GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS

Christofer Frey

Wege zu einer evangelischen Ethik

Eine Grundlegung

Gütersloher Verlagshaus

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://portal.dnb.de abrufbar.

Verlagsgruppe Random House FSC® N001967
Das für dieses Buch verwendete FSC®-zertifizierte Papier
Munken Premium Cream liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

1. Auflage
Copyright © 2014 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: Satz!zeichen, Landesbergen
Druck und Einband: Těšínská tiskárna, a.s., Český Těšín
Printed in Czech Republic
ISBN 978-3-579-08171-7

www.gtvh.de

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 11

1. Einleitung 13
1.1 Vorblick 13
1.2 Aufgaben der Ethik als eines Prozesses der Reflexion 13
1.2.1 Ohne Fragestellung kein Zugang zur ethischen Reflexion 13
1.2.2 Was bedeutet ›Vernunft‹ in der Ethik – Ein erster Hinweis 16
1.2.3 Das Gute und die Vernunft – Ein Exkurs 19
1.2.4 Die Aporie des Guten in biblischen Aussagen 22
1.3 Vorblick 26
1.4 Die Ethik im Horizont neuerer Diskussionen zu Vernunft und Wirklichkeit 29
1.4.1 Der Zweck und die Reichweite der Ethik 29
1.4.2 Die unterschiedlichen ›Wirklichkeiten‹ 31
1.4.3 Formale Universalisierung oder Transzendierung des anfänglichen Partikularismus? 32
1.4.4 Die Selbstbilder der Akteure 34
1.5 Abschied von der Teleologie? 36
1.6 Welchen Sinn hat es, im Zusammenhang der Grundlegung der Ethik von Gott zu reden? 40
1.7 Zusammenfassung 42

2. Die Aufgaben der Ethik 43
2.1 Ethos und Moral 43
2.2 Analytische Fragestellungen der Ethik – Hinsichten zu ihrem besseren Verständnis 45
2.2.1 Das Subjekt des Ethos 45
2.2.2 Das sozial eingebundene Subjekt des Verhaltens, Handelns und Lassens 48
2.2.3 Die Qualität des Verhaltens 50
2.2.4 Das engere Folgenprinzip 51
2.2.5 Der Kontext des Verhaltens 52
2.2.6 Das Verhältnis zum Anderen 55
2.2.7 Das weite Folgenprinzip 56
2.3 Der Zusammenhang der fundamentalen Perspektiven 56

2.4 Die Einheit der uns begegnenden Wirklichkeit und die Begründung der Ethik ... 63
2.5 Was heißt Begründung in der Ethik? ... 66
2.6 Wichtige Anregungen der philosophischen Ethik ... 69
2.6.1 Das Subjekt, auf sich bezogen ... 70
2.6.2 Das Subjekt in der Beziehung auf Andere ... 71
2.6.3 Die Qualität der Handlung ... 74
2.6.4 Konsequentialismus ... 77
2.6.5 Situation oder Kontext? ... 80
2.6.6 Der Andere, die Anderen ... 84
2.6.7 Eine erweiterte Verantwortung ... 88
2.7 Wichtige Anregungen der christlichen, vor allem der neueren protestantischen Ethik ... 91
2.7.1 Das Subjekt ... 91
2.7.2 Das soziale Subjekt ... 94
2.7.3 Die Qualität der Handlung ... 96
2.7.4 Konsequentialismus ... 97
2.7.5 Situation oder Kontext ... 99
2.7.6 Der Andere ... 103
2.8 Probleme des erweiterten Folgenprinzips ... 105
2.9 Zusammenfassung: Wie können die einzelnen Hinsichten auf das Thema der Ethik integriert werden? ... 105

3. Elemente der Grundlegung einer Identitätsethik: Vernunft, Wille oder Gefühl ... 107
3.1 Was bedeutet ›Vernunft‹? ... 107
3.2 Was bedeutet ›Universalisierung‹? ... 109
3.3 Metaethik und Ethik –Versuche der Klassifikation ... 111
3.3.1 Normenbegründung oder Normenbeschreibung? ... 111
3.3.2 Weitere metaethische Theorien ... 116
3.3.2.1 Ethischer Naturalismus als Gegenposition zum Nonnaturalismus ... 116
3.3.2.2 Subjektivismus oder Objektivismus ... 119
3.3.3 Deontologischer und teleologischer Ansatz ... 122
3.3.4 Der Andere in der Wahrnehmung durch die Vernunft oder das Gefühl ... 126
3.3.5 Der Utilitarismus – eine Auseinandersetzung mit ihm ... 127
3.4 Tun und Lassen ... 135
3.5 Die Ausgestaltung der Vernunft in der Ethik ... 136

3.5.1 Was kennzeichnet die Vernunft – vor allem angesichts der Aufgaben der Ethik? ... 136
3.5.2 Das Naturrecht ... 137
3.6 Die Vernunft in der Geschichte ... 151
3.6.1 Kants Verständnis der Vernunft angesichts der Geschichte ... 151
3.6.2 Die Weltgeschichte: Theodizee eines vernünftigen Gottes? ... 156
3.7 Die verdrängte Eschatologie ... 161
3.8 Die Ethik in der Krise der Moderne ... 165
3.9 Noch einmal: Vernunft, Wille, Gefühl ... 168

4. Biblisch-theologische Grundlagen der Ethik ... 171
4.1 Zum weiteren Gang der Überlegungen ... 171
4.2 Kann es eine biblische Begründung von Normen im strengen Sinn geben? ... 172
4.2.1 Biblische Hinweise zur Normengenese und Normendurchsetzung ... 172
4.2.2 Die Bedeutung der Gotteserkenntnis ... 173
4.3 Biblische Normen? ... 177
4.4 Das Liebesgebot ... 183
4.5 Geschichtliche Aspekte der Universalisierung ... 188
4.5.1 Das Christentum – partikularen Ursprungs oder auf ethische Universalität angelegt? ... 188
4.5.2 Der universale Anspruch der ethischen Weisung des Liebesgebots ... 196
4.6 Biblische Perspektiven einer christlichen Ethik ... 198
4.6.1 Nicht Deduktion, sondern kritisch-kommunikative Stellungnahme ... 198
4.6.2 Die Bedeutung des Glaubens für die Ethik ... 199
4.7 Das Gebot Gottes ... 204
4.8 Ein Vorblick auf das Thema der Menschlichkeit ... 210
4.9 Das Teleologieproblem – ein zusammenfassender Hinweis auf die theologische Aufgabe in der Ethik ... 212
4.10 Zusammenfassung des vierten Kapitels ... 215

5. Die Begründung christlicher Ethik in einer theologisch angeleiteten Anthropologie ... 217
5.1 Die wichtigsten Fragestellungen ... 217
5.2 Besondere Fragestellungen im Begründungsdiskurs christlicher Ethik ... 221

5.3 Unterschiedliche Hinsichten der Anthropologie 223
5.4 Ein Exkurs: Versuche, das Subjekt überhaupt aufzuheben 226
5.5 Das Humanum – Grundlage der Ethik? 232
5.5.1 Die Integration menschlichen Daseins 232
5.5.2 Das Ziel der Einheit im Lebensvollzugs 235
5.5.3 Personsein 237
5.5.4 Der Wille 239

6. Biblisch orientierte Ethik und ›gutes Leben‹ 243
6.1 Das ›gute Leben‹ 243
6.2 Die Autonomie im guten bzw. gelingenden Leben 251
6.3 Menschenrechte 256
6.4 Zusammenfassung 262

7. Der Mensch und seine Zeit 263
7.1 Eine theologisch bestimmte Anthropologie als Ausgangspunkt der Ethik 264
7.2 Der Mensch im Zentrum einer theologischen Ethik? 264
7.2.1 Einleitende Bemerkungen 264
7.2.2 Gefahren und Missverständnisse eines anthropologischen Ansatzes 265
7.2.3 Exkurs: Der Vorwurf der Anthropozentrik 267
7.2.4 Fundamentale Entwürfe des Menschseins in der Welt und in der Geschichte – die Erhaltung und Gestaltung des menschlichen Lebens 268
7.3 Der konkrete Mensch: der Nächste 272
7.4 Spuren der Freiheit im Widerspruch 277
7.5 Die eschatologische Bestimmung der menschlichen Lebenswirklichkeit 283
7.5.1 Selbsterkenntnis, nicht Definition des Menschen 283
7.5.2 Eschatologische Entwürfe und ihre Bedeutung für die Ethik 284
7.5.3 »Optimismus in den Grenzen der gefallenen Welt« 291
7.6 Das Böse 292
7.6.1 Gut und Böse sind nicht in der Balance 292
7.6.2 Gibt es eine Gesamtbilanz des Guten und des Bösen? 293
7.6.3 Die Epigenese des Bösen 296
7.6.4 Das Böse ist nicht ohne die Sünde zu verstehen 298
7.6.5 Zusammenfassung: Ein Rückblick auf die Rolle der Eschatologie 299

8. Identitätsethik ... 303
8.1 Das Recht einer christlichen Ethik ... 303
8.2 Ein Identitätsethos vor biblischem Hintergrund ... 305
8.3 Die biblische Grundlage einer Identitätsethik und die Bedeutung des Glaubens für die Ethik ... 309
8.4 Ein von der biblischen Verkündigung ausgehender Ethosprozess 311
8.5 Das Liebesgebot in geschichtlicher Rezeption – die Ausrichtung auf gelingendes Leben ... 313
8.6 Richtlinien eines gelingenden Lebens in einer biblisch orientierten christlichen Ethik ... 315
8.7 Eine Rehabilitierung der Tugendethik ... 322
8.7.1 Tugendethik als Identitätsethik ... 322
8.7.2 Tugenden – einst und heute ... 323
8.7.3 Christliche ›Tugenden‹? ... 331

9. Eschatologie und Sozialethik ... 335
9.1 Die Bedeutung eschatologischer Konzepte ... 335
9.2 Die gemeinschaftliche und die gesellschaftliche Wirklichkeit der neuen Existenz ... 340
9.3 Das Thema der Eigengesetzlichkeit ... 342
9.4 Rechtfertigung durch Gott – Kritik der säkularen Eschatologie und der ihr folgenden Skepsis ... 343
9.5 Abschließende Überlegungen zum Verhältnis von Eschatologie und Ethik ... 346

10. Das theologische Profil einer christlichen Identitätsethik ... 351
10.1 Rückblick und Vorblick ... 351
10.2 Eine Ethik der Geschöpflichkeit ... 354
10.3 ›Natur‹ – normativ verstanden? ... 356
10.4 Ein Rückblick: Das Naturrecht im Zusammenhang der ›Schöpfung‹ ... 362
10.5 Schöpfungsethik ... 364
10.6 Ethik aus der Versöhnung ... 369
10.6.1 Versöhnung und Sünde – ihre Bedeutung für die Ethik ... 369
10.6.2 Sünde und Opfer ... 374
10.6.3 Gesetz und Evangelium, Gesetz und Bund ... 376
10.6.4 Das Gesetz der Freiheit ... 381
10.7 Theologische Ethik, bezogen auf die Erlösung ... 383
10.7.1 Eschatologische Perspektiven im Lebensvollzug ... 383

10.7.2 Die Freiheit im Gewissen 388
10.7.3 Das Gebet als Ausdruck biblischer Anthropologie in ethischer Absicht 396
10.7.4 Zusammenfassung 400

11. Die Sozialethik 403
11.1 Ist die Sozialethik eine eigenständige Disziplin? 403
11.2 Ethik in Systemen und Ethik in Nahbeziehungen – ein Vergleich, ausgehend vom biblischen Liebesgebot und der mit ihm gesetzten spezifischen Reziprozität 413
11.2.1 Liebesgebot und Goldene Regel in veränderter Fragestellung 413
11.2.2 Liebe und Gerechtigkeit 415
11.2.3 Solidarität 423
11.3 Theorien über den Sinn von Gesellschaften 425
11.4 Sozialethik und Gerechtigkeit in biblischer und theologischer Perspektive 428
11.5 Die Wahrnehmung der sozialen Wirklichkeit und eine theologische Perspektive – zugleich ein Hinweis auf den Ansatz politischer Ethik 434
11.5.1 Sozialethik und Gesellschaft 434
11.5.2 Soziale Systeme 440
11.5.3 Institutionen 443
11.6 Die Verbindung von Personal- und Sozialethik – Das Problem der Mentalitäten 448

12. Ethik und Glaube 455

Statt eines Literaturverzeichnisses: Hinweise 469
Personenregister 472
Sachregister 479
Register der Bibelstellen 491

Vorwort

Der folgende Versuch, das Thema einer evangelischen Ethik wiederzugewinnen, hat vor 16 Jahren am Center of Theological Inquiry (CTI) in Princeton seinen Anfang genommen. Dem CTI sei für eine Fülle von Anregungen gedankt. Der Text ist durch mehrere Stadien einer Neuformulierung gegangen. Der Verfasser wollte sich mit ihm von den mehr oder minder als Pflicht festgelegten Inhalten akademischer Lehre und ihrem oft nur beschränkten Zugang zu gegenwartsbezogenen Fragestellungen ablösen; er sah sich auch durch die Entwicklung in den Kirchen dazu gezwungen. Eine wichtige These auf den folgenden Seiten hält fest, dass nicht Kataloge von Normen die Ethik bestimmen, sondern deren Zusammenhang in verantwortlich wahrgenommener und sozialhermeneutisch interpretierter Wirklichkeit. Aber gerade diese bricht der Ethik im gegenwärtigen Protestantismus zunehmend weg. Das könnten folgende Andeutungen feststellen:

- Der vom Verfasser überaus geschätzte Dietrich Bonhoeffer ging von der *Wirklichkeit Christi* in der Gemeinde aus; aber diese wird kaum noch sichtbar, wenn das Personal der Kirchen angesichts finanzieller Krisen vor allem um alte und neue Stellen kämpft und dessen Tätigkeit mancherorts kaum noch erlaubt, Fernerstehenden auf der Suche nach Orientierung geistlich gehaltvolle und die Gegenwart erschließende Predigten zu empfehlen. Viele Christen können die generelle Situation des Christentums in modernen (oder postmodernen?) Gesellschaften nicht mehr verbindlich deuten. Verantwortung verliert dann ihren Grund.
- Ein weiterer theologischer Ansatz, der das Ereigniswerden des *Wortes Gottes* zugrunde legt, scheint sich häufig in einen Moralismus mit jäh wechselnden Themen aufgelöst zu haben, ohne dass die Frage gestellt würde, wie wir zur Veränderung unserer Situation und vor allem zu einem humanen Universalismus frei werden.
- Im anderen theologischen Lager wird ungebrochen die Überzeugung von einer zwar kritisch gemeinten, aber im Grund doch nur affirmativen Symbiose von *Protestantismus und Kultur* vertreten und der Bruch der neueren Geschichte vor allem durch die moralischen Katastrophen der Weltkriege verdrängt, während ein primitiver Hedonismus inmitten von einseitigem Überfluss manche Widersprüche in der Gesellschaft zudeckt.

