

# ZUR POINTE EINER DEONTOLOGISCHEN THEORIE UND EINER DEONTOLOGISCHEN GERECHTIGKEITSKONZEPTION

Werner Wolbert

Die Termini ›teleologisch‹ und ›deontologisch‹ sind in so selbstverständlichem Gebrauch, dass eine Verständigung darüber inzwischen überflüssig erscheinen mag. Dennoch zeigt sich in moralphilosophischen und -theologischen Äußerungen bisweilen eine Unklarheit über die Eigenart einer deontologischen Theorie und über das deontologische Element einer entsprechenden Gerechtigkeitskonzeption.

## 1. Definitionsprobleme

Eine bestimmte Spielart einer deontologischen Theorie ist auch unter dem Terminus ›Intuitionismus‹ bekannt.<sup>1</sup> Nach dieser Theorie werden bestimmte deontologisch verstandene Pflichten unmittelbar erkannt, sind also einer Begründung weder fähig noch bedürftig. Für diese Theorie steht vor allem der Name W. D. Ross; zu nennen wären aber auch H. A. Prichard und E. F. Carritt. Aus der Nachwirkung solcher Positionen ist vielleicht zu erklären, dass bisweilen eine nicht mehr hinterfragte bzw. hinterfragbare Grundprämisse deontologisch genannt wird; so etwa in der folgenden Äußerung von O. Höffe:

»*Andererseits* enthält auch der Utilitarismus ein deontologisches Moment. Er behauptet nämlich, zumindest stillschweigend, der Grundsatz, das Wohlergehen der Betroffenen zu befördern, sei in sich gut und schlechthin verbindlich.«<sup>2</sup>

- 
1. Wobei man darunter freilich auch jede kognitivistische metaethische Theorie verstehen kann; vgl. Wolbert (1992, 139–149).
  2. Höffe (1981, 64) Bei Broad (1971, 213f.) liest sich das so: »every Teleological theory does involve at least one *a priori* judgment. For it will always involve some judgment of the form: ›Anything that had a certain non-ethical characteristic (*e.g.*, pleasantness) would

## Und

»Deontologisch ist die Ethik in der Begründung der höchsten sittlichen Grundsätze; teleologisch ist sie in bezug auf die Anwendung der Grundsätze auf bestimmte Lebensbereiche und konkrete Situationen.«<sup>3</sup>

Eine Mehrdeutigkeit ergibt sich auch bei der (teleologischen) Rede von der Güterabwägung; so etwa in der These,

»daß Thomas zumindest gewisse Handlungstypen kennt, die insofern einer teleologischen Güterabwägung ›entzogen‹ sind, als sie im Dienste des Schutzes von Gütern stehen, deren einzigartige Ranghöhe die Möglichkeit einer Unterordnung unter vermeintlich höhere Güter ausschließt.«<sup>4</sup>

In diesem Sinne verdiene die Glaubenstreue immer den Vorzug vor dem »balsalen Gut des physischen Überlebens«. Eine Abwägung gibt es nach dieser Aussage offenbar nur zwischen Gütern, die keine »einzigartige Ranghöhe« besitzen, die also durch etwas anderes aufgewogen werden können; damit scheint auch auf diese Weise deontologischen Normen eine gewisse Selbstverständlichkeit, Unhinterfragbarkeit eigen zu sein. Man wird hier erinnert an die kantische Unterscheidung zwischen ›Preis‹ und ›Würde‹. Für alles, was einen Preis hat, gibt es ein Äquivalent; was Würde besitzt, hat dagegen kein Äquivalent.<sup>5</sup> Wo es um Würde geht, scheint damit der Gedanke der Güterabwägung keinen Raum zu haben. Tatsächlich verführt das hinter der Rede von der Güterabwägung stehende Bild der Waage zu einer solchen Anschauung. Ein Gewicht mag die eine

---

necessarily be intrinsically good.« ... They claim to express a necessary connexion between a certain non-ethical characteristic and the ethical characteristic of goodness.« Aber das ist für Broad kein deontologisches Element. Und für Sidgwick (1981, 382) gibt es ein gemeinsames selbst-evidentes Element in den Prinzipien der Gerechtigkeit, der Klugheit und des Wohlwollens: »I obtain the self-evident principle that the good of any one individual is of no more importance, from the point of view (if I may say so) of the Universe, than the good of any other; unless, that is, there are special grounds for believing that more good is likely to be realised in the one case than in the other.«

3. Höffe (1981, 65).

4. Bormann (1999, 109f.).

5. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 77. Die Unterscheidung findet sich schon bei Seneca, *Ep* 71, 33. Vgl. Wolbert (1987, Kap.1).

