

Nachträge:

1. Reflektives Gleichgewicht: *Korrektur* der intuitiven Irritation
2. Verwüstung des ethischen Denkens durch moralisches Klischee:
Statt Aufklärung der intuitiven Irritation Suche nach Argumenten,
mit denen sich Intuition begründen lässt. Bsp: Menschenwürde.

Zu Härles Kritik der „autonomen normativen Instanzen“:

Zur Erinnerung: Aufgeführt werden

- (1) Eigeninteresse
- (2) Gewissen,
- (3) Gefühl,
- (4) Intuition
- (5) Praktische Vernunft

1. Auch was Härles Zurückweisung des „moralischen Gefühls“, des *moral sentiment* als normative ethische Instanz betrifft, so setzt Härle sich nicht mit der neueren philosophischen Debatte über Emotionen und auch nicht mit den Ergebnissen der empirischen Moralforschung auseinander, die evident gemacht hat, dass die Moral emotionale Grundlagen hat. Das müsste er aber bei seinem regelethischen Ansatz, der auf einer rein kognitiven Ableitung und Begründung von „moralischen Normen“ beruht. Inwiefern wird hier überhaupt *Moral* begründet, wenn die Moral emotionale Grundlagen hat? Inwiefern lässt sich durch eine rein gedankliche Ableitung eine Einsicht generieren, die emotional fundiert ist?

An das entscheidende Argument sei hier noch einmal erinnert. Wenn die Moral emotionale Grundlagen hat, dann kann einem anderen das moralisch Richtige nicht argumentativ, durch eine gedankliche Ableitung *gezeigt* werden, sondern es kann sich ihm nur *selbst zeigen*, indem er sich die betreffende Situation oder Handlung vor Augen führt und sie dabei emotional bewertet.

Schon die Fragestellung ist irrig, ob das Gefühl als normative ethische Instanz in Frage kommt. Für einen Ansatz, der die emotionale Grundlage der Moral ernst nimmt, liegt die „normative ethische Instanz“ (wenn man denn diesen Ausdruck benutzen will) in der moralischen *Erkenntnis*, an der allerdings Emotionen beteiligt sind.

Gemäss der kognitiven Emotionstheorie sind Emotionen affektiv gehaltvolle *Wahrnehmungen*. Wie bei jeder anderen Wahrnehmung auch kann deren Richtigkeit an dem Wahrgenommenen – einer Situation, einer Handlung – überprüft werden, und das tun wir ja auch in unserer lebensweltlichen Praxis, wenn wir zum Beispiel eine moralische Reaktion auf eine Handlung oder Situation für unangemessen halten.

Ein Einwand Härles ist, dass Menschen ja nicht nur von Gefühlen wie Mitleid, Empathie oder Gerechtigkeitssinn bestimmt sind, sondern auch von Neid, Habgier, Schadenfreude, Lust am Quälen. „Insofern stellt sich die Frage, ob der moral sense – in welcher Form auch immer – tatsächlich als normative ethische Instanz in Frage kommt.“ (118)

Gerade die Tradition, auf die Härle sich hier mit dem Ausdruck „moral sense“ bezieht, nämlich der angelsächsische Empirismus (David Hume und vor allem Adam Smith), hat das sehr wohl gesehen, und das Interesse dieser Tradition an „moral sentiments“ ist durch die Fragestellung bestimmt, welche Gefühle es sind, die ein verträgliches, friedliches und kooperatives Zusammenleben der Menschen ermöglichen. Der Sinn dieser Untersuchungen ist, die Bedeutung dieser Gefühle ins Bewusstsein zu heben mit dem Ziel, sie zu *kultivieren*.