Deshalb geht der Verfasser im Folgenden mit einer gewissen Skepsis ans Werk, die nicht nur den Zustand der Kirchen, sondern auch der Theologie und ihrer

Ethik betrifft; diese Skepsis kann auch auf das Thema der Vernunft übergreifen. Denn das von vielen Philosophen in der Ethik verfolgte Projekt der Universalisierung stößt auf Widerstände in Kulturalismen wie einem Asianismus oder einer von der Scharia eingeengten Interpretation der Menschenrechte. Im Folgenden wird das Argument aufgestellt, dass alle, die Menschenrechte als *Rechte* beanspruchen, *moralisch* zur Anerkennung reziproker Ansprüche verpflichtet sein sollten. Der Glaube könnte eine Orientierung anbieten, wenn er nicht nur als Existential verstanden wird, sondern dort eintritt, wo die Teleologie der Wirklichkeit menschlichen Lebens in der Welt – und vielleicht auch über sie hinaus – verblasst ist. Dann darf er aber nicht als ein willkürliches psychologisches Moment neben einer rational wahrgenommenen empirischen Welt sein, eine Anschauung, die nur von der Bejahung oder Verneinung des jeweiligen Subjekts abhängt. Sein Anspruch soll sich auf die Grundlegung normativ geleiteter Erkenntnis sowohl besonderer als auch genereller Art beziehen. Deswegen darf er nicht religiöser Willkür nachgeben.

Die langjährige Arbeit an den folgenden Seiten hat manche Unterstützung erfahren, solange der Verfasser noch Mitarbeiter hatte, mit denen er gern diskutierte und die ihm wichtige Fragen stellten. Ausdrücklich seien genannt: Melanie Kreiter, die um die Inhalte und angemessene Formulierungen bemüht war, Frau Anneliese Kaufhold, die erste Entwürfe überaus zuverlässig in den Computer einstellte, sowie Valentin Kwaschik und Jonathan Silaschi als Korrektoren. Ihnen gilt ein besonderer Dank – ebenso wie Herrn Diedrich Steen sowie Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Gütersloher Verlagshauses, deren Mühe zu einem ansehnlichen Ergebnis geführt hat. Schließlich sei meiner Frau nachdrücklich gedankt; sie hat mich jahrelang bis spät in die Nacht am Schreibtisch gesehen und immer wieder an anderer Stelle im Hause vermisst. Ihrer Geduld habe ich viel zu verdanken.

Dortmund, im März 2013 *Christofer Frey*

1. Einleitung

1.1 Vorblick

Die Ethik ist nicht Moral oder Sittlichkeit, sondern Reflexion auf einer Ebene oberhalb beider; diese Ebene könnte auch mit den Grundlagen identifiziert werden, die vielleicht im Sinne Kants als ›transzendental‹ aufgefasst werden kann.[1] Damit wird das »Gute« vielleicht nur scheinbar zum wichtigsten Thema, an dem niemand vorbeigehen kann. Während die Umstände und Meinungen in den Lebenswelten oft suggerieren, das Gute sei evident und werde von nahezu jeder Person anerkannt, kommen in der ethischen Reflexion schnell Zweifel auf.[2] Ist das Gute an Bedürfnisse gebunden oder an Gefühle der Wertschätzung, liegt es in guten Dingen oder wird es womöglich auf unterschiedlichen Ebenen festgelegt? Kritischen Denkern der Gegenwart scheint oft nur einzuleuchten, dass es weder mit Gott noch mit der Religion, hingegen mit der Vernunft zu tun habe.[3] Aber diese ist ebenso vieldeutig wie das Gute. Sollte die evangelische Ethik deshalb einen eigenen Weg verfolgen, statt von vornherein die Richtung zur universalen Sittlichkeit einzuschlagen und die sie begleitenden ethischen Reflexion aufzunehmen? Wie könnte dann der Anfang gelingen?

1.2 Aufgaben der Ethik als eines Prozesses der Reflexion

1.2.1 Ohne Fragestellung kein Zugang zur ethischen Reflexion

Am Anfang jeder Reflexion – sei es im Alltag oder in der Wissenschaft – muss eine *Fragestellung* stehen. Selbstverständlich kann man über dieses oder jenes

1. ›Transzendental‹ hat seit Kant wenig mit einer ›Transzendenz‹ in eine andere Welt zu tun, sondern sucht nach Voraussetzungen (der Erkenntnis), die niemand bestreiten kann, weil sie allem Weiteren zugrunde liegen. Vgl. Thomas Rentsch: Die Konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie, Frankfurt a. M. 1990. Liegen diese in der Erfahrung – was auch immer diese sei – oder in der Sprache des leibhaft existierenden Menschen? Im alltäglichen Sprachverständnis sucht Karl-Otto Apel seinen transzendentalen Ansatz; allerdings klammert dieser Ansatz die Erfahrung der Geschichte aus, was bereits Hegel am transzendentalen Idealismus bemängelte. Wegen der Bedeutung der *Geschichte* wird sich das Christentum dafür interessieren, wie sich in ihr eine den Wandel übergreifende Grundlage zeigen kann. Sie darf allerding die dialektische Frage nach dem Sinn einer oft so dunklen Geschichte nicht übergehen.
2. Wie eng die Frage nach dem Guten beantwortet wird, zeigt sich am prominentesten Werk gegenwärtiger Medizinethik: Tom L. Beauchamp, James F. Childress: Principles of Biomedical Ethics. 6. Aufl., Oxford 2008.
3. Der Appell an die Vernunft müsste sich allerdings mit Schopenhauer und Nietzsche auseinandersetzen.

unverbindlich oder beliebig reden und schreiben; aber die Ethik – als Reflexion über gelebtes Ethos und über etablierte oder zu entfaltende Moral – soll auch intellektuell verantwortet werden. Der hier vorgelegte Versuch, sich über die Ethik zu orientieren, soll deshalb mit einer bestimmten Frage ansetzen: *Hat die evangelische Ethik nach dem Abschluss eines auch theologisch ebenso so beachtlichen wie kontroversen Jahrhunderts noch eine eigene Aufgabe* oder sollte sie dem Trend zu einer allgemeinen, vernünftigen Ethik – am besten ohne Metaphysik – folgen und damit die neuerdings doch wieder bezweifelte Säkularisierung bestätigen?[4] Die Theologie des vergangenen Jahrhunderts bejahte in der Regel die Weltlichkeit protestantischen Engagements, aber diese Orientierung und die anscheinend ziellose Dynamik libertärer Positionen hat in manchen Kirchen eine trotzige, oft zum Fundamentalismus neigende Reaktion bewirkt: Die klassischen europäischen und nordamerikanischen Kirchen stagnieren oder schrumpfen, fundamentalistische und pfingstliche Gruppen wachsen. Es scheint, als sei eine rational bestimmte Welt nicht ohne die Beheimatung im Irrationalen zu ertragen. Von einem ungebrochenen Fortschritt und seiner Bejahung kann meist nicht mehr die Rede sein.

Dieser verwickelte Zusammenhang kann nicht ohne eine bestimmte Perspektive erschlossen und verantwortet werden; diese aber profiliert sich an den besonderen Herausforderungen der jeweiligen Zeit. Das wichtigste Thema der Diskurse um die Jahrtausendwende fand sich in der Bioethik, nach ihr in der Wirtschaftsethik; die erste scheint gegenwärtig ihr Interesse von den Anfängen und vom Ende des Lebens auf die Gehirnforschung zu verlagern und damit wieder einmal die Frage nach dem freien Willen als Willkürwillen zu stellen, der nach Meinung vieler als Voraussetzung aller Ethik zu gelten hat.[5] Kontroversen um bioethische Themen ziehen nicht nur unterschiedliche Auffassungen von der Reichweite des Postulats der Menschenwürde nach sich, sondern verlangen auch eine weltweite Ethik, die meist den Anspruch der alten naturrechtlichen Ethik wiederholen möchte, ohne deren Berufung auf überzeitliche Grundlagen einzulösen; denn die ›*Natur*‹ des Menschen kennt eine *Geschichte*, weshalb sie sich immer nur im Kontrast zur *Kultur,* aber nicht abseits von ihr bestimmen lässt. Zwischen der religiösen oder der vernünftigen Allgemeinheit eines Naturrechts und einem ethnologisch oder multikulturell bedingten Re-

4. Vgl. Günther Patzig: Ethik ohne Metaphysik. 2. Aufl., Göttingen 1983.
5. Aus der Fülle der Monographien und Traktate sei genannt: Gerhard Roth: Persönlichkeit, Entscheidung und Verhalten. Warum es so schwierig ist, sich und andere zu ändern. Stuttgart 2007.

lativismus[6] steht die Anfrage an Religionen, Traditionen und auch neuzeitliche Diskurse, ob sie die partikulare Entstehungsgeschichte ihrer Normen und Werte hinter sich lassen und eine *Menschheitsperspektive* gewinnen können. Damit sind die Fragen der Wirtschaftsethik bereits erreicht, denn der Nationalstaat oder der Wirtschaftsraum und die Globalisierung stehen im Konflikt. Die Menschheitsperspektive kann sowohl durch einen Inklusivismus – etwa in der islamischen Fassung: alle Menschen seien letztlich zu ›umma‹ bestimmt – oder durch Selbstüberschreitung partikularer Gesichtspunkte zur Geltung kommen.

In dieser Lage muss sich die evangelische Ethik noch einmal neu auf weltbezogene Diskurse einstellen und das scheinbar feste Gehäuse so genannter biblischer Begründungen und ihnen nachfolgender Traditionen aufbrechen, um alte Tugenden und Stärken neu zu bewähren und auch um ihr Selbstgespräch zu beenden, soweit es allein der eigenen Legitimation dient. Der so häufig am Beginn ethischer Überlegungen angemahnte besondere protestantische Beitrag sollte nicht von vornherein feststehen – wenigstens nicht in der Theorie; aber die Überzeugungen müssen stärker als Hypothesen und lebendiger und flexibler als allgemeine Notwendigkeiten sein. Solche Diskurse werden sich zunächst an allgemeinen und heute oft weltweit aufgeworfenen Fragestellungen orientieren:

Vor allem nichteuropäische Philosophien werden heute gern in der Form von zusammengestellten Lehrtopoi und utilitaristische Ethik-Projekte sogar ›dogmatisch‹ – im Sinne der ›dogmata‹, der Meinungen von Schiedspersonen – vorgetragen; Letztere berufen sich einfach auf das Gute des ›Jedermann‹, also des Repräsentanten eines unterstellten Alltagsethos, und nicht nur ihre Vertreter raten, man solle bei den ersten Schritten seiner Intuition folgen.[7] Auf den ersten Schritt solcher Projekte folgt dann ein weiterer, der die Universalisierung sucht, aber oft nur die Partikularität des Ursprungs verlängert, weil sich Religionen und Weltanschauungen vielfach nicht selbst überschreiten können.

6. Als Beispiel einer Gegenposition: Martha C. Nussbaum: Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus. In: M. Brumlik/H. Brunkhorst (Hg.): Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1993, S. 353–361.
7. Der Intuitionismus beruft sich vor allem auf Francis Hutcheson (Eine Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend. Über moralisch Gutes und Schlechtes, Hamburg 1986). Als wichtiger Vertreter dieser Weise der Herleitung der Moral gilt Henry Sidgwick (The Methods of Ethics. London 1907). Zum Intuitionismus allgemein: Peter F. Strawson: Der ethische Intuitionismus. In: G. Grewendorf/G. Meggle (Hg.): Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik. Frankfurt a. M. 1974, S. 100–115.