Waagschale noch so belasten, es lässt sich immer ein noch stärkeres Gegengewicht denken. Entsprechend scheint es nach dem Grundsatz der Güterabwägung keinen sittlichen Grundsatz zu geben, der nicht in bestimmten Fällen durch ein Äquivalent (etwa die mit der entsprechenden Handlung verbundenen Übel) »aufgehoben« werden könnte. Wo es dagegen kein Äquivalent gibt, kann es auch keine Abwägung geben. Entsprechend liest man bei R. Alexy:

»Eine Abwägung ist erforderlich, wenn mindestens zwei Interessen, Güter, Rechte, Pflichten, Belange, Ziele oder Werte nicht gleichzeitig erfüllt, geschützt oder realisiert werden können und keine Seite von vornherein einen absoluten oder abstrakten Vorrang vor der anderen hat.«<sup>6</sup>

Legt man diese Vorstellung von Güterabwägung zugrunde, legt es sich nahe, Normen, die es mit Gütern »von einzigartiger Ranghöhe« zu tun haben, deontologisch zu nennen. Wo die Wahl zwischen Preis und Würde besteht, zwischen bedingtem und unbedingtem Wert, kann es keine Ausnahme geben; es würde sich damit um eine deontologische Norm handeln. In solcher oder ähnlicher Weise scheinen tatsächlich immer noch viele Moralthologen und -philosophen zu denken.<sup>7</sup> Dagegen ist festzuhalten, dass allein die für ein sittliches Urteil vorgetragenen *Gründe* über seine Einordnung als teleologisch oder deontologisch entscheiden können.

Eine klarere Definition findet man etwa bei Macquarrie. Demnach bezeichnet Deontologie

»a view of morality which takes as its fundamental categories the notions of ›obligation‹ or ›duty‹ and the ›rightness of acts‹. This deontological view of morality may be contrasted with the views which stress the end of the action (the ›good‹) sometimes called ›agathology‹ or more often ›teleology‹, ... or the consequences of action, often called ›consequentialism‹.«<sup>8</sup>

---

6. Alexy (1998, 181).

7. So etwa W. Korff, der zu den deontologischen Forderungen auch jene zählt, »die dem anzustrebenden Guten eine letzte grundlegende material-ethische Bestimmung zu geben suchen, wie das christliche Gebot der Liebe ... oder die Kantische Forderung, den Menschen niemals ›bloß als Mittel‹ zu gebrauchen ... Richtmaß ist hier die unantastbare Würde der menschlichen Person« (zitiert nach Witschen 1992, 121 Anm. 25).

8. Macquarrie (1986, 151).

Und ähnlich äußert M. Slote<sup>9</sup>, die Deontologie formuliere »requirements and recommendations that are at least to some extent independent of the idea of the good«. Wer sich aber auf einen unbedingten Wert beruft (was manche für typisch deontologisch halten), bringt gerade die Kategorie des Guten ein, die nach letzteren Definitionen für den Deontologen gerade nicht entscheidend ist. Nach dieser Definition wären einige der oben angeführten Anschauungen gerade nicht als deontologisch einzuordnen.

## 2. Der »Irrtum« der Moralphilosophie nach H.A. Prichard

Im Prinzip ist es jedem unbenommen zu definieren, wie er möchte, sofern er nur seine Festlegung klar zu erkennen gibt. Nur ist zu bezweifeln, ob in den anfangs angeführten Definitionen die Pointe dessen, was man gewöhnlich eine deontologische Theorie bzw. Norm nennt, herauskommt. Die oft diffusen Vorstellungen hängen wohl auch mit der Tatsache zusammen, dass Moraltheologen und oft auch -philosophen sich kaum oder wenig mit den Oxforder Erzdeontologen H.A. Prichard, W.D. Ross und E.F. Carritt befassen. Von Ross mag das Stichwort »*prima facie*-Pflichten« geläufig sein. Da diese deontologisch verstandenen Pflichten bei Ross aber nur präsumtiv gelten, könnte es den Anschein haben, als sei bei dieser weichen oder »milden«<sup>10</sup> Form von Deontologie die entscheidende Pointe verloren gegangen. Aus dieser Version ergeben sich in der Praxis schließlich keinerlei besondere Härten wie im Fall unbedingt geltender deontologischer Pflichten.