Ein anderer Einwand Härles ist, „dass uns der moral sense falsche Kriterien gibt oder zu verkehrtem Handeln verleitet: z.B. gegenüber der Not in den Entwicklungsländern <Hilfeleistungen, die „die Motivation und die Befähigung zur Selbsthilfe untergraben“ (119)> oder körperlich behinderten Kindern. Das ‚gut Gemeinte‘, das in diesem Zusammenhang oft zu Recht als das Gegenteil des Guten bezeichnet wird, ist ja oft das, was aus einer spontanen emotionalen Regung stammt, aber nicht im Blick auf seine Konsequenzen und seine tatsächlichen Wirkungen hin durchdacht ist.“ (ebd.)

Auch dies trifft auf Hume oder Smith nicht zu. So vertrat Hume in seiner Untersuchung der Grundlagen der Moral die Auffassung, dass bei der moralischen Beurteilung oder Entscheidung Verstand und Gefühl in der Weise zusammenwirken, dass der Verstand zunächst die Folgen und Nebenfolgen einer Handlung abschätzen muss, die das Gefühl dann positiv oder negativ bewertet. Im Beispiel der Entwicklungshilfe würde das Gefühl eine Hilfe, die die „Motivation und Befähigung zur Selbsthilfe“ untergräbt, negativ bewerten. Es geht hier also gerade nicht um „spontane emotionale Regungen“ und bloss „gut Gemeintes“. Was Härle über die „moral sentiments“-Philosophie schreibt, gleicht einer Karikatur.

Es sei hier noch ein Einwand nachgetragen, der sich so nicht bei Härle findet, aber häufig (z.B. bei Birnbacher) gegen eine Auffassung vorgetragen wird, die Emotionen eine Bedeutung für die Moral beimisst. Wenn die Moral von Emotionen her begriffen wird, dann, so die Forderung, müsse zunächst bestimmt werden, welche Emotionen *moralische* sind und welche nicht, und es müsse beides voneinander abgegrenzt werden. Da dies aber kaum möglich ist, sei dies kein brauchbarer Ausgangspunkt für die Bestimmung dessen, was Moral ist.

Bei Birnbacher dient dies als Argument dafür, für die Bestimmung dessen, was Moral ist, das *moralische Urteil* zum Ausgangspunkt zu nehmen.

Allerdings kehrt hier dieselbe Schwierigkeit wieder. Die vier Kennzeichen moralischer Urteile, die Birnbacher aufführt (Handlungsbezug, Kategorizität, Universalisierbarkeit und Allgemeingültigkeit, vgl. die früheren Ausführungen hierzu) sind lediglich *Eingrenzungen* bzw. *notwendige Bedingungen* dafür, dass ein Urteil ein moralisches Urteil ist, aber *keine hinreichenden Bedingungen* für die Bestimmung des Moralischen an einem Urteil. Darüber, was letztlich das *Moralische* an einem Urteil ausmacht, gibt Birnbacher keine Auskunft.

Diese Schwierigkeit: zu bestimmen, worin letztlich das Moralische an der Moral besteht, zieht sich durch die moralphilosophische Diskussion, und es gibt hierauf keine eindeutige Antwort.

Es verhält sich hier ähnlich wie bei Augustins Diktum über die Zeit: „Bevor Du mich gefragt hast, was Zeit ist, wusste ich es, nachdem Du mich gefragt hast, weiss ich es nicht mehr.“ In lebensweltlichen Kontexten haben wir keine Mühe, moralische Fragen und Probleme von anderen zu unterscheiden. Wir beherrschen die Sprache der Moral, geben moralische Urteile ab usw. Das alles ist uns selbstverständlich als Mitglieder der Kultur, der wir angehören und die uns in dieser Weise geprägt hat.

Dabei ist das, was uns als Moral geläufig ist, keineswegs universal. So unterscheidet sich unser Moralverständnis wesentlich von dem, was Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik thematisiert, und das hat wesentlich mit Weichenstellungen zu tun, die von der christlichen Tradition ausgegangen sind (erinnert sei diesbezüglich an die früher zitierte Gegenüberstellung dessen, was wir aufgrund christlicher Wurzeln zur Moral rechnen (z.B. Reue, Mitgefühl usw.), zur aristotelischen Sichtweise, die Christopher Cordner in seinem Buch „Ethical Encounter“ vornimmt).