1.2.2 Was bedeutet ›Vernunft‹ in der Ethik – Ein erster Hinweis

Was bedeutet in diesem Rahmen die Berufung auf die *Vernunft*, die trotz kommunitaristischer Bedenken[8] und trotz eines offenbar schon gebrochenen Trends zum multikulturell begründeten Relativismus universale Gesichtspunkte vertreten will oder soll? Vor einigen Jahrzehnten beriefen sich Vertreter der moralischen Vernunft auf den ›moral point of view‹[9], also auf einen neutralen Schiedsrichter des Ethos, der dazu anhielt, Interessen zu relativieren oder sogar auszuschalten. Da aber die jeweiligen Interessen stärker schienen, musste die Diskursgemeinschaft eintreten und Interessen abgleichen; sie wurde meist nicht transzendental, sondern eher empirisch und regulativ aufgefasst[10] und suchte manchmal jenseits konkreter Interessen ein ›Vernunftinteresse‹.[11] Aber die Teilnehmer eines Diskurses sind leibhafte Wesen, die einen sozialen Raum beanspruchen und jeweils durch Sozialisationsprozesse gegangen sind; sie müssen über etwas reden, sie kennen Gegenstände, auf die ihre Interessen gerichtet sind, und sie sollen – von einer übergeordneten Ebene herkommend – diese Interessen gewichten und ihre Legitimität begründen können. Ohne die Voraussetzung einer gewissen Verpflichtung und ein Mindestmaß an Vertrauen in Begründungen gelingt kein Diskurs. Gibt es deshalb ein Interesse an der Vernunft selbst? Das so genannte *Vernunftinteresse* hat in der neueren philosophischen Diskussion eher eine ephemere Rolle gespielt; es sollte entweder innerhalb der Diskurse regulativ oder über ihnen schiedsrichterlich walten. Deshalb hat die *Hermeneutik* in der Ethik eine wichtige Aufgabe: Interessen werden immer kulturell kodiert und interpretiert; sie werden unter Bedingun-

8. Zum Kommunitarismus: Walter Reese-Schäfer: Was ist Kommunitarismus? Frankfurt a. M. 1994.
9. Vgl. Kurt Baier: The Moral Point of View. New York 1965.
10. Über den Status der Diskursethik sagt Habermas nur Ungenaues, während Apel – wohl ihr erster Befürworter – transzendentale Motive gelten lässt, indem er Setzungen a priori einführt. »Leistungen des transzendentalen Subjekts haben ihre Basis in der Naturgeschichte der Menschengattung.« Vgl. Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse. In: H. Albert/E. Topitsch (Hg.): Werturteilsstreit. Darmstadt 1971, S. 346.
11. Vgl. Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: AA (Akademie-Ausgabe) 4, S. 459: »Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein gnugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn sie aber den Willen nur vermittelst eines anderen Objects des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besonderen Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung, und da Vernunft für sich allein weder Objecte des Willens, noch ein besonderes ihm zu Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so würde das letztere Interesse nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse sein. Das logische Interesse der Vernunft (ihre Einsichten zu befördern) ist niemals unmittelbar, sondern setzt Absichten ihres Gebrauchs voraus.«

gen möglicher Anerkennung vorgetragen und in einem bestimmten gesellschaftlichen Rahmen artikuliert, der die eigenen moralischen Forderungen und jene der Mitmenschen intersubjektiv zu begründen hilft.

Die Diskursethik scheint häufig zu einer bloßen Formel verkommen, zum einen, weil einer ihrer Förderer, Karl-Otto Apel, das von ihm selbst vorgetragene Leibapriori menschlicher Erkenntnis[12] vielleicht doch nicht in dem Maße konstitutiv für Vernunftsubjekte verstand, wie er es konsequenterweise hätte tun müssen, und zum andern, weil die Menschenwürde von nicht diskursfähigen Menschen vielleicht nicht genügend Berücksichtigung fand.

Eine Einschränkung der Diskursethik hat Jürgen Habermas zugestanden, als er Gesichtspunkte der Gattungsethik wieder aufnahm und den Embryo zum Gegenstand ethischer Reflexion machte; dieser kann nicht als Vertreter seiner Interessen im regulativen Diskurs verstanden werden, es sei denn, seine Zukunft als Erwachsener würde mitgedacht und von Anderen berücksichtigt.[13] Habermas ist deshalb auf die Instanz der ›Gattung‹ zurückgegangen und hat sie zum Ausgangspunkt von normativen Erwägungen gemacht, wobei er der Tradition der sonst von ihm zurückgewiesenen Metaphysik nahekommt.[14] Die Diskursethik ist also deutlich an ihre Grenzen gestoßen.

Sollen nach diesen und anderen nicht immer überzeugenden Versuchen die Möglichkeiten der *Vernunft* in der praktischen Philosophie und deren Rolle in der evangelischen Ethik bestimmt werden, so begegnet diese Aufgabe zuerst dem kaum zu lösenden Problem, ihr eine Metaposition im Streit der Interessen zuzuerkennen. Die Ethik des Protestantismus scheint sich oft mit der Rolle zu begnügen, die in Traditionen und in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen niedergeschlagenen Diskurse zu ›dekonstruieren‹ und auf diese Weise zu helfen, jene Macht, die Diskurse unterschwellig steuern könnte, aufzudecken.[15]

Noch viel schwieriger wird es, der Ethik eine Metaposition zu sichern, wenn sie selbst den Bezug zur Lebenswelt verliert. Ein Beispiel mag dies verdeutlichen: Die Würde als Postulat der Vernunft scheint ungreifbar zu werden, wenn die auf Kant zurückgeführte Unterscheidung von ›Würde‹ und ›Wert‹ (im Sinne des ›Preises‹) nach Art einer sozialontologischen Differenz vorgetragen wird, was in jüngerer Zeit häufig und unbedacht geschah, obwohl Kants Aussage etwas anderes meint:

12. Vgl. Karl Otto Apel: Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre. In: Philosophische Anthropologie. 2. Teil. Stuttgart 1974, S 264–288 (Neue Anthropologie 7).
13. Vgl. J. Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur. Frankfurt a. M. 2001.
14. Denn die »Gattung« ist hier kein empirischer Klassifikationsbegriff mehr.
15. Jacques Derrida: La voix et le phénomène. Paris 1967.

> »Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.«[16]

Die Würde soll prinzipiell gelten und vor allem von der empirisch wahrzunehmenden Realität unabhängig sein, der Wert könnte heute jedoch unter dem Diktat der Preisbildung in der Warenwelt stehen. Würde begründete sich in der kriterienlosen Zuerkennung eines Status, der keinem Menschen genommen werden kann; der Wert beruhte auf einem gewissen Gleichgewicht von subjektiver Wertschätzung und objektivem Wert. Weil heute mit dem Postulat eines ›Werts‹ oft ein irritierter Seitenblick auf eine von Leistung und Konsum bestimmte Gesellschaft verbunden ist, muss Kants Gegenüberstellung noch einmal und damit genauer gelesen werden. Was fällt nach Kant unter den so verdächtigen Wert? Seine Antwort ist erstaunlich: Die ästhetische Wertschätzung eines schönen Objekts ebenso wie die Freude am Gelingen und vielleicht sogar die Lust am Spiel – alles, was nach Kant einen ›Affektionspreis‹ erzielt.

> »Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis; Witz, lebhafte Einbildungskraft und Launen einen Affektionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen innern Wert.«[17]

Nur der innere Wert ohne die relativierende Affektion bestimmt nach Kant die Würde; zusammen mit den Emotionen wird aber auch die leibhafte Verfassung des Menschen aus dem Begründungsgang der Würde ausgeschlossen. Dann läge es nahe, den Embryonen die Würde scheinbar beliebig zu- und abzusprechen, weil sie noch keine den Willen kontrollierende Vernunft beweisen und als körperliche Wesen noch kein reflexives Leibverhältnis aufweisen, wie es vernünftig-moralischen Wesen ansteht. Die Würde – dem Wert gegenübergestellt – hängt in der Luft, der dünnen Luft einer reinen praktischen Vernunft, die aber nicht ontologisch, sondern nur um ihrer Reflexivität willen von der empirischen Sphäre unterschieden werden sollte; denn wir können diese reine Vernunft in einem eigenen Reiche jenseits jeglicher Erfahrung nicht erkennen. Die vernünftige Selbstbindung der Menschen kann – wenn überhaupt – nie-

16. I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS). In: AA 4, S. 434.
17. Ebd., S. 434.

mals ohne die bis in die Emotionalität hineinreichende Wertschätzung zum Tragen kommen. Über deren argumentativen Wert gilt es jedoch zu streiten.

Daraus sind in aller Vorläufigkeit bereits drei vorsichtige Schlüsse zu ziehen:

1. Die praktische Vernunft[18] ist immer mit individuellen und sozialen Lebensumständen in aller ihrer Widersprüchlichkeit verbunden.

2. Das ›Gute‹ erstreckt sich über viele Schichten von Lebenserfahrungen – vom Genuss bis zur reflektierten Handlung, zur ästhetischen Wahrnehmung und anderem mehr; aber diese Gesichtspunkte sind nicht im gleichen Maße geeignet, Argumente zu stützen, wenn um das Gute gestritten werden soll. Auch manche überzeugten Utilitaristen oder Anhänger einer am Empirischen orientierten Ethik wissen verschiedene Arten von ›Gutem‹ zu unterscheiden.[19] Jedoch lässt sich das Gute schlechthin im reinen vernünftigen Willen nicht absichern.[20]

Deshalb wird die reflektierte Bestimmung des ›Guten‹ zu einem der wichtigsten Themen der folgenden Kapitel werden; sie setzen sich mit vielen verschwimmenden Formeln und Definitionsversuchen auseinander – was der folgende Exkurs nur andeuten kann.

1.2.3 Das Gute und die Vernunft – Ein Exkurs

Die Frage des Guten wird heute oft vom Utilitarismus ausgehend diskutiert. Dieser Ansatz gewinnt seine Bedeutung in der Nachbarschaft einer empirischen Einstellung zur Welt; er kann allerdings nicht allein einen Anspruch auf die Vernunft erheben; denn das Gute ist mehrdeutig; somit wird auch die prakti-

18. ›Praktisch‹ hat hier – wie im Folgenden – die starke philosophische Bedeutung des moralischen Selbstverhältnisses und der moralisch aufgeladenen Beziehung zu Anderen.
19. Die empiristisch-utilitaristische Ethik heute kann der Differenzierung des Guten nicht ausweichen; das zeigt zum Beispiel Dieter Birnbacher: Tun und Unterlassen. Stuttgart 1995, S. 175; er unterscheidet mit Bernard Gert 1. moralische Regeln, 2. moralische Ideale, 3. utilitaristische Ideale. Die erste Position verbiete, bestimmte Übel zuzufügen, während die zweite gebiete, bestimmte Übel zu verhindern. Moralische Regeln hätten Vorrang vor moralischen Idealen. Die Ethik müsste deshalb zuerst auf Verhinderung von Nicht-Gutem orientiert sein, aber eine intuitive Erkenntnis des Guten wird dabei doch wohl vorausgesetzt.
20. I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: AA 4, S. 93: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.«

sche Vernunft mehrdeutig. ›Gut‹ ist, was dem individuellen Leben dient und dessen Bedürfnisse erfüllt, sagte der ursprüngliche Utilitarismus – aber er hätte anfügen müssen: sofern das vorgesehene Leben überhaupt als ›gut‹ anzusehen ist.[21]

Denn Jeremy Bentham schrieb in seiner Grundlegung des Utilitarismus:

»Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure,
Such marks in pleasures and in pains endure.
Such pleasures seek, if private be the end;
If it be public, wide let them extend.
Such pains avoid, whichever be thy view;
If pains must come, let them extend to few.«[22]

Aber John Stuart Mill, ein Utilitarist der zweiten Generation, entgegnete dieser einlinigen Theorie des Guten mit einem alten polemischen Topos: »Es ist besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufrieden gestelltes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr.«[23]

Im Widerspruch dazu könnte ein weiterer Definitionsversuch feststellen, ›gut‹ sei, was nicht nur im moralischen Gefühl geschätzt werde, sondern auch in der Lage sei, vor dem Hintergrund mehr als nur subjektiver Wertvorstellungen die Bedürfnisse kritisch zu sichten.

Dieser Weg scheint einen Übergang von der notwendigen prärationalen Wertschätzung zu objektiveren Urteilen vorzusehen, die mit gesellschaftlichen Handlungsmustern verbunden sind oder sie auch kritisieren: »Had we never asked questions extra-rationally, we should never have come to ask them rationally.«[24] Oder: »…if one is to reason about social practices, the only occasions on which one can discuss the question which of the two practices is the better are those on which they are genuine alternatives: when it would be practicable to change from one to the other within one society.«[25]

Schließlich findet sich auch ein Definitionsversuch, der eher vermitteln möchte: ›Gut‹ sei nicht das einzelne Gut auf der Skala der Präferenzen eines Menschen, sondern was diese Vielfalt an Gütern in der jeweiligen Situation

21. Das ›gute Leben‹ ist immer wieder zum Thema geworden, z. B. bei Otfried Höffe: Lebenskunst und Moral. Oder: Macht Tugend glücklich? München 2007.
22. Zitiert nach: W. T. Jones, Frederick Sontag usw. (Hg.): Approaches to Ethics. New York usw. 1962, S. 273.
23. John Stuart Mill: Der Utilitarismus. Stuttgart 1976, S. 18.
24. Stephen E. Toulmin, An Examination of the Place of Reason in Ethics. Cambridge 1958, S. 211f.
25. Ebd., S. 153.

und vor allem im Lauf eines Lebens integriere. Nur müsste diesem Gut dann ein Ideal des guten bzw. integrativen Lebens vorausgeschickt werden, welches das eigentlich Gute darstellt:

»The self, the place where we live, is a place of illusion. Goodness is connected with the attempt to see the unself, to see and to respond to the real world in the light of a virtuous consciousness.«[26] Somit wäre das Gute etwas Transzendentes, der Focus der ›attention‹, die gerade diese Art einer Überlegung steuert.[27]

Dem werden spätere Überlegungen entgegnen, dass die individuelle Festlegung des Guten nicht nur von einer die Interessen des Ichs überschreitenden Bewertung abhängt, sondern sich in der Perspektive des Anderen erschließt: ›Gut‹ ist, was mit dem Mitmenschen zusammen als das wahre Gute entdeckt wird, oft sogar in der Korrektur der eigenen Wünsche. Jedoch können beide Seiten – das Ich und der Andere – in einem Verblendungszusammenhang stehen; deshalb muss es eine Grenze der von Selbst- und Fremderfahrung geleiteten Bestimmung des Guten geben. Somit transzendiert es seine Festlegungen und könnte vielleicht auch auf das Geheimnis Gottes deuten.