Gleichwohl erscheint in anderer Hinsicht die weiche Deontologie radikaler als die harte der moralth theologischen und teilweise auch -philosophischen Tradition. Und ein Rekurs auf die genannten Autoren dürfte die Pointe einer deontologischen Ethik deutlicher machen, welche etwa in der Definition von Johnson<sup>11</sup> deutlich wird:

»it means the theory that holds that rightness – with its opposite, wrongness – is a fundamental, irreducible, and immediately apprehended ethical concept. It is thus opposed to all *axiological*, or value-grounded theories,

9. Slote (1992, 1236).

10. So die Begründung von Schüller (1987, 282 ff.).

11. Vgl. Johnson (1969, 1).

which make goodness – with its opposite, badness – the single fundamental ethical concept and rightness subordinate, and derivative from, it.«

In dieser Weise haben die eingangs angeführten Autoren die Deontologie zweifellos nicht verstanden; sie gründen ihre Anschauung auf eine axiologische oder agathologische Basis, sind insofern teleologisch. Was das wiederum heißt, dürfte im Rekurs auf die Oxforder Deontologen klarer werden. Deren eigentliche teleologische Opponenten sind übrigens nicht die hedonistischen Utilitaristen wie Bentham, Mill oder Sidgwick, sondern die idealen (nicht-hedonistischen) Utilitaristen wie G. E. Moore, H. Rashdall, John H. Muirhead und H. W. B. Joseph. Von den einschlägigen Texten der Oxforder Deontologen scheint übrigens nur der Aufsatz von Prichard »Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?« (»Does Moral Philosophy rest on a mistake?« – zuerst 1912 erschienen) in deutscher Sprache zugänglich zu sein. Prichard bejaht dort die gestellte Frage; er wagt die Behauptung, »daß die Existenz der gesamten Disziplin, so wie sie gewöhnlich aufgefaßt wird, auf einem Irrtum beruht.«<sup>12</sup> Der Grund dafür, dass wir eine Handlung tun sollen, sei nach dieser traditionellen Anschauung »entweder das Glück des Handelnden oder die Tatsache, daß gewisse Begleitumstände der Handlung gut sind« (the goodness of something involved in the action).<sup>13</sup> Die erstere Antwort geben nach Prichard etwa Plato, Butler, Hutcheson, Paley und Mill.<sup>14</sup> Auch andere Autoren beurteilen so den »mainstream« der abendländischen Ethik. So erläutert etwa F. Paulsen<sup>15</sup>, er habe in den späteren Auflagen seines Handbuches den Terminus ›Utilitarismus‹, weil es »schlechthin unmöglich« sei, ihn vor Missverständnissen zu schützen, »mit zu spät kommender Vorsicht« durch ›teleologisch‹ ersetzt,

»der zugleich den Vorzug hat, daß er an die allgemeine Weltanschauung erinnert, aus der diese Form der Ethik hervorgegangen ist, nämlich die *platonisch-aristotelische*. Daß jedes Wesen und so auch der Mensch eine Bestim-

---

12. Prichard (1974, 61).

13. Prichard (1974, 62).

14. Prichard (1974, 63).

15. Paulsen (1903, I 219). Blanshard hat zwar metaethische Bedenken gegen den idealen Utilitarismus eines Moore, Rashdall oder Paulsen, gibt aber zu: »Nevertheless, if there is any ethical theory toward which we claim a convergence of abler minds from Plato and Aristotle down, I think it is this« (Blanshard 1970, 289).

mung im Universum habe, ist ihre Grundanschauung; die Aufgabe der Ethik ist, diese Bestimmung und die daraus sich ergebende Wesensgestaltung und Lebensbetätigung zu ermitteln«.

Bezeichnend ist für Prichard in diesem Zusammenhang der von Platon versuchte Nachweis, dass die Gerechtigkeit nicht ein *ἄλλότριον ἀγαθόν*, sondern ein *οἰκεῖον ἀγαθόν* ist. Dieser Hinweis kann aber nach Prichard höchstens dazu führen, dass wir unseren Verpflichtungen nachkommen *wollen*, verrate aber nicht, warum wir ihnen nachkommen *sollen*. Auf diesen Punkt habe Kant mit seiner Unterscheidung zwischen hypothetischen und kategorischen Imperativen hingewiesen, obwohl die ersteren eigentlich keine Imperative seien. Dieser Schwierigkeit könne man zu entgehen versuchen, indem man annehme, »*entweder*, daß das Glück etwas ist, das an sich gut ist, und daß wir *deshalb* alles tun sollten, was dazu führt, *oder* daß das Streben nach Glück selbst gut ist, und daß die Tatsache, daß die entsprechenden Handlungen an sich gut sind, der Grund dafür ist, warum wir sie tun sollten«.<sup>16</sup> Bei der Aussage, das Glück sei an sich gut, fehle ein Zwischenglied, nämlich »die weitere These, daß das, was gut ist, sein sollte«.<sup>17</sup>