2. Ähnliches wie in Bezug auf das Gefühl ist zu Härles Zurückweisung der „Intuition“ als normativer ethischer Instanz zu sagen. Niemand hat je behauptet, dass Intuitionen in den Rang einer normativen ethischen Instanz erhoben werden sollen. Wenn man es schon so nennen will, dann ist es die moralische *Erkenntnis*, die als „normative ethische Instanz“ darüber „entscheidet“, was richtig oder falsch ist. Aber bei dieser Erkenntnis können Intuitionen eine wichtige Rolle spielen, freilich nicht als infallible Voraussetzungen, sondern als etwas, das im Erkenntnisprozess auch korrigiert werden kann und gegebenenfalls muss (vgl. die Ausführungen zum „reflektiven Gleichgewicht“).

Härles Haupteinwand gegen Intuitionen ist, dass sie „in der jeweiligen Sozialisation erlernt und erworben“ (120) werden und deshalb kein verlässliches Fundament für moralische Normen sein können, „die Gültigkeit für *alle* Menschen beanspruchen können“ (28) „Deshalb bedürfen Intuitionen selbst einer Kontrolle und Überprüfung durch verallgemeinerbare ethische Normen.“ (121)

Unklar ist, wie sich dies zu der Aussage verhält, dass Intuitionen erst dann „zur Norm für ethische Entscheidungen taugen...“, wenn zwischen ihnen und den als gültig erkannten Normen ein reflektives Gleichgewicht hergestellt ist.“ Wozu braucht es das noch, wenn doch die Normen bereits „als gültig erkannt“ sind?

Hier ist ungeklärt, wie sich der fundamentalistische regelethische Ansatz von Härles Ethik zu dem hier angedeuteten Einbezug des Kohärentismus verhält.

In kohärentistischer Perspektive ist es kein Einwand, dass Intuitionen sich partikularen Sozialisationszusammenhängen und kulturellen Prägungen verdanken. Denn es geht ja im kohärentistischen Modell lediglich darum, Kohärenz innerhalb eines Überzeugungssystems herzustellen. Der Kohärentismus versteht sich dabei gerade als Alternative zu dem utopischen fundamentalistischen Modell einer Normenbegründung mit universalistischem Anspruch *für alle Menschen*.

3. Härle ist alles daran gelegen, die *epistemische Fähigkeit* des Menschen, das Gute und Richtige von sich aus erkennen zu können, in Zweifel zu ziehen, um an ihre Stelle Gottes offenbarten Willen zu setzen, und zwar als *Begründungsfundament* für ethische Normen. (Praktische) Vernunft und Glaube werden so zur Alternative, entgegen Härles Feststellung (S. 27), dass es sich hierbei nicht um Gegensätze handelt, sondern beides immer schon aufeinander bezogen ist.

Ein Problem dieses Modells: Härle betont selbst, dass ein essentielles Moment des Ethischen die *eigene Einsicht* ist.

Bei dieser Einsicht aber geht es um *Wissen* bezüglich des Richtigen und Falschen, Guten und Schlechten bzw. Bösen. Wie aber soll solches *Wissen/ solch eigene Einsicht* aus Voraussetzungen des *Glaubens* bezüglich Gottes Willen abgeleitet und begründet werden können?

Zur Erinnerung: Melanchthons Zuordnung von *lex divina* und *lex naturalis*. Hier stellt sich dieses Problem nicht.

Die *lex naturalis* ist ein „allen gemeinsames Wissen, dem wir in gleicher Weise wie alle Menschen zustimmen – und zwar in dem Masse, wie Gott es in das Herz eines jeden eingemeißelt hat mit dem Ziel, die Moral (Sitten) auszuformen“ (aaO. 139, mit Verweis auf Rm 2, 15).

Die *lex divina* ist das Gesetz, das „durch die kanonischen Schriften von Gott als heilige und unverbrüchliche Ordnung erlassen“ wurde (aaO. 140). Dazu gehört insbesondere der Dekalog.