Die ersten drei der hier nur kurz angerissenen Bestimmungsversuche enden zunächst ohne überzeugendes Ergebnis. Wo fände sich ein Gut, das die nach ihm Strebenden ein für alle Mal zufrieden stellte? Meinte jemand, ein Gut zu erlangen, so ließe sich doch immer noch etwas Besseres denken oder sogar dessen Ungenügen angesichts eines Ideals feststellen. Jede moralische Vergewisserung enthält auch die – in der Regel – verdeckte Frage, ob das ›Gute‹ denn wirklich ›gut‹ sei.[28] Weitere Probleme stellt die Bestimmung dessen, was in der Annahme des Guten ›moralisch‹ sei.[29] Diese Probleme könnten eine apologetische Theologie verleiten, eine biblische Ethik einzuführen. Aber sie käme an dieser Stelle zu früh, denn das Gute selbst ist in biblischen Aussagen problematisch; das soll im Folgenden angedeutet werden; ausführlich wird das Problem der Theologen unter den Ethikern später zur Sprache kommen.[30]

26. Iris Murdoch: The Sovereignty of Good. London 1970, S. 93.
27. Ebd., S. 69f.
28. Murdoch, ebd.
29. Vgl. die später verhandelte Fragestellung der Unterscheidung von Teleologie und Deontologie! Der vorhin erwähnte Philosoph Toulmin kann die Frage, warum etwas moralisch sei und warum man überhaupt moralisch handeln solle, unter die ›limiting questions‹ rechnen (s. Anm. 24: a.a.O., S. 205). Vgl. weitere Beiträge zu dieser Frage: Kurt Bayertz: Warum überhaupt moralisch sein? München 2004. Ders. (Hg.): Warum moralisch sein? Paderborn 2006.
30. S. u. 263ff., 303ff.

1.2.4 Die Aporie des Guten in biblischen Aussagen

Lässt man sich auf Zentralbegriffe der Ethik ein, so zeigt sich schnell, dass sie sich einer abschließenden Definition versperren. Mit ihnen umzugehen kann bedeuten, für sich selbst Konsequenzen zu suchen, weil mit dem Gehalt ethischer Kategorien Sinn und Ziel des eigenen Lebens in Frage stehen können. Bereits an dieser Stelle soll – spätere Aussagen vorwegnehmend – ein Blick auf biblische, im Christentum rezipierte, ethisch relevante Aussagen fallen, die ihrerseits die später aufgekommene Ethik-Theorie herausfordern können, obwohl sie ursprünglich gar nicht mit theoretischer Absicht vorgetragen wurden:

– Der biblische Gegensatz lautet nicht ›gut‹ auf der einen, ›schlecht‹ auf der anderen Seite, sondern ›gut‹ und ›*böse*‹, wobei das Böse nicht eine Degradation des Guten, sondern dessen eklatanten Widerspruch darstellt und sich oft in das Gute verkleidet.[31]
– Was ›gut‹ ist, kann nicht allein kognitiv erfasst werden; einen neutralen Beobachter, der es festsetzen könnte, gibt es nicht.[32] Ein *absoluter* Maßstab zur Feststellung des Guten ist Menschen nicht gegeben. Ein *Relativismus* wird wiederum durch den Anspruch des Nächsten abgewehrt, und die Erkenntnis des Nächsten kann mit der Erkenntnis Gottes verbunden sein.[33]
– Das ›Gute‹ lässt sich nur zugleich mit seiner kritisch-reflexiven Infragestellung verstehen. Denn das biblische Zeugnis kennt eine Art Dialektik des als ›gut‹ Angebotenen. Die Schlange, mythologische Chiffrierung gerade auch der Täuschung durch das scheinbar Gute, bietet selbstverständlich nicht das Böse, sondern scheinbar ein Gut schlechthin an, die souveräne sittliche Erkenntnis, wie Gott sie hat.[34]

31. Das Gute kann auch ein Indiz für den Verlust eines ursprünglichen Guts (der moralischen Naivität) sein, wie es Jes 7,14–16 zeigt: »Darum wird euch der Herr selbst ein Zeichen geben: Siehe, eine junge Frau ist schwanger und wird einen Sohn gebären, den wird sie nennen Immanuel. Butter und Honig wird er essen, bis er weiß, Böses zu verwerfen und Gutes zu erwählen.«
32. Die These des ›neutralen Beobachters‹ spielt in der modernen Ethik eine gewisse Rolle, sei es, dass mit ihr eine Position eines Gott zukommenden Überblicks gesucht wird (›God's eye view point‹), sei es, dass damit die über den Interessen stehende Vernunft abgebildet werden soll. Zum Ersteren: Kurt Baier: The Moral Point of View. Ithaca/NY 1958; zum Zweiten: John Rawls: Outline of a Decision Procedure for Ethics. In: Philosophical Review 60 (1951), S. 177–190.
33. Mk 10,17–18, v. a. V. 18: »…Jesus sprach zu ihm: Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein.«
34. Gen 3,4f.: »Da sprach die Schlange zur Frau: Ihr werdet keineswegs des Todes sterben, sondern Gott weiß: An dem Tage, da ihr davon esst, werden eure Augen aufgetan, und ihr werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.«

Biblischer Theologie zufolge ist Gott allein der ›Gute‹; er unterwirft sich nicht einem ethischen Argument, das höchstens zum Verweis auf ihn werden kann.[35] Wie er selbst, so ist auch das Gute schlechthin den Menschen entzogen; sie können nicht Andere in seinem Namen zum moralisch Guten nötigen, denn niemand wird gut durch Zwang. Mit diesen biblischen Einsichten wird die Kritik an ideologischen Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts pointiert vorweggenommen: Das Gute im Namen einer absoluten Einsicht greift den Mitmenschen in seiner Integrität an und kann sein Leben zerstören. Diese Einsicht richtet sich auch auf die Grundlage einer reinen praktischen Vernunft, die selbst bereits *transzendental* zu verstehen ist, aber die Lebenswelt und das leibliche Dasein nicht vernachlässigen kann.[36]

Der Begriff ›*transzendental*‹ bedarf einer Klärung: Als Modifikation des Begriffs des ›Transzendenten‹ gewinnt er in Kants Philosophie den Sinn des ausdrücklichen Rückbezugs auf die von vornherein gegebenen (d. h. apriorischen) Grundlagen jedes Erkenntnisaktes. Da das Transzendentale keinen eigenständigen ontologischen Bereich beschreibt, muss es in allen empirischen und lebensweltlichen Bezügen festgestellt werden können. Die auf Kant folgenden Philosophen haben das Transzendentale entweder als die Tiefenschicht des absoluten Subjekt-Objekts bestimmen wollen (Fichte)[37] oder es mit der aristotelischen Frage nach dem Seienden verwoben (Hegel). Dann entfaltet das Subjekt in seiner Substanzwerdung seine eigenen Voraussetzungen, und die Substanz gibt dem Subjekt Halt – in einer Geschichte, die das Wesen und das Sein der subjektiven wie der objektiven Vernunft hervorbringt.[38] Wie immer man

35. In dieser Problemlage verweisen vor allem angelsächsische Metaethiker auf Platons Dialog ›Eutyphron‹ und interpretieren eine Kernaussage so: Steht das Prinzip des Guten über Gott oder Gott über ihm? Die Bejahung der jeweils einen Seite und die Verneinug der anderen löst die Idee eines guten Gotts auf. Die aufgewiesene Zirkularität soll die Gottesidee in der Dämmerung einer universalen Skepsis vergehen lassen. Aber die Aussage sollte genauer – und nach Möglichkeit auch auf Griechisch – gelesen werden: »Ist etwas fromm [hosion, also religiös abgesondert], weil es von den Göttern geliebt wird, oder wird etwas von den Göttern geliebt, weil es fromm ist?« (Eutyphron 10d 5; 10c 9ff.). Die Mehrzahl der Götter kollidiert mit dem einen Frommen (Heiligen). Erst auf dieser Ebene kann von dem einen Gott und seiner Einheit mit dem Guten gesprochen werden.
36. 1 Kor 10,23–25: »Alles ist erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten. Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf. Niemand suche das Seine, sondern was dem andern dient. Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, das esst, und forscht nicht nach, damit ihr das Gewissen nicht beschwert.«
37. »Nun besteht aber laut aller unserer Erörterungen und des klaren Augenscheines das Wissen eben in dieser Durchdringlichkeit. In dem absoluten Lichtcharakter, Subject-Object, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtseyn, zu erblicken.« So Johann Gottlieb Fichte in: Darstellung der Wissenschaftslehre (1801). In: SW II, 63.
38. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. In: Theorie-Werkausgabe, Bd. 3,

sich zu dieser Sicht einer vernünftigen Geschichte und ihrem möglichen Ende stellt – die praktische Vernunft ist nichts ohne ihre Realisationen.

Die Folgerungen aus dieser an biblischen Aussagen gewonnenen kritischen Einsicht sind eindeutig:

– Das menschliche *Gewissen* ist kein absoluter Maßstab und erst recht nicht die Stimme einer Vernunft, die mit sich selbst eins ist oder sein will. Jede das Gute auf seine Legitimität prüfende Ethik bedarf eines moralischen Externums, das aber zuinnerst wirken soll.[39]
– Die Begegnung mit dem Guten schlechthin, nicht als totem Prinzip, sondern an einem lebendigen Menschen, kann zur Freiheit führen, die das relativ Gute im Rahmen des alltäglichen Ethos identifiziert und bestärkt. Die Herrschaft der Sünde führt nicht zur Totalnegation des Alltäglichen bzw. des Natürlichen.[40] Jedoch liegt das moralisch Gute nicht einfach auf der Hand, es muss entdeckt werden, weil die lebensweltlichen Intuitionen täuschen können. Eine biblisch fundierte Ethik kennt die Freiheit nicht als Spielraum eines weltüberlegenen Subjekts, nicht als reine undeterminierte Spontaneität, sondern sucht sie in einer bestimmten Bindung und Verpflichtung, deren Bestimmung entscheidend ist. Diese Freiheit ist nicht von vornherein (›apriori‹) gegeben, sondern wird erst in einem Ereignis der Befreiung wirklich.[41] Deshalb sollten biblische Normensätze nicht katalogisiert werden.

S. 28: »Dass das Wahre nur als System wirklich oder dass die Substanz wesentlich Subjekt ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht, – der erhabenste Begriff und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geistige allein ist das Wirkliche…«

39. Jer 31,33: »Das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der Herr: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein.« – Die These eines die Moral bestimmenden Externums wird auch in der neuesten praktischen Philosophie wieder diskutiert. Das gilt vor allem für Hans Krämer: Integrative Ethik. Frankfurt a. M. 1992, der sich deutlich vom Autonomieverständnis Kants absetzt.
40. Der Verweis auf die *Lebenswelt* geht meist auf eine zur Soziologie gewordene Phänomenologie zurück. Das gilt vor allem für Alfred Schütz, der wie seine Schüler auf die Selbstverständlichkeiten der lebensweltlichen Situationen verweist (etwa die »Erfahrung intentionaler Akte in Selbstgegebenheit«, so Thomas Luckmann: Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn u. a. 1980, 49). Diese Redeweise ist auch in Habermas' Denken eingegangen, der Pflichten aus ›Hintergrundgewissheiten‹, aber vernetzt mit Lebensgewohnheiten, kennt (J. Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M. 2001, S. 137). Oft erscheint die Lebenswelt als die eher heile Gegenwelt zum Kapitalismus, der sie kolonisieren will (J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. II. Frankfurt a. M. 1981, S. 507ff.).
41. Vgl. Röm 12,1f.: »Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist. Das sei euer vernünftiger Gottesdienst. Und stellt euch nicht dieser Welt gleich, sondern ändert euch durch

– Deshalb ist ein biblisch orientiertes Ethos stets auf die Perspektiven des Handelns *und* Lassens bezogen; und die das Ethos reflektierende Ethik nimmt die Widersprüchlichkeit des Guten ernst. Biblisch orientiertes ethisches Nachdenken kennt mit Röm 7 eine Dialektik des guten Willens und auch der das Gute suchenden Intention. Sie weiß mit Röm 8 von der Freiheit, die Menschen sich selbst nicht schaffen, und mit Röm 12,1–2 von einer Perspektive, die auch das Gute des Alltags rehabilitieren kann (wenn nur die Selbstprüfung vor Gott und angesichts seines Willens und der betroffenen Mitmenschen mitläuft). Evangelische Ethik in diesem Sinn konstatiert nicht einfach Normen, sondern reflektiert sie. Ohne diese Reflexion wäre sie ›statutarisch‹ (wie Kant sagt).[42]

Das auf diese Weise reflektierte, kritisch gesichtete ›Gut‹ liegt in der Perspektive eines gelingenden Lebens[43] des Mitmenschen und will – auf diesem scheinbaren Umweg – auch das eigene erreichen und integrieren. Aber die beiderseitige Integration des Lebens darf im Glauben niemals als Ergebnis eigener Leistung Gott gegenüber verstanden werden. Das Sein mit dem Anderen ist nicht die auf Universalisierung im logischen Sinn ausgerichtete Äquivalenz der Vernunftsubjekte (»Jeder Andere an meiner Stelle…«), sondern die Beziehung zu konkreten Subjekten, die in gewissen Hinsichten auch anders als ich leben dürfen.[44] Diese Weise ethischer Reflexion setzt also die Erfahrung, sich selbst geschenkt zu werden, voraus, aber auch den damit verbundenen *Selbsteinsatz*. Die Vernunft kann darin zwar eine überragende Position beanspruchen, denn in ihr geschieht jede kritische Reflexion; aber sie ist selbst der gerade umrissenen Grundsituation ausgesetzt.[45]

Erneuerung eures Sinnes, damit ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, nämlich das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.« – Biblische Auflistungen dieser Art setzen allerdings voraus, dass die Zitate aus einem reflektierten Gesamtzusammenhang genommen wurden, der sich entweder von allein ergibt, weil die Urkunde des Glaubens als offenbart gilt, oder der eine theologisch gewonnene Konzeption voraussetzt. Das Erstere wird eher vom Koran oder vom Tanach in rabbinischer Auslegung gelten; das Zweite trifft für eine weithin geteilte christliche Auffassung zu, die Offenbarung als den geistvermittelten Sinn in historisch gewachsenen Lexemen erkennen will.