Dieses Zwischenglied wäre für eine teleologische Theorie selbstverständlich und grundlegend, stellt aber für Prichard keine Option dar. Damit leugnet Prichard die Ureinsicht allen teleologischen Denkens, die da lautet: Wenn etwas ein Wert ist, dann verdient es, bejaht, anerkannt zu werden. Diese Ureinsicht scheint etwa auch bei Thomas von Aquin in dem Grundprinzip: *bonum faciendum, malum vitandum* vorausgesetzt.<sup>18</sup> Oder mit Schüller: »Die Liebe des Menschen hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich jeweils bezieht.«<sup>19</sup> Für Prichard dagegen ist »X soll sein« nur die unpräzise Formulierung von »Jemand sollte Y tun, um X zu realisieren. M. a. W.: Prichard bestreitet, dass Wertungswörter wie »gut« eine gerundivische Bedeutungskomponente haben.<sup>20</sup> Der teleologischen These steht die deontologische von Prichard entgegen:

---

16. Prichard (1974, 64).

17. Prichard (1974, 65).

18. *S. Th.* I-II q. 94 a. 2 c.

19. Schüller (1987, 65).

20. Hier wird häufig auf die Definition des *Oxford English Dictionary* verwiesen: »good« als »the most general adjective of commendation«. Vgl. auch Toulmin (1986, 70–72).

»Ein ›sollte‹ kann, wenn es überhaupt abgeleitet werden soll, nur von einem anderen ›sollte‹ abgeleitet werden.«<sup>21</sup>

Die ethische Grundkategorie ist hier nicht die des Wertes oder des Guten, sondern die des Sollens, der Pflicht (τὸ δεῖον). Nicht der Wertcharakter einer Handlung stellt das Urdatum dar, sondern das unbedingte In-Pflicht-Genommen-Sein. Solches Sollen (›ought‹) kann sich nur auf Handlungen beziehen; es gibt also kein Sein-Sollen (des Guten). Für Prichard wie für die andern Oxforder Deontologen ist somit die Richtigkeit einer Handlung ein fundamentales, nicht reduzierbares und unmittelbar erfasstes ethisches Konzept. Und: »... die Tatsache, daß die Handlung selbst gut ist, scheint enger mit der Verpflichtung, sie zu tun, zusammenzuhängen als die Tatsache, daß bloß ihre Konsequenzen oder Ergebnisse gut sind.«<sup>22</sup> Am Beispiel wird m. E. die geringe Plausibilität dieser Konzeption deutlich: Es ist nicht »die Tatsache, daß der Irrtum schlecht ist, der Grund dafür ..., daß es falsch ist zu lügen«, und auch nicht »die Tatsache, daß Schmerz etwa Schlechtes ist, der Grund dafür ..., daß wir anderen nicht ohne einen speziellen Anlaß Schmerzen zufügen sollten.«<sup>23</sup>

Wiederum zeigt sich der Unterschied zu einer teleologischen (agathologischen, axiologischen) Theorie, für die die Kategorie des Guten bzw. des Wertes der einzige grundlegende ethische Begriff ist, auf der die Richtigkeit einer Handlung basiert. Für den Teleologen gründet das Sollen auf einem Wert, bei Prichard umgekehrt der Wert auf einem Sollen. Der ersteren im Abendland dominanten Tradition wirft Prichard vor, sie beruhe auf einem fundamentalen Fehler. Prichard appelliert an unsere tatsächlichen moralischen Überzeugungen: Wenn wir uns verpflichtet fühlen, unsere Schulden zurückzuzahlen oder gerecht zu handeln, stamme dies nicht aus der Erkenntnis, »daß wir mit diesen Handlungen etwas Gutes herbeiführen«,<sup>24</sup> Und »das Gute liegt möglicherweise – und oft tatsächlich – nicht auf der Seite der Gerechtigkeit.«<sup>25</sup> Anders denkt

---

21. Prichard (1974, 65). (An ›ought‹, if it is to be derived at all, can only be derived from another ›ought‹.) Allerdings macht Prichard nicht klar, wie ein Sollen aus einem anderen folgt; vgl. dazu Johnson (1969, 22f.).

22. Prichard (1974, 66).

23. Prichard (1974, 66).

24. Prichard (1974, 65).

25. Prichard (1974, 66). In seinem Aufsatz »Moral Obligation« hat Prichard (1971) seine Position ausführlicher in Auseinandersetzung mit Zeitgenossen dargelegt.

über Gerechtigkeit etwa H. Rashdall; dieser präzisiert Bentham's Maxime »Every one to count for one and nobody for more than one« in: »Everybody's good to be treated as of equal value with *the like good* of every one else.«<sup>26</sup> Die moraltheologische Tradition jedenfalls dürfte hier mit Rashdall gegen Prichard stehen.

Dieser erste Blick auf Prichard erweist eine häufig zu lesende Behauptung als schlichtweg falsch: Es gebe keine rein deontologische Theorie.<sup>27</sup> Was man auch immer darunter versteht, bei Prichard ist sie zu finden. Wer anderes behauptet, ist schlecht informiert. Positiv scheint Prichard eine aktdeontologische Theorie zu vertreten. Indem man eine Situation anschaut, die Beteiligten, die Konsequenzen, die Beziehungen, in denen man steht, ergibt sich das Gefühl der Verpflichtung (sense of obligation); dieses ist »absolut primär (d. h. von nichts anderem abgeleitet) bzw. unmittelbar.« Diese »Erkenntnis ist unmittelbar, und zwar in genau demselben Sinn, in dem eine mathematische Erkenntnis unmittelbar ist, zum Beispiel die Erkenntnis, daß diese dreiseitige Figur deshalb, weil sie dreieckig ist, drei Winkel haben muß.«<sup>28</sup>

Der falsche Eindruck, dass Verpflichtungen nicht evident seien, sondern vielmehr einer Begründung bedürften, beruht laut Prichard auf der Tatsache, »daß eine als ›Verpflichtung‹ bezeichnete Handlung vielleicht unvollständig angegeben ist.«<sup>29</sup> So ergebe sich in Zusammenhang mit der Handlung »Dem X ein Geschenk machen« natürlich die Frage nach dem Warum, aber nur, weil die Handlung unvollständig umschrieben sei. Wir kommen also nicht durch eine Argumentation zur Erkenntnis einer Verpflichtung.<sup>30</sup> Wir verfolgen auch mit der Handlung »keinen Zweck – weder einen, der in der Handlung selbst,

26. Rashdall (1971, I 222).

27. So etwa Spaemann (1982, 347): »Eine rein deontologische Ethik kann es gar nicht geben. Sie ist eine bloße Karikatur. Ein Mensch, dessen Moral darin bestünde, ohne Rücksicht auf die Umstände immer bestimmte Handlungen auszuführen und andere zu unterlassen, wäre ein nicht lebensfähiger Idiot.«

28. Prichard (1974, 69).

29. Prichard (1974, 70).

30. Vgl. Prichard (1974, 71). Wenn es keine Gründe gibt, kann es auch keine Regeln geben, was Carritt (1930, 139 Nr.105) betont: »Nor do I think that there are any rules for conduct which we know always ought to be followed: we must always consider the whole situation in which we have to act and the ways in which our action may affect it; and consequently there is nothing to which anybody has a right. But whatever we ought to do for anybody he has a right that we should do.«



noch einen, der in einer ihrer Folgen besteht.«<sup>31</sup> Es gibt hier weder Zweck noch Mittel.<sup>32</sup>

Prichard unterliegt hier vermutlich einer falschen Vorstellung, die Joseph so umschreibt:

»Obligatoriness is not a character of actions. There is no ought-to-be-doneness, or ought-to-be-forbornness. To say that an act is obligatory means that the doing it is obligatory on me. An obligatory act is like a well-remembered face; the face no doubt has characters because of which it is well remembered, but it is called well-remembered to signify not those characters, but that others remember it well. And an act is called obligatory because of some character which it has, but to signify not that character, but what we ought to do it because thereof.«<sup>33</sup>

Eine weitere Schwierigkeit ergibt sich bei Prichard daraus, dass ein Sollen eher von Personen ausgesagt wird als von Handlungen. Gegen Prichard muss also gefragt werden, ob man das Sollen von der Richtigkeit der Handlung ableiten kann, wenn ein Sollen nur aus einem Sollen folge. Eigenartigerweise gibt Prichard an anderer Stelle<sup>34</sup> zu, in der teleologischen Anschauung sei ein Kern von Wahrheit: Erst wenn wir erkennen, dass ein Akt gute Konsequenzen hat, erkennen wir, dass wir dazu verpflichtet sind. Prichards Kernthese scheint einer zweifachen Konfusion zu unterliegen<sup>35</sup>:

1. Er verwechselt Unmittelbarkeit mit Unableitbarkeit und folgert aus der Unmittelbarkeit des sense of obligation seine Unableitbarkeit.

---

31. Prichard (1974, 72).

32. Vgl. hierzu Carritt (1930, 71f.), der ebenfalls betont, die Richtigkeit könne nicht abgeleitet werden von der Güte der Ergebnisse: »None of these theories escaped the false distinction of means and end. Nearly all moralists since Plato have attempted, and none of them with success, to prove that certain acts are right, either the acts commonly thought right in their day or some slightly emended code of their own. And this they have generally tried to do by deducing the act from the conception of a good or end which it is to achieve. But there is no such proof of moral judgments.«

33. Joseph (1933, 61f.).

34. Prichard (1974, 66).

35. Johnson (1969, 23).

2. Er unterscheidet nicht zwischen dem sense of obligation und der Verpflichtung selbst. Er weist nur nach, dass unser Verpflichtungssinn unmittelbar ist.