42. Z. B. in: ›Der Streit der Facultäten‹. In: AA 7, S. 1ff., v. a. S. 42, 49.
43. Die Formel wurde von Wilhelm Kamlah: Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik, Mannheim/Wien/Zürich 1973, angeregt (S. 164f.). Sie sollte aber nicht als Ausweichbegriff für ›glückliches Leben‹ verwendet werden.
44. Zu den Grenzen der ›alterité‹ ist an späterer Stelle mehr zu sagen. Vgl. S. 196ff., 272ff.
45. Das ist der Sinn der Affektenlehre, die sich von der Stoa her in der christlichen Theologie und auch in der Philosophie etabliert hat und keineswegs einen vorrationalen, emotionalen Zustand meint, sondern das ›Affiziertsein‹, das Ausgesetztsein, das dem ›ex-istere‹ entgegengesetzt ist.

1.3 Vorblick

Ohne dass die notwendigen Argumente bereits zur Sprache kommen, können einige Konsequenzen aus den vorangehenden Andeutungen zum Thema des Guten in einer Art Vorblick angedeutet werden. In der platonisch-christlichen Tradition ist Gott mit dem höchsten Gut gleichgesetzt worden. Dieser Gott als Idee (des Guten schlechthin) blieb allerdings abstrakt; eine auf den Platonismus oder den Neuplatonismus bauende Theologie könnte nicht mehr gewiss sein, dass sie mit Gott *selbst*, der sich für die Menschen in einer Geschichte identifiziert, zu tun hat, denn seine Selbstidentifikation für uns setzt ein Erschließungsgeschehen und personanaloge Qualitäten voraus.[46] Deshalb muss die Einleitung zu einer ›theologischen Ethik‹ einige Bestimmungen evangelischer *Gotteslehre* berücksichtigen:

a. Die evangelische Ethik steht und fällt mit ihrem Gottesverständnis: Gott ist weder die letzte apriorische Differenz am Subjekt (etwa das ›Woher meines Umgetriebenseins‹[47]), noch eine einfachhin festgestellte externe Instanz, eine irreguläre Autorität abseits der Vernunft, die sich – so viele Philosophen – doch ihre eigenen Gesetze geben soll. In der evangelischen Ethik muss Gott als Quelle der Freiheit verstanden werden, aber zugleich als Instanz, an der die aufgewiesenen Widersprüche im ethischen Subjekt und in der Moral offenkundig werden. Deshalb liegt in der Gotteslehre eine grundlegende (und generelle) Situationsdefiniton für Christen – und wohl nicht nur für sie allein.

b. Einer im strengen Sinn theologischen Ethik wird es weder darum gehen, Normen zu katalogisieren oder zu hierarchisieren, noch darum, gewisse subjektive Zustände – etwa Pro- und Contra-Haltungen[48] – zu analysieren; denn sie fragt zuerst nach den grundlegenden (›transzendentalen‹) Mustern der Lebenswirklichkeit und der sie leitenden Perspektive, die nicht einfach in eine religiöse Setzung münden darf – sei es nach dem Motto der Beliebigkeit: »Ich glaube dies, du glaubst das«, oder sei es als Ausdruck klassischer, ungeschichtlicher natürlicher Theologie.

c. Diese Hinsicht kann mit einer eher undurchsichtigen oder sogar trivialen soziologischen These verdeutlicht werden, deren mögliche Interpretation über

46. Damit soll Gott nicht einfach durch einen gewagten Analogieschluss zu einer Menschen analogen Person erklärt werden.
47. Herbert Braun: Jesus – Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. 3. Aufl., Gütersloh 1978.
48. So Patrick H. Nowell-Smith: Ethics. London 1954 (ein Vertreter des sogenannten Nonkognitivismus, dem schon an dieser Stelle entgegengehalten werden soll, dass in den vorkognitiven Einstellungen vor allem des Bewertens bereits eine kryptische Rationalität auftreten kann, aber nicht muss).

die Absichten ihrer Urheber hinausgehen darf: »If men define situations as real, they are real in their consequences.«[49] Im Grunde ist die Feststellung des Horizonts aller unserer Lebensäußerungen ein mitlaufender Prozess unserer Selbstbestimmung, die allerdings im sozialen Zusammenhang gesehen werden muss.[50]

Habermas fächert diese generelle Situation im Anschluss an die lebensweltlich bestimmte Soziologie folgendermaßen auf: »Dieser kontinuierliche Vorgang von Definition und Umdefinition bedeutet die Zuordnung von Inhalten zu Welten – je nachdem, was jeweils als übereinstimmend interpretierter Bestandteil der objektiven, was als intersubjektiv anerkannter normativer Bestandteil der sozialen, oder was als privilegiert zugänglicher privater Bestandteil einer subjektiven Welt gilt. Gleichzeitig grenzen sich die Aktoren selbst gegen diese drei Welten ab. Mit jeder gemeinsamen Situationsdefinition bestimmen sie den Grenzverlauf zwischen äußerer Natur, Gesellschaft und innerer Natur und erneuern zugleich die Abgrenzung zwischen sich als Interpreten einerseits, der Außenwelt und ihren jeweiligen Innenwelten andererseits.«[51]

Damit *verschiebt sich das Interesse der Ethik vom Sollen zur Wirklichkeitsbestimmung*, die auf die verantwortliche menschliche Existenz in sozialen Zusammenhängen zielt.

Ein Beispiel soll den noch ausstehenden Erörterungen dieser ›Konstruktion‹ von Wirklichkeit vorausgehen: die Diskussion um den Status des Embryos. Sie geht – oberflächlich betrachtet – zwar von unterschiedlichen subjektiven Perspektiven aus – etwa dem Blick des Biologen oder dem eines ›essentialistisch‹[52] denkenden Philosophen beziehungsweise Theologen, aber sie ist in einer Teleologie (oder Entelechie) beziehungsweise in deren Bestreitung begründet. Mit beiden Aspekten hängen die Grundlagen der Ethik und jeglicher Lebenspla-

49. Das ist der Kernsatz des sog. Thomas-Theorems; vgl. H. Abels: Art. ›Status‹. In: HWPh. Bd. 10, Sp. 110–115. Die Definition der Handelnden und ihrer Situation bringt Erwartungen zum Ausdruck, die in Interaktionen angepasst bzw. bewährt werden müssen. Vgl. William I. Thomas/Dorothy S. Thomas: »Situations defined as real are real in their consequences« [aus: The Child in America (1928)]. In: G. P. Stone/H. A. Faberman (Hg.): Soc. psychol. through symbolic interaction (Waltham, Mass./Toronto/London 1970), S. 154f. Dazu Robert K. Merton: The Thomas Theorem and the Matthew Effect. In: Social Forces. 74(2), 1995, S. 379–424.
50. Diese Aussage sucht einen Mittelweg zwischen der Annahme eines apriorischen ethischen Subjekts und der Vereinnahmung der Individualethik durch die Sozialethik zu gehen. Dazu unten mehr!
51. J. Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. II, a.a.O. (s. Anm. 40), S. 184.
52. Ein Essentialist denkt die Bestimmung eines Lebewesens als inhärente Wesensbestimmung. Diese wäre wohl parallel zum Genom angelegt.

nung zusammen. Deshalb enthält die Bioethik eine fundamentale Problemstellung, die über eine subjektive Beliebigkeit weit hinausgeht.

Die Teleologie in ihrer starken Form nimmt Ziele des Daseins an, die wie eine rückwärts wirkende Ursache erscheinen. Die moderne Biologie würde teleologische Denkmuster nur im Sinn einer methodischen Rekonstruktion von Systemen, die auf Selbsterhaltung durch Wandel programmiert sind, ernst nehmen. Ob die Wirklichkeit als solche teleologisch zu verstehen oder wie ein gigantischer Zufallsgenerator nach Darwins Evolutionsmodell zu deuten ist – diese Alternative beeinflusste seit dem 19. Jahrhundert auch die Ethik. Solange die Teleologie die Verfassung dieser Welt anzeigte, konnte die Ethik die in ihr angelegten Ziele aufdecken und den Menschen beweisen, dass sie ihrem Sein gemäß lebten, solange sie sich an der Zielstruktur ausrichteten. Christen konnten die an der Ontologie bewährte Teleologie als Ausdruck der Schöpfung interpretieren. Als jedoch der Empirismus die naturwissenschaftliche Erkenntnis zu dominieren begann und sich gegenüber einem alles umfassenden Geschehen der Schöpfung, der Vorsehung oder der Vollendung durch Gott skeptisch verhielt, weil er Momentaufnahmen des Prozesses der Welt bevorzugte, musste er die Frage, worauf alles Geschehen ziele, unbeantwortet lassen oder dem privaten Glauben überstellen.[53] Die Ethik konnte der Psychologie als einem besonderen, aber mit der empirischen Hinsicht verträglichen Bereich überantwortet werden; Sein und Sollen sollten nun strikt unterschieden werden.[54] Aus einem empirisch wahrgenommenen Ist-Zustand sollte kein Schluss auf ein Sollen gezogen werden können. Die Folge war eine Spaltung der Welt: Auf der einen Seite befindet sich dann die Gesamtheit der determinierten Vorgänge, auf der anderen Seite die subjektive Welt der Intentionen.[55]

Darum gilt es, eine Zwischenstellung zwischen empirisch orientierten und hermeneutisch angelegten Wissenschaften zu suchen und vor allem die Eigenart der Handlung (und damit zugleich auch des Nichthandelns als Gesche-

53. Besonders deutlich bei David Hume: A Treatise of Human Nature. Hg. v. L. A. Selby-Bigge. Neuaufl. v. P. H. Nidditch. Oxford 1978, Book III, 1, 1, S. 458. Ferner: Franz von Kutschera: Grundlagen der Ethik. Berlin/New York 1999, S. 31–34.
54. Die präziseste Einführung in den ›naturalistischen Fehlschluss‹ (vom empirisch festgestellten Sein zum Sollen) findet sich in: Eve-Marie Engels: George Edward Moores Argument der ›naturalistic fallacy‹. In: L. Eckensberger/U. Gäde (Hg.): Ethische Norm und empirische Hypothese, Frankfurt a. M. 1993, S. 92–132.
55. Um der Ethik die Realität zu retten, schlug Schweitzer eine ›Lebensanschauung‹ vor, die er über eine willkürlich-konstruierte ›Weltanschauung‹ setzte, denn das Leben sei unser aller Sorge und transzendiere die biologische Sicht; es sollte die Teleologie indirekt restituieren. Aber das Dilemma der doppelten Sicht auf die Welt der Menschen ist damit nicht überwunden. (Albert Schweitzer: Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III, München 1999, S. 60–165.)

henlassen und als gezieltes Unterlassen!) zu verstehen. [56] Weil Fragen des methodischen Zugangs zu Beginn einer Ethik entschieden werden müssen, kann – methodisch gesehen – eine theologische Ethik nicht exklusiv biblisch im Sinne einer literalen Herleitung von Gebotssätzen sein; denn der Biblizismus versteckt seine nicht biblisch herzuleitenden Vorentscheidungen.

Den ersten tastenden Überlegungen zum Guten bleibt hinzuzufügen, dass der Güterethik eine *Pflichtenethik* gegenübertreten kann, welche unbedingte, manchmal ›deontologisch‹ genannte Grundsätze[57] festhalten möchte. Auch könnte der gute Mensch selbst als Ideal zum Ausgangspunkt ethischer Reflexion werden, was allerdings im Hinblick auf die reformatorische Theologie besonders schwierig ist.

Und so gilt, dass sich ethische Überlegungen auch gegen positionell verfestigte Parolen wenden müssen – ob sie nun ›Gut‹ oder ›Pflicht‹, ›Vernunft‹ oder ›Gefühl‹, ›Autonomie‹ oder ›Autorität‹ heißen. Sogar der ›Diskurs‹ ist von der kritischen Reflexion nicht auszunehmen, obwohl die Ethik doch selbst eine Art inneren Diskurses im eigenen Gewissen oder im kritischen Selbstgespräch sein will.