Schließlich unterscheidet Prichard in diesem Zusammenhang zwischen Moralität und Tugend als unabhängigen, wenn auch verwandten Arten des Gutseins. Tugendhaft ist, wer willentlich oder gern das Gebotene tut, »nicht aus einem Gefühl der Verpflichtung ..., sondern aus einem Wunsch, der an sich gut ist, da er aus einem an sich guten Gefühl resultiert.«<sup>36</sup> Dieses Gutsein ist etwas anderes »als das Gut-Sein des eigentlichen moralischen Motivs, nämlich des Gefühls der Pflicht oder Verpflichtung.«<sup>37</sup> Am besten ist es, wenn beide Motive zugleich vorliegen.

Das Thema »Verpflichtung« scheint die Oxforder Philosophen damals ausgiebig beschäftigt zu haben, wie Joseph im Vorwort betont:

»For a number of years past, many of us whose studies lie in philosophy at Oxford have been perplexed by the difficulties connected with obligation. We have discussed it much among ourselves, and it has been painful for some of us to find how little we know.«

Der von Anscombe später vollzogene Schwenk zur Tugendethik wird auf diesem Hintergrund m. E. erst recht verständlich (wenn sie auch auf diesen nicht eingeht).<sup>38</sup> Aber das ist ein anderes Thema.

Man könnte nun im Prinzip die Oxforder Deontologen als ein Kapitel ansehen, das bloß die Geschichte der Ethik betrifft und aktuell kaum relevant ist. Dem ist aber nicht so. Von Johnson wie auch von Ross wird nämlich diese Theorie mit der hebräisch-christlichen Tradition identifiziert<sup>39</sup>; als Vertreter werden auch genannt: Butler, Price und (mit Einschränkungen) Kant, während die andere dominante Richtung mit Platon und Aristoteles beginnt. Schließlich versucht schon Platon zu zeigen, dass Gerechtigkeit »nützt«.

---

36. Prichard (1974, 73f.).

37. Prichard (1974, 74).

38. Vgl. dazu Anscombe (1981).

39. Johnson (1969, 2); Ross (1968, 3).

### 3. Gerechtigkeit als deontologisches Prinzip

In philosophischen Diskussionen gilt es oft als ausgemacht, dass Gerechtigkeit ein typisch deontologisches Prinzip sei. Das kann der Fall sein, deutlich etwa bei John Rawls, wenn er betont, nach seiner Vertragstheorie dienen die gleichen Freiheiten

»nicht zur Maximierung der Summe der Werte an sich oder der Befriedigung. Es kommt gar nicht zu der Vorstellung, eine Wertsumme durch Änderung der Rechte der einzelnen zu maximieren.«<sup>40</sup>

Hier sei nur in Kürze darauf verwiesen, dass das etwa in der theologischen Tradition keineswegs selbstverständlich ist. So liest man etwa bei Justin Justin, Dialog XCII 3:

»Wer nun ... Gott, den Herrn, liebt aus ganzem Herzen und mit ganzer Kraft und den Nächsten wie sich selbst, ... der dürfte wohl wahrhaft gerecht sein.«

Hier ist Gerechtigkeit (als universales Tugendwort) mit der Liebe als Wohlwollen und Wohltun identisch. Für Friedrich Paulsen ist sie mit der Nächstenliebe im negativen Sinn identisch:

»Gerechtigkeit als moralische Eigenschaft ist die Gesinnung und Verhaltensweise dessen, der störende Übergriffe in das Leben und die Interessen anderer meidet und auch ihrer Verübung durch andere so viel als möglich entgegentritt. Ihre Wurzel hat sie in der Achtung vor dem Leben des anderen als einem mit dem eigenen Leben gleichwertigen Selbstzweck.«<sup>41</sup>

Besonders bemerkenswert ist hier, dass bei dem Deontologen Ross ausgerechnet die prima facie-Pflicht der Gerechtigkeit teleologisch verstanden wird.<sup>42</sup> Diese beruhe »on the fact or possibility of a distribution of pleasure or happiness (or of the means thereto) which is not in accordance with the merit of

---

40. Rawls (1975, 240, Kap. 33).

41. Paulsen (1903, II 138).

42. Anders Prichard und Carrity; vgl. Johnson (1969, 9) und Witschen (1992, 113 ff.).

the persons concerned; in such cases there arises a duty to upset or prevent such a distribution.«<sup>43</sup> Auf die Frage, wie das Gerechtigkeitsprinzip »Jedem nach seinem Verdienst« einzuordnen ist, betont Ross, neben wichtigen Gütern wie *virtue*, *knowledge* und *pleasure* gebe es

»a more complex good, not reducible to these, consisting in the proportionment or happiness to *virtue*. The bringing of this about is a duty which we owe to all men alike, though it may be reinforced by special responsibilities that we have undertaken to particular men.«<sup>44</sup>

Sofern also nicht spezielle Verantwortlichkeiten betroffen sind, sind Gerechtigkeitspflichten für Ross teleologischer Art.

#### 4. Strafe

Zum Schluss eine Bemerkung zur Eigenart einer deontologischen Straftheorie. Eine absolute Straftheorie (etwa im Stile Kants) ist zweifellos als deontologisch einzuordnen. Allerdings ist der deontologische Gehalt gar nicht so leicht zu bestimmen, u. a. weil folgende drei Fragen meist nicht auseinander gehalten werden<sup>45</sup>:

1. Wodurch ist staatliches Strafen als solches zu rechtfertigen? Aus welchen Gründen ist die Institution eines Strafrechts notwendig?
2. Unterstellt, die Legitimität des Strafrechts ist erwiesen, wer ist dann zu bestrafen?
3. Anhand welcher Kriterien ist die Art und das Maß der Bestrafung zu bestimmen?

Zunächst dürfte Einigkeit darüber bestehen, dass Gerechtigkeit fordert, nur den Schuldigen zu bestrafen, und dass für gleiche oder ähnliche Straftaten je-

---

43. Ross (1946, 21).

44. Ross (1946, 27); vgl. auch Ross (1946, 138): »It would seem then that, besides *virtue* and *pleasure*, we must recognize ... as a third independent good, the apportionment of *pleasure* and *pain* to the *virtuous* and the *vicious* respectively.«

45. Mit Witschen (1992, 165).

weils gleiche oder ähnliche Strafen auszusprechen sind. Damit ist aber noch nicht die erste Frage präjudiziert, warum Strafe überhaupt sein soll. Auf dieser Ebene stellt sich die Frage, ob die Strafe um eines bestimmten Zweckes verhängt werden soll, oder ob sie ihren Zweck in sich selber trägt. Es fragt sich also, welche Antwort das Prinzip der Gerechtigkeit auf die erste Frage gibt. Häufig beantwortet man dies mit der Antwort auf die zweite Frage, dass nur der Straftäter bestraft werden soll, allein »weil er verbrochen hat«. <sup>46</sup> Ist dieses »allein, weil er verbrochen hat«, nun eine Antwort auf die erste Frage oder stellt sie vielleicht eine reine Worterklärung dar auf die semantische Frage: »Was meinen wir mit dem Wort ›Strafe?«. Im letzteren Fall würde auch eine relative Straftheorie diese Aussage nicht bestreiten, sondern schlicht voraussetzen. Eine Rechtfertigung der Strafe wäre aber damit nicht gegeben.

Kant hätte das vermutlich anders gesehen. Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass eine Vergeltungstheorie in diesem Sinne in der Regel einen eingeschränkten Geltungsbereich voraussetzt, nämlich eine Beschränkung auf Verbrechen, auf schwerwiegende Rechtsverletzungen, durch die »das gemeine Wesen und nicht bloß eine einzelne Person ... gefährdet wird.« <sup>46</sup> Somit wird die Anwendung der Vergeltungstheorie durch ein teleologisches Kriterium eingeschränkt.

Eine konsequent deontologische Auffassung würde dagegen den Strafzweck der Vergeltung exklusiv setzen; sie wäre reiner Selbstzweck. Strafe wäre über jeden Straftäter zu verhängen, ohne Rücksicht auf die damit verbundenen Folgen. Während für eine relative Straftheorie das Strafrecht einen subsidiären Charakter hat (für den Fall, dass Rechtssicherheit und Rechtsfriede anders nicht zu gewährleisten sind), ist es für eine absolute Straftheorie Selbstzweck.

Diese Position beruht auf der scheinbar plausiblen Voraussetzung, die moralische Verwerflichkeit einer Tat sei der einzige Rechtfertigungsgrund für die Strafe. In Wirklichkeit dürfte die Gefährdung des Gemeinwohls der entscheidende Gesichtspunkt (jedenfalls für den Gesetzgeber) sein. Für das Zusammenleben wichtige Werte sollen geschützt werden. Die deontologische Theorie behauptet allerdings, dass dies nicht der relevante Gesichtspunkt ist; und darin liegt das deontologische Element.

Die entscheidende Schwäche dieser Theorie scheint mir darin zu liegen, dass sie staatliches Strafen allzu sehr nach Analogie göttlichen Strafens begreift. Dagegen wäre mit Thomas von Aquin einzuwenden: »poenae praesen-

---

46. Zitiert nach Witschen (1992, 167).

47. Kant, I.: *Metaphysik der Sitten*, 331 (Akad.-Ausg. VI); zit nach Witschen (1992, 172).

tis vitae magis sunt medicinales quam retributivae: retributio enim reservatur divino iudicio.«<sup>48</sup> Eben das deutet übrigens auch Kant noch in seiner Ethikvorlesung an:

»Allein die Strafe eines solchen Wesens, welches der Moralität gemäß die Handlungen bestraft, sind rächende Strafen.«<sup>49</sup>

Ein Strafen gemäß der Moralität ist also Gott vorbehalten.