1.4 Die Ethik im Horizont neuerer Diskussionen zu Vernunft und Wirklichkeit

1.4.1 Der Zweck und die Reichweite der Ethik

Ethik wird heute immer deutlicher öffentlich eingefordert; ungeklärt bleibt aber in manchen Ansätzen, ob sie auch die Lebensführung der Einzelnen ein-

56. Deshalb hat der kanadische Philosoph Charles Taylor die menschliche ›agency‹ gegenüber behavioristischen und wohl auch gegenüber ökonomischen Tauschgesichtspunkten (wie sie Gary S. Becker bis in moralische Sachverhalte hinein übersetzt: The Economic Approach to Human Behavior, Chicago 1976), stark gemacht. [Ch. Taylor: What is Human Agency? Philos. papers 1: Human Agency and Language. Cambridge 1985, S. 15–44; deutsch: Was ist menschliches Handeln? In: Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt a. M. 1988, S. 9–51.] Damit wird ein einseitiger Behaviorismus überwunden; und deshalb sollte die Rekonstruktion individuellen und sozialen Verhaltens entsprechend dem Reiz-Reaktions-Theorem auch das Unterlassen einer Handlung und vor allem die interpretationsfähige soziale Selbstpräsentation einschließen. Leider wird es durch die ›Verhaltensforschung‹ reduktionistisch ausgelegt.
57. Nicht zufriedenstellend ist die Bestimmung der Deontologie in der ›Routledge Encyclopedia of Philosophy‹, wo es heißt: »Deontology asserts that there are several distinct duties. Certain kinds of act are intrinsically right and other kinds intrinsically wrong. The rightness or wrongness of any particular act is thus not (or not wholly) determined by the goodness or badness of its consequences.« Vgl. David McNaughton: Art. ›Deontological Ethics‹. A.a.O [Digitale Ausgabe].

beziehen soll, weil diese als private Angelegenheit betrachtet werden müsse und allein der Selbstbestimmung zu überantworten sei. Aber da die eigene Selbstbestimmung nicht der Selbstbestimmung des Mitmenschen schaden darf und deshalb verantwortet werden muss, ist die individuelle Moral zugleich eine Frage der *sozialen Perspektive*. Die Inflation der Forderungen nach mehr Ethik muss nicht unbedingt darauf deuten, dass dieses Fach so wichtig sei. Mit der Hilfe der Ethik könnten sich politische Gesellschaften entlasten wollen, indem sie von Fachleuten der Moral Richtlinien zur Entscheidung anforderten. Selbst Ethik-Komitees könnten der Legitimation bestimmter Interessen dienen.

Der Soziologe Luhmann hat für die achtziger Jahre der letzten vier Jahrhunderte eine Ethikwelle feststellen wollen, die allerdings bald wieder abflachte.[58] Dann müsste die angeschwollene Konjunktur der Ethik bald wieder vergehen; allen Appellen zum Trotz würde sich immer wieder das Gewohnte zusammen mit der Sorge um das Überleben trotz der in der modernen Ökonomie angelegten Steigerung angeblicher Lebensqualität Bahn brechen, und das leider oft mit moralisch fraglichen Mitteln.

Sind Überleben und Steigerung des Lebens gleichermaßen Themen der Ökonomie und der Ethik? Es gibt die Ansicht, dass die unterschiedlichen Fähigkeiten zum Überleben von der philosophischen *Anthropologie*, die Fähigkeiten zur Gestaltung des Lebens aber von der *Ethik* zu untersuchen seien. Das letzte Thema könnte – wie bereits erörtert – primär dem Individuum zugesprochen oder sogar aus der Sozialethik ausgeklammert werden. Jedoch wollte bereits Aristoteles das Individuum in der Polis auf ein Ethos festlegen; um wie viel mehr müssten wir heute vor individualistischer Engführung gewarnt sein, weil wir die Gesellschaft als eine Sozialisationsinstanz der Individuen verstehen müssen. Alle Ethik ist *Sozialethik* – ob sie als Ethik der persönlichen Lebensführung, der Gestaltung gesellschaftlicher Beziehungsfelder oder des Umgangs mit der Natur auftritt.

In der Methode, in den Hinsichten auf den Fall und im Blick auf den Ausgangspunkt sind Individualethik und Sozialethik zu unterscheiden. Aber die Unterscheidung darf nicht dazu führen, dass Individuen außer- oder oberhalb der sozialen Zusammenhänge verstanden werden, damit ein quasi-idealistischer Subjektbegriff als Grund aller Ethik eingeführt werden kann.[59]

58. Niklas Luhmann: Paradigm Lost. Über die ethische Reflexion der Moral. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1991.
59. Das wird in der neueren Schleiermacher-Rezeption deutlich, die sich an Fichtes Philosophie eines absoluten Subjekts hält und das Gegenüber der Welt in Weltentwürfen untergehen lässt. Vgl. Eilert Herms: Menschsein im Werden. Studien zu Schleiermacher. Tübingen 2003.

1.4.2 Die unterschiedlichen ›Wirklichkeiten‹

Damit wird die Einsicht verstärkt, dass nicht etwa normative Aussagen oder einzelne Gebotssätze das grundlegende Thema der Ethik sind, sondern die Perspektiven der Wirklichkeit, in der wir unser Leben führen sollen und gelingen lassen können. Deshalb wird die Ethik zuerst eine Art umfassender Wirklichkeitsdeutung vornehmen müssen: In welcher Welt leben wir und welche Möglichkeiten des Entscheidens, Handelns und Lassens sind in ihr angelegt? Sollte jedoch die Welt in viele subjektive Welten zerfallen, wie könnten sich diese dann überschneiden, um sozial vermitteltes Handeln zu ermöglichen?

Einige Zeilen zuvor deutete sich an, dass die Ethik des Guten die Lebenswelt aufspalten könnte, um den Bereich der individuellen Lebensführung von jenem der Öffentlichkeit nicht nur zu unterscheiden, sondern zu trennen. Habermas steht nicht allein, wenn er die Ethik an das öffentliche Leben verweist und sie auf das Thema der *Gerechtigkeit* festlegt. Sollte sich die Ethik nur noch mit dem Gerechten befassen, weil es soziale Verhältnisse betrifft, aber das Gute ausklammern, weil es allein individuelle Subjekte und deren Lebensführung angeht?

Habermas' Begründung soll an dieser Stelle nur skizziert werden: Die Säkularisierung löste die monolithischen, religiös bestimmten Gesellschaften auf, um dem Individuum Freiheit zu verschaffen. Um dieser Freiheit der Lebensgestaltung willen könne die Ethik, wenn sie universalisierbare Regeln zu finden und zu begründen sucht, nur die gerechten Ansprüche aller zur Diskussion stellen, das *Gute* würde sie aber der Lebensführung des Einzelnen überlassen. Die Ethik schließt eine praktische Logik ein: Was könnte die Zustimmung aller zwanglos sich miteinander Beratenden finden? Sollte dann nicht auch das jeweilige Gute im Zusammenhang der sozialen Freiheit zu diskutieren sein? Und hat nicht der Sozialisationstheoretiker Habermas einst zeigen wollen, dass sich die Biographien jeweils aus sozial übernommenen und bearbeiteten Mustern zusammensetzen?[60]

Ferner ist die Frage zu stellen, ob das Gerechte überhaupt universal bestimmt werden kann. In Gestalt der Menschenrechte erfährt es manchmal als angeblich an das Abendland gebundenes Gedankengut Widerspruch, in Gestalt von Verteilungsprinzipien nach Leistung oder Bedürfnissen ist es umstritten: Der Norden der Erde setzt auf die Leistungen seiner technischen Zivilisation und Öko-

60. Vgl. J. Habermas: Thesen zur Theorie der Sozialisation. Stichworte und Literatur zur Vorlesung im Sommer-Semester 1968. ln: Ders.: Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt. Aufsätze 1954–1970. Amsterdam 1970, S. 376–429.

nomie, der im Vergleich oder manchmal sogar absolut arme Süden auf die Grundbedürfnisse aller Menschen. Welche Gestalt des Gerechten würde sich als Ergebnis der zwanglosen und kommunikativen Vernunft empfehlen? Die Universalisierbarkeit ist ein Grundsatz der praktischen Logik, die bereits inhaltlich bestimmte Normen des Gerechten voraussetzen muss; und ihre Bestimmung könnte mit Normen des Guten in der von Habermas hoch geschätzten, aber als bedroht empfundenen Lebenswelt zusammenhängen.

Ein weiteres Argument kann gegen die Unterscheidung von sozialen Normierungen und individueller Suche des Guten angeführt werden: Die Ethik suchte jahrhundertelang das wahrhaft Gute im alltäglichen Guten. Auch heute gibt es einen gewichtigen Grund, die Verbindlichkeit des Guten zu bedenken: In einer sozial geordneten Gesellschaft werden die Folgen individueller, von den jeweiligen Betroffenen als ›gut‹ geschätzter Lebensstile (als Sportunfälle oder Folgen ungesunder Ernährung und vieles andere) durch Krankenkassen und Verrentung sozialisiert. Die Wahl des Guten für das eigene Leben bleibt also häufig nicht Privatsache. Wer mit der Wahl seines Guten scheitert, ruft nach der Solidarität, die über die Gerechtigkeit hinausgeht, weil sie nicht nach dem möglichen gegenseitigen Ausgleich fragt. Weil diese Möglichkeit besteht, sollte sie die Verantwortung derjenigen wecken, denen Solidarität widerfährt. Wenn die Ethiker das nicht wahrhaben wollen, werden Ökonomen diesen Sachverhalt einschärfen; denn in einer wohlgeordneten Gesellschaft darf jeder Hilfe erwarten, aber niemand sollte sich fahrlässig hilflos machen. Das Gute der Individuen ist nicht ohne weiteres mit dem Guten einer solidarischen Gesellschaft kompatibel. Wenn jedoch Solidarität eingeschärft wird, muss auch diskutiert werden, wer ein Recht auf die Solidarität Anderer hat.

1.4.3 Formale Universalisierung oder Transzendierung des anfänglichen Partikularismus?

Gut sei, was das Gute aller maximiert. Dieses höchst undeutliche Prinzip des Utilitarismus steht auch hinter der fundamentalen Entscheidung, inhaltliche Fragen eines guten Lebens der individuellen Lebensführung und ihren Entscheidungen zu überlassen. Dann reicht für die Ethik ein formaler Schluss: Nur solche Normen seien zu befolgen, die allen bei einem gewissen Maß an Unterschiedlichkeit zuzumuten sind und auf diese Weise ein Maximum allgemeinen Wohls hervorbringen.[61]

61. Ungeklärt bleibt aber meist die Frage, ob das Maximum aller das Maximum jeweils Einzelner einschließen muss.

Nicht nur angesichts des Prinzips der Universalisierbarkeit, sondern auch der Ausklammerung des Guten aus der Ethik erhebt der *Kommunitarismus* Protest: Die Gerechtigkeit – für Moderne oft der zentrale Gegenstand der Ethik – werde zuerst nicht universal, sondern werde in bestimmten Sphären definiert.[62] Charles Taylor modifiziert diese These und sagt, das Gute sei untrennbar mit den Selbstbildern der Menschen verbunden und gewinne in den Außenwirkungen der Subjekte, in deren Expressivität und damit der jeweiligen Lebensführung eine Gestalt, die sich mit einer bestimmten Kultur verbindet. Das mag zwar historisch richtig sein, aber enthebt nicht der Frage, ob es nicht auch eine Leistung von Kulturen sein könne, über die eigene Sphäre hinauszugehen und universale Perspektiven für die Ethik zu gewinnen. Diese Erweiterung kann mit einem eindeutigen Monotheismus verbunden sein, der Gott als den Schöpfer *aller* Menschen glaubt und erkennt.[63] Der Glaube an einen Gott aller Menschen führt über die partikularen Anfänge eines Lebens hinaus. Darum darf die historische Genese universaler Maßstäbe aus dem Partikularismus nicht die Reichweite des gegenwärtigen Anspruchs einer sittlichen Norm präjudizieren.

Aber können die Probleme der Ethik allein mit der Hilfe des Universalisierungsprinzips bearbeitet werden? Die Ethik könnte im Rahmen solcher Erörterungen als ein deduktives System von hierarchisierten Normen erscheinen – je universaler eine Norm, desto gewichtiger ihre Stellung im Argumentationszusammenhang und desto umfassender ihre Geltung. Aber wie kommt es zur Überordnung von normativen Gesichtspunkten? Die Ethik muss mit inhaltlich bestimmten Vorschlägen beginnen, die auf die vielfältigen Vorstellungen eines guten Lebens zurückgehen; erst dann kann deren potentielle Universalisierung überhaupt diskutiert werden.[64] Taylor fragt, einem sublimen Kommunitarismus folgend, nach gemeinsamen Lebensgrundlagen und deshalb auch nach den »Quellen des Selbst« im abendländischen Kontext.[65] Sie verbinden sich weniger

62. Einen umfassenden Überblick über diese Richtung vermittelt Walter Reese-Schäfer: Was ist Kommunitarismus? 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1995. Ferner ders.: Grenzgötter der Moral. Der neuere europäisch-amerikanische Diskurs zur politischen Ethik. Frankfurt a. M. 1997, S. 36–464.
63. Das soll ausdrücklich festgehalten werden, weil Jan Assmann den Monotheismus von seinen ägyptischen Anfängen her als Quelle einer unvergleichlichen Gewalt ansieht: Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus. München 2003.
64. Diese Vorstellungen sind mit elementaren oder fundamentalen Selbstbildern verbunden. Bereits der Gesichtspunkt der Reziprozität im Liebesgebot weist auf ein Selbst hin, das beider – des Ego und des Anderen – Leben bestimmen will; das Leben des Nächsten muss auch anders als das des Akteurs sein dürfen; aber wie weit das Anderssein gehen darf, ist die Frage.
65. Charles Taylor: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M. 1994.

mit der logisch-analytischen als mit der expressiven Sprache. Auch die Logik des Nutzens darf nicht das letzte Wort haben, weil sich die personale Identität sozial und kommunikativ zur Geltung bringen soll. Die Universalisierbarkeit reicht nicht aus, um in ein Gespräch mit anderen Kulturen einzutreten; ebenso wenig kann die Einfühlung das Problem einer transkulturellen Hermeneutik lösen.