---

48. *S. Th.* II-II q66 a6 ad 2.

49. Kant (1990, 66).

## LITERATUR

- Alexy, Robert (1998), Güter- und Übelabwägung 1: Rechtlich, in: Wilhelm Korff/Lutwin Beck/Paul Mikat (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Bd. II. Gütersloh 1998, 181f.
- Anscombe, G. E. M. (1981), Modern Moral Philosophy, in: Anscombe, G. E. M., *Ethics, Religion and Politics. Collected Philosophical Papers III*, Oxford 1981, 26–42 (dt: Moderne Moralphilosophie, in: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt/M. 1974, 217–243).
- Blanshard, Brand (1970), The Impasse in Ethics – and a Way Out, in: Wilfrid Sellars/John Hospers (Hg.), *Readings in Ethical Theory*, Englewood Cliffs/NJ 1970, 288–301.
- Bormann, Franz-Josef (1999), *Natur als Horizont sittlicher Praxis*, Stuttgart .
- Broad, C.D. (1971), *Five Types of Ethical Theory*, 11th ed., London.
- Carritt, Edgar F. (1930), *The Theory of Morals. An Introduction to Ethical Philosophy*, 2nd ed., Oxford.
- Höffe, Otfried (1981), *Sittlich-politische Diskurse*, Frankfurt/M.
- Johnson, Oliver A. (1969), Rightness & Goodness, Reprint, Den Haag.
- Joseph, H. W. B. (1933), *Some Problems in Ethics*, 2nd ed., Oxford.
- Kant, I. (1990): *Eine Vorlesung über Ethik*. Hg. von G. Gerhardt. Frankfurt/M. (Orig. 1924).
- MacIntyre, Alasdair (1985), *After Virtue*, 2nd ed., London (dt: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt/M. 1987).
- Muirhead, John H. (1932), *Rule and End in Morals*, Oxford.
- Macquarrie, John (1986), »Deontology«, in: Childress, James/Macquarrie, John (Hg.), *A New Dictionary of Christian Ethics*, London 1986, 151.
- Paulsen, Friedrich (1903), System der Ethik, 6. Aufl., Stuttgart.
- Prichard, Harold A. (1971), Moral Obligation, in: Prichard, Harold A., *Moral Obligation*, 4th ed., Oxford 1971, 87–163.
- Prichard, Harold A. (1974), Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?, in: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.), *Seminar: Sprache und Ethik*, Frankfurt/M. 1974, 61–82 (= Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?, in: Prichard 1971, 1-17).
- Rashdall, Hastings (1971), *The Theory of Good and Evil*, 2 vols., 2nd ed., Oxford–London (Orig. New York 1924).
- Rawls, John (1975), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. von H. Vetter. Frankfurt/M. (Engl. Orig. 1971).

- Ross, W.D. (1946), *The Right and the Good*, 2nd ed., Oxford.
- Ross, W.D. (1968), *Foundations of Ethics*, 6th ed., Oxford.
- Schüller, Bruno (1987), *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, 3. Aufl., Münster.
- Sidgwick, Henry (1981), *The Methods of Ethics*, Reprint of the 7th ed. (1907), Indianapolis.
- Slote, Michael (1992), »Teleological Ethics«, in: Lawrence C. Becker/Charlotte B. Becker (Hg.), *Encyclopedia of Ethics*, NewYork–London 1992, 1235–1238.
- Spaemann, Robert (1982), Wer hat wofür Verantwortung? In: *Herder Korrespondenz* 36, 345–350, 403–408.
- Toulmin, Stephen (1986): *The Place of Reason in Ethics*. Reprint, with a New Preface, Chicago–London (Orig. 1950).
- Witschen, Dieter (1992), *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*, Freiburg i. Ue.–Freiburg i. Br.
- Wolbert, Werner (1985), Ein guter Baum bringt gute Früchte. Konsekutives und finales Verständnis von Moralität im ökumenischen Gespräch, in: *Catholica* 39, 52–68.
- Wolbert, Werner (1987), *Der Mensch als Mittel und Zweck. Die Idee der Menschenwürde in normativer Ethik und Metaethik* (= Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 53), Münster.
- Wolbert, Werner (1992), *Vom Nutzen der Gerechtigkeit. Zur Diskussion um Utilitarismus und teleologische Theorie* (= Studien zur theologischen Ethik, Bd. 44), Freiburg i. Ue.–Freiburg i. Br.