Allerdings muss auch dies gesagt werden: Wenn sich Taylor auf die westliche Tradition konzentriert, lässt er sich so sehr auf die augustinische Tradition ein, dass er zwar die transzendente Qualität des Guten deutlich machen kann, aber die von den Reformatoren herausgestellte biblische Dialektik des menschlichen Guten gar nicht in seine Analysen einbezieht.

Die evangelische Ethik kann angesichts dieser Diskussionen jedoch nicht zur Existenzdialektik[66] zurückkehren und die Geschichte der Selbstbilder zugunsten vermeintlich zeitloser Voraussetzungen des Selbst verdrängen. Sie wird stattdessen kritisch nach dem Einfluss des Christentums auf das abendländische Selbstbild und auf die mit ihm verbundenen Entwürfe eines guten Lebens fragen. Das *reformatorische Traditionsprinzip* besagt, dass die geschichtliche Überlieferung selbst die letztlich uneinholbare Quelle ihrer Kritik tradiert; deshalb ist das Evangelium kein Legitimationspotential für beliebige personale und soziale Identitäten. Das ist in einer Zeit, in der Selbstdarstellung und Rollenperformanz als Aspekte extrovertierter Lebensweisen wie nie zuvor das Leben prägen, besonders wichtig. Insofern könnte das reformatorische Christentum unter den Religionen einzigartig sein, weil Selbstkritik und vor allem auch die Kritik der Macht zu seinem Kern gehören.

1.4.4 Die Selbstbilder der Akteure

Die Bestimmung der Selbstbilder nötigt, nach den Akteuren zu fragen. Nicht externe Verursachung, sondern ›agency‹ beschäftigt die Ethik.[67] Sie sollte auf das Verhalten insgesamt, also auch auf Unterlassen und Lassen erweitert werden. Aber die so erweiterte ›agency‹ scheint durch Systemtheorien – besonders in der Sozialwissenschaft – und durch die neuere Gehirnforschung aufs äußerste gefährdet zu sein. Beide können, ja wollen oftmals den klassischen Be-

66. Rudolf Bultmann hat dieses Programm konsequent entfaltet und ist damit in die Nähe eines ungeschichtlichen transzendentalen Denkens gekommen. Vgl. seinen Aufsatz ›Das christliche Gebot der Nächstenliebe‹ (1930). In: GuV 1, 1933, S. 229–244.
67. Ch. Taylor führt die moralische Entwicklung auf drei Quellen zurück: [1] human and rational agency, [2] expressive articulation, [3] natural good (Sources of the Self. Cambridge/Mass. 1989, S. 321). – Allerdings ist bereits hier festzustellen, dass auch der Verzicht auf Handlungen und die sozial interpretierbare Passivität Gegenstand der Ethik sind.

griff des Subjekts unterwandern. Systeme transponieren Hegels objektiven Geist, der den subjektiven voraussetzt und vollendet[68], in eine Gesamtheit von anonymen Beziehungen oder Funktionen. Das Individuum selbst wird zu deren ›Umwelt‹, die allerdings nicht jenseits der äußersten Grenzen, sondern im systemischen Zusammenhang zu finden ist, ohne mit ihm dialektisch vermittelt zu sein[69]; und die Moral wird zu einem partikularen Aspekt des Ganzen, zu einem Subsystem, in dem es um die gegenseitige Anerkennung geht.[70] Wo einst objektiver *Geist* walten sollte, herrscht nun das autopoietische *System*; es bezieht sich auf sich selbst und steuert den eigenen Zusammenhang durch operative Verknüpfungen sowie durch seine Veränderungen.[71]

Können dann Politik und Ökonomie überhaupt noch von Menschen abhängig sein? Oder organisieren sich Funktionszusammenhänge – vielleicht dank der Mitwirkung von Rollenträgern – von selbst? Handeln ist nach Luhmann – der hier vor allem zu nennen wäre – zunächst ohne subjektiven Sinn und deshalb auch ohne Zweck; erst wenn es als Handeln eines Subjekts mit bestimmter Zielsetzung beobachtet wird, kann ihm ein Zweck zugeschrieben werden. Wenn die Moral Intentionen voraussetzt, können diese nur für den dadurch bestimmten Bereich des Erlebens gelten, und der ist an psychische Systeme gebunden.

Die Luhmannsche Systemtheorie muss deshalb als konsequenter Gegenentwurf zum Hegelschen Programm gelesen werden: Substantielle Vernunft löst sich ebenso auf wie weltfundierende Subjektivität. Übrig bleibt eine Theorie der Evolution des Sozialen. Aber was folgt daraus für den beobachtenden Theoretiker? Soll er sich mit seiner individuellen Beobachtung begnügen? Wer auf sein Handeln, ob potentiell oder aktuell, reflektiert, muss sich nicht nur die Lebenswelt intentional erschließen; denn die nicht zu leugnende kollektive Verantwortung muss gerade heute auf eine große Reichweite hin ausgelegt werden. Wer wollte den Massenmord an Juden und auch an anderen Völkern –

68. Vgl. v. a. G. W. F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Theorie-Werkausgabe, Bd. 10), S. 32ff., 289ff.
69. »Da die Gesellschaft aber nichts anderes ist als die Gesamtheit ihrer internen System-Umwelt-Verhältnisse und nicht selbst in sich selbst als Ganzes nochmals vorkommen kann, bietet sie dem Einzelnen keinen Ort mehr, wo er als ›gesellschaftliches Wesen‹ existieren kann. Er kann nur außerhalb der Gesellschaft leben, nur als System eigener Art in der Umwelt der Gesellschaft sich reproduzieren…« (N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Frankfurt a. M. 1989, S. 158)
70. Vgl. Theorietechnik und Moral. Hg. v. N. Luhmann und St. H. Pfürtner. Frankfurt a. M. 1978.
71. Von den vielen Titeln Luhmanns können nur wenige benannt werden: N. Luhmann: Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas. In: J. Habermas/N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt a. M. 1971 (eine frühe Rechenschaft). – Soziale Systeme, Frankfurt a. M. 1985. – Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1992. – Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1997.

vor allem – auf die Mechanismen politischer Systeme zurückführen und damit ihre moralische Herausforderung verdrängen?

Erstaunlich ist nur, dass die Konstruktionen des Sozialtheoretikers Luhmann liberale Theologen dazu bewegen, das zunächst im System nicht sichtbare Individuum zu einem Subjekt im Sinne des deutschen Idealismus zu stilisieren. Es soll das Resultat der evolutiven Freiheitsgeschichte sein und diese voranbringen.[72] Aber Luhmann stützt solche Überlegungen nicht: Der Code des Guten und des Schlechten habe einen blinden Fleck; denn er gehöre zu Beobachtungen ersten Grades und lasse sich nicht so erweitern, dass ein Kriterium des Guten und des Schlechten jenseits alltäglicher Annahmen festgelegt werden könne. Kann die Ethik bei diesem Dilemma stehen bleiben? Muss sie sich als Beobachtung höheren Grades mit einem blinden Fleck – der zuletzt doch unmöglichen Selbstbeobachtung – abfinden?[73]

1.5 Abschied von der Teleologie?

Die Suche nach dem Guten mündet in die Frage nach dem *Telos* des innerweltlichen Geschehens und vor allem des menschlichen Strebens und damit nach dessen Sinn; beides berührt das Wesen der Vernunft und stellt damit auch eine theologische Frage.

Die beiden hier exemplarisch bemühten Interpreten der (vermeintlich?) säkularen Welt – Habermas und Luhmann – berufen sich auf höchst unterschiedliche Instanzen einer Sinnfindung. Für den einen birgt die Lebenswelt Legitimationspotentiale im Blick auf das, was Diskursgemeinschaften aushandeln; für den anderen ist Sinn (und damit auch der Vorgang der Legitimation) ein Produkt des Systems selbst. Das fordert zur Diskussion heraus, denn die Ethik bedarf ohne Zweifel legitimierender Instanzen und Sinnperspektiven. Die beiden hier skizzierten Ansätze schließen mehr oder weniger direkt die Frage nach der Geschichte ein. Solange in der ›alteuropäischen Theorie‹ die Natur und vor allem die Geschichte a priori auf ein *Telos* bezogen waren, hatte die Ethik bereits ihre unhintergehbare Grundlage gefunden. Die naturrechtlichen Prinzipien konnten für die gesamte Menschheit gelten; die Kirchen konnten sich darauf berufen, um dem Sinn der Geschichte einen *Namen* zu geben: Gott, in der zielorientierten Natur erahnt, jedoch in seiner geschichtlichen Offenbarung defi-

72. Vgl. Trutz Rendtorff: Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozess der Aufklärung. Gütersloh 1991.
73. N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, a.a.O., S. 1120ff.

nitiv bestimmt. Wer in diesem Rahmen handelte und nicht gegen die vorausgesetzten Ordnungen verstieß, brauchte den Grund des Rufs zur Verantwortung nicht eigens zu thematisieren.

Die *Teleologie* wurde für die Neuzeit zu einem Problem: Konnte das Telos tatsächlich in einer objektiven Geschichte erschaut und sollte diese dann als Ergebnis eines Entwurfs intentional verstanden werden?[74] Die Folgen menschlicher Projekte sind jedoch viel widersprüchlicher, als diese Theorie es will. Wenn die Ethik deshalb fragmentarisch und in pragmatischer Bescheidenheit die Wirklichkeit erschließen will, muss sie sich vor vorschnellen Festlegungen hüten. Deshalb sollte die Skepsis des säkularen Denkens einen noëtischen Vorrang haben. Aber die Lebenswelt verlangt mehr als Skepsis.

Was ist aber zur Säkularisierungsthese zu sagen? Die Gesellschaft habe sich von kirchlicher Bevormundung befreit, das soziale Leben sei säkularisiert worden – das gehört in der Regel zum modernen Selbstverständnis. Was einst als Verlust galt, wird heute als ein innergeschichtliches Telos geltend gemacht: Die moderne Gesellschaft verwirkliche ihre eigene Freiheit; Religion garantiere nicht mehr die soziale Ordnung, sondern bezöge sich auf die Individualität.[75] Aber muss die Säkularisierung nicht präziser interpretiert werden – zum Beispiel als Verlust des scheinbar objektiven Telos der Geschichte? Troeltsch – der wohl wichtigste Vertreter des Neuprotestantismus im 20. Jahrhundert – fand in Europas Entwicklung und in der Entwicklung besonders des protestantischen Christentums in die moderne Gesellschaft nur noch eine relative Höchstform von Kultur und Religion.[76] Die Geschichte produzierte diesem Entwurf zufolge ihr immanentes Telos; und an ihm könnte sie auch scheitern. Diese Interpretation gibt sich liberal, aber sie kann ebenso leicht konservativ wirken; denn die Entwicklung der Ethik und des Ethos – könnte ein guter Schüler Troeltschs behaupten – bestätige sich selbst; alle Kritik an der Entfremdung

74. Ein schwacher Nachhall dieses teleologischen Prinzips findet sich im so genannten ›anthropischen Prinzip‹, das in der Feinabstimmung des Kosmos, also des Inbegriffs der Natur, soweit sie zur Entwicklung des Menschen führt, eine Art Intention vermutet: John D. Barrow/Frank Tipler: The Anthropic Cosmological Principle. Oxford 1988.
75. Hatte Hobbes noch die Religion im Zusammenhang mit der politischen Macht und der von ihr durchzusetzenden Einheit gesehen (Leviathan XII, 1651). The English Works. Hg. v. W. Molesworth (London 1839–45, Nachdruck 1966), Bd. 3, S. 94–99), so hatte Hume (u. a. in: The Natural History of Religion. In: Philosophical Works. Hg. v. Th. H. Green/Th. H. Grose. London 1882–86, Nachdruck 1964, Bd. 4, S. 362) deutlich zwischen öffentlicher und privater Religion unterschieden und beiden gegenüber Skepsis walten lassen.
76. Ernst Troeltsch: Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland. Der Historismus und seine Überwindung. Hg. v. G. Hübinger in Zusammenarbeit mit A. Terwey, Berlin-New York: 2006 (Kritische Gesamtausgabe, Bd. 17).

und am Selbstwiderspruch der Moderne würde nur von einer unverorteten radikalen Moralität zeugen. Beide Positionen – Bejahung und Bekämpfung der Säkularisierung – streiten um eine zielorientierte Sicht der Geschichte. Beiden könnte eine aufgrund geschichtlicher Erfahrungen entstandene Skepsis gegenübertreten; der Skeptiker jedoch bejaht in gewissem Maße das Leben, wenn auch selten in der Spanne, die ihm die moderne Medizin ermöglichen kann.

Wenn die gesellschaftliche Evolution nicht von selbst ihre Richtung gewinnt und das menschliche Leben nicht auf Funktionen zu reduzieren ist, dann richtet sich das menschliche Leben nicht nur auf Handeln und Unterlassen aus, sondern soll sich auf die Möglichkeiten des Lebens einlassen und es *gestalten*. Die Aufgabe des Gestaltens ist angesichts einer zeitweiligen Dominanz einer konservativen Ordnungsethik im Protestantismus besonders wichtig. Gestaltetes Leben muss ein Telos, ein Woraufhin kennen; und dieses ist in vielen seiner Aspekte reflexiv und nicht nur unmittelbar in den Lebensstrom eingebunden.[77]

Weil die Ethik von Handlungen, aber auch vom Unterlassen sowie vom Lassen ausgeht, ist die ihr verbundene Wirklichkeit zunächst die *Lebenswelt*. Das Konzept der Lebenswelt beeindruckt heute nicht nur die theologische, sondern auch die philosophische Ethik. Nach dem moralischen Objektivismus einer metaphysischen Ethik und nach dem Rückzug in das Welt und Erkenntnis vermeintlich konstituierende Subjekt gebe es heute nur noch zwei Möglichkeiten, die Aufgabe der Ethik anzugreifen, bemerkt der Philosoph Bernhard Waldenfels[78]: die Erhebung des Lebens zur Letztinstanz oder den moralischen Universalismus. Aber verbürgt das Leben ein Ziel oder einen Zweck, der die Moral begründen könnte? Der Vitalismus[79] könnte diese Frage bejahen, aber er trifft die Probleme und Perspektiven des menschlichen Lebens nicht. Zudem ist die metaphysische Teleologie nicht einfach wiederzugewinnen; und ihr Verlust führt auch nicht von selbst zu einer individuell zu verwirklichenden subjektiven Kreativität – im Gegenteil, Funktionalismus und Behaviorismus geben diesen Gesichtspunkt samt der von Kant im Namen der Autonomie geforderten Spontaneität auf.[80] Der Ethik bleibt nur ein dritter Weg, jener der prakti-

77. Das spricht gegen Hans Jonas, der die unmittelbar in der Natur wurzelnde Teleologie wiederbringen wollte: Ders.: Organismus und Freiheit. Göttingen 1973, S. 185f.
78. Vgl. Bernhard Waldenfels: Schattenrisse der Moral, Frankfurt a. M. 2006, zum Thema einer responsiven Ethik.
79. Zum Kernthema des Vitalismus, der inneren Zielbestimmtheit der Lebensformen, führt Eve-Marie Engels: Die Teleologie des Lebendigen. Berlin 1982 (Erfahrung und Denken. 63). – Vgl. ferner Hans Driesch: Geschichte des Vitalismus. Leipzig 1922.
80. Die Formel »…von sich selbst anfangen können…« findet sich in Kants ›Kritik der reinen Vernunft‹. In: AA 03, S. 368. Er spricht davon, dass es sinnvoll sei, einerseits die Handlung in der

schen (d. h. moralischen) Konstruktion – nicht vom Individuum für sich ausgehend, sondern von sozialen Prozessen, wie sie beispielsweise zur Feststellung und Anerkennung von Menschenrechten führen.

Diesen Weg zu finden kann zur Aufgabe einer Hochreligion werden; sie sollte eine so starke soziale Identität vermitteln, dass die von ihr erschlossenen oder interpretierten sozialen Handlungsfelder Perspektiven einer menschenfreundlichen Orientierung freigeben und damit ein wichtiges Moment der verdrängten Teleologie wieder aufnehmen. Zugleich muss sie das Risiko des Handelns und jeden Aktes sozialer Aushandlung tragbar machen. Wohin das alles? – diese auch heute unabgegoltene Frage nach der Bedeutung des Zufalls, der Kontingenz – kann von der Evolutionstheorie nicht beantwortet werden, da der Zufall zu ihren apriorischen Voraussetzungen gehört.

De Frage nach dem Wohin sowie die möglichen – sicherlich nur andeutenden – Antworten grenzen an die *Eschatologie*, die keineswegs auf biblische Erzählungen oder auf die Theologie beschränkt ist. Die christliche Eschatologie wird sich heute zwischen angeblich objektiver Teleologie und subjektiver Konstruktion der Lebenswelt wiederfinden. Sie bleibt auch heute angesichts jener sozialen Konstruktionen, die Handeln erst ermöglichen, relevant. Die Eschatologie erschließt in der nur in Abschattungen und Widersprüchen erfahrenen Lebenswirklichkeit Perspektiven, die es erlauben, Erfahrungen zu gewinnen, zu interpretieren und intermediäre Ziele zu setzen, die von der Ethik reflektiert werden können. Die unabgeschlossene und zum Teil widersprüchliche Wirklichkeit, in der sich verantwortliches Verhalten bewähren soll, setzt mehr als eine empiristisch angelegte Sicht voraus und kann sich auch nicht mit der angeblichen Evidenz der Lebenswelten begnügen; sie muss die Frage eines Zieles gerade dann aufgreifen, wenn die naturalistische Sicht der Welt kein Ziel verbürgen kann. Dies könnte einen Impuls für eine negative Theologie bedeuten. Deshalb muss die bereits im Zusammenhang der Frage nach dem Guten mitschwingende Gottesfrage zum Thema werden.

Natur zu betrachten, in der sie Voraussetzungen hat, und andrerseits von einer intelligiblen ›Ursache‹ herzuleiten, der Freiheit. Die zugrunde liegende Zweiweltentheorie wird vor allem von der neuesten Gehirnforschung angegriffen, die die intelligible Seite auf die Strukturen und die Organisation des Gehirns zurückführen will.

1.6 Welchen Sinn hat es, im Zusammenhang der Grundlegung der Ethik von Gott zu reden?

Die Ethik kann sich mit der Auskunft, die Evolution sei die Koordination mathematisch nicht mehr durchsichtiger Zufälle, ebenso wenig begnügen, wie sie sich mit dem Postulat eines Telos der gesamten Weltgeschichte abfinden kann. Beide Ansichten sind Projektionen auf die Gesamtheit des Seins; sie waren einmal die Grundlage von Gottesbeweisen, die auch das schlechthin Gute im Ganzen des Seins verankerten. Die christliche Ethik wird angesichts der Kritik an diesen Grundannahmen viele ihrer traditionellen und neueren Formen überdenken müssen. Unter anderem ist der Sinn der Formel des ›Gebotes Gottes‹ neu zu klären. Was begründet das unbedingte Sollen, das Menschen empfinden – oder sich vielleicht nur einbilden? Einst wurde es auf eine höchste Instanz, auf Gott, zurückgeführt; in diesem Gott war auch das Ziel der Geschichte begründet, waren Sollen und Telos der Welt des Lebens untrennbar aufeinander bezogen.

Die im moralischen Anspruch erfahrene Unbedingtheit wird immer wieder mit einem der Welt und ihrer Veränderung enthobenen *Gewissen* verbunden. Aber das Gewissen bildet sich nicht in individueller Selbstbezüglichkeit, sondern in primären und sekundären Sozialisationsprozessen; und das in diesem Entstehungsprozess vorausgesetzte soziale Leben beruht sowohl auf Erfordernissen des Überlebens als auch auf zu gestaltenden Freiräumen sozialer Identität. Insofern sollte es die Bedingungen seines Entstehens hinter sich lassen oder zumindest relativieren können.

In einer genuin *evangelischen* Ethik stehen auch Zentralaussagen des neueren Protestantismus auf dem Spiel, soweit er vom Gewissen auf die Notwendigkeit der Religion schließen und mit deren Hilfe eine ethische Tradition bestimmen möchte.

Nach reformatorischer Erkenntnis findet die Ethik ihre Richtschnur weder in je aktuell interpretierten Traditionen, wie es bis heute im orthodoxen Judentum der Fall ist, noch in einem höchsten Lehramt wie in der katholischen Kirche; die reformatorische Lehre hält fest, dass sie ihren durch Selbstkritik zu erreichenden Grund innerhalb der biblischen Tradition und doch, ihr vorgegeben, im Zeugnis, nicht im Buchstaben der Heiligen Schrift findet. Die Berufung auf das *Gebot Gottes* ist deshalb kritisch zu verstehen, denn der hörende Glaube muss durch die Tradition hindurch bis zu dem ihr Widerstand leistenden Grund zurückgehen. Sofern eine reflektierte Ethik überhaupt ›Biblische Theologie‹ berücksichtigt, verkennt sie doch nicht die Gefahren einer angemaßten religiösen Autorität im Gewissen – etwa in Gestalt einer Hörigkeit, die

gegenüber einer fremden Stimme oder einem willkürlich aus allen anderen Überlieferungen herausgehobenen Dokument erbracht würde.[81]

Anders gewisse Strömungen des Neuprotestantismus heute: Sie zeichnen eine beinahe ungebrochene Kontinuität der Freiheit nach; diese soll von Jesus über die Reformation bis zum Aufgehen protestantischen Kirchentums in einer freiheitlichen, doch wohl eher konservativen Gesellschaft führen.[82] Die entgegengesetzte Vorstellung würde die Kontinuität bestreiten; sie wird der dialektischen Theologie unterstellt. Aber diese besser ›Wort-Gottes-Theologie‹[83] zu nennende Richtung plädierte nur in ihrer frühen Gestalt für den radikalen Abbruch; in ihrer reifen Gestalt wurde ihr das Wort Gottes zum Inbegriff eines Zeugnisses, das zugleich kritischer Grund und Kraft der Tradition sein will, die in der Reformation wiedergewonnen wurde und nicht im religiösen Subjekt, wie es die Neuzeit konzipierte, aufgehen durfte.

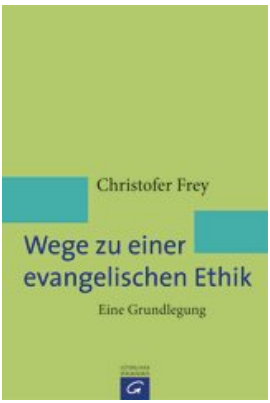
Theorien sind in der Regel mit Bestimmungen des eigenen Standorts in der Geschichte verbunden. Sie müssen selbstverständlich auch angesichts der realen Erfahrungen der Menschen in je ihrer Zeit beurteilt werden; und diese machen sich oft an der Frage des Bösen angesichts des postulierten Fortschritts fest.[84] Zwei Weltkriege, nukleare Bewaffnung, ideologische Totalansprüche sowie die Dialektik von Menschenrechten und Menschenverachtung widersprechen der Ansicht, die Christenheit habe gerade in einer (angeblich) säkularisierten Gesellschaft eine relative Höchstform entfaltet und die Freiheit zum Grund des Zusammenlebens gemacht.

Die Vernunft schafft sich weder eine ihr konforme Wirklichkeit, noch darf sie mit einem romantisch-destruktiven Gestus dem Niedergang ausgeliefert werden; ihr Selbstwiderspruch sucht im Stillen nach einer Rettung.[85] Religion, die für diese Frage aufgeschlossen ist, darf deshalb weder vorrational bleiben, noch im Irrationalismus aufgehen.

81. Nahezu berüchtigt ist Friedrich Gogartens Gebrauch des Wortes ›Hörigkeit‹ in seiner ›Politischen Ethik‹, deren Autoritarismus offenbar direkt zu den Deutschen Christen führte: Ders.: Politische Ethik. Jena 1932. Es müsste einmal geprüft werden, ob diese ethisch-politische Orientierung nicht immer noch mit dem nationalpolitischen Liberalismus seines Lehrers Ernst Troeltsch aus dem Jahre 1914 in einer seltsamen Dialektik verbunden ist.
82. Vgl. Hans Joachim Birkner/Dietrich Rössler (Hg.): Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums. Berlin 1968.
83. Vgl. Ulrich H. J. Körtner: Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven. Göttingen 2001.
84. Theologisch wäre es genauer, von der Sünde zu sprechen, die sich hinter der Programmatik des Guten tarnt. Davon muss unten die Rede sein.
85. Aber das darf nicht zu einer Apologetik führen, wie sie beispielsweise Benedikt XVI. im Dialog mit Habermas anstrebt: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Hg. v. Florian Schuller. Freiburg i. Br. 2005.

GÜTERSDIE
LOHERVISION
VERLAGSEINER
HAUSNEUENWELT

UNVERKÄUFLICHE LESEPROBE



Christofer Frey

Wege zu einer evangelischen Ethik
Eine Grundlegung

Gebundenes Buch, Pappband, 496 Seiten, 15,0 x 22,7 cm
ISBN: 978-3-579-08171-7

Gütersloher Verlagshaus

Erscheinungstermin: Februar 2014

Für eine selbstbewusst evangelische theologische Ethik

Christofer Frey bietet in dieser Grundlegung einer evangelischen Ethik mehr als die Reformulierung bloßer Normenkataloge. Ihm geht es darum, den Zusammenhang ethischer Normen in verantwortlich wahrgenommener und sozial interpretierter Wirklichkeit neu zur Geltung zu bringen. Dabei sieht er nicht nur den gegenwärtigen Zustand der Kirchen und ihrer theologischen Ethik kritisch. Er steht auch einem absoluten Vernunftbegriff, der als kontext-unabhängig universal verstanden wird, skeptisch gegenüber. Können dann aber überhaupt ethische Aussagen und Forderungen formuliert werden? In einem Glauben, der sich nicht als individuelle, religiöse Anschauung versteht, sondern für sich in Anspruch nimmt, normativ geleitete Erkenntnis zu begründen, entdeckt Christofer Frey Potential für einen über die Theologie hinausgehenden Diskurs um das Verständnis der Vernunft und eine neue Orientierung in der ethischen Debatte der Gegenwart.

Der Titel im Katalog