Entscheidende Bedeutung kommt dem Gedanken der inhaltlichen Übereinstimmung zwischen *lex divina* und *lex naturalis* zu:

„Es betrifft aber das Naturgesetz bekanntlich die Menschen aller Völker. Es besteht also dasselbe Sittengesetz für alle Zeiten und für alle Völker. Dass aber Gott dieses Naturgesetz noch einmal durch sein Wort proklamiert hat <*lex divina*>, dient uns zur Bestärkung, damit wir wissen, dass ihm diese Werke wirklich gefallen.

Daraus ist auch zu lernen, dass die Naturgesetze wirklich göttlich sind (...) und wenn (die Philosophen) nach den in der Natur gelegenen Gründen forschen, zeigen sie den in der Natur bezeichneten Willen Gottes an.“ (aaO. 143)

Hier stellt sich das oben bezeichnete Problem nicht: Die Philosophen können bei der Erforschung der in der Natur gelegenen Gründe ihrer praktischen Vernunft und eigenen Einsicht und Wissenserkenntnis folgen. Denn Gott hat es so eingerichtet, dass die in der Natur gelegenen Gründe mit seinem in den kanonischen Schriften offenbarten Willen kongruent ist.

Das ändert sich grundlegend, wenn die theologische Ethik *in Konkurrenz* zur philosophischen tritt und dabei der praktischen Vernunft die Fähigkeit zur Erkenntnis des Richtigen und Guten abspricht.

4. Der *theologisch gravierendste Punkt* in Härles fundamentalistischer Konzeption der theologischen Ethik wurde an früherer Stelle schon benannt:

Wie gesagt, geht es in der Moral um *Wissen*. Dieses hat seinen sprachlichen Ausdruck im moralischen *Urteil*, das einen selbstbezüglichen Anspruch auf Wahrheit für die Aussage erhebt, die es formuliert.

Davon zu unterscheiden sind Aussagen religiösen Glaubens, z.B. über Gottes Willen. Diese haben keinen Urteilscharakter (vgl. die früheren Ausführungen zu Barmen I)

Wenn moralische Wissens-Urteile aus Prämissen des Glaubens abgeleitet werden, dann wird

- *entweder* der Glaube in den Rang eines *Quasi-Wissens* erhoben, da nur dann Wissen aus ihm gefolgert werden kann;
- *oder* es wird das moralische Wissen zu einem *bloßen Glauben* herabgestuft, da aus Glaubensaussagen nur Glaubensaussagen, nicht aber Wissensurteile abgeleitet werden können.

Im ersten Fall macht man aus dem christlichen Glauben eine *religiöse Ideologie*, die legitimatorische Funktionen für die Moral übernimmt.

Im zweiten Fall wird das moralisch Richtige und Gute zu einer Frage der *Rechtgläubigkeit*, die immun ist gegenüber vernünftiger Kritik, und das ist ein Kennzeichen des *religiösen Fundamentalismus*, nicht nur des islamistischen, sondern auch des christlichen und des jüdisch-orthodoxen im heutigen Israel.

Diese aporetische Alternative zeigt: *Es ist die Grundfrage schlechthin einer christlichen Ethik und somit auch einer Ethik in protestantischer Perspektive, in welcher Beziehung christlicher Glaube und moralisches Wissen stehen.*

Das regelethische Paradigma mit seiner Verlagerung des ethischen Denkens vom Praktischen ins Theoretische in Gestalt der Auffassung, dass es in der Ethik um theoretische Gründe bzw. Argumente geht, aus denen die Wahrheit von moralischen Urteilen und die Geltung von moralischen Normen abgeleitet und begründet wird, legt es nahe, die Beziehung von christlichem Glauben und moralischem Wissen als eine *Ableitungs- oder Begründungsbeziehung* zu denken.

Die Vorstellung ist dann, dass Urteile in ethisch strittigen Fragen *theologisch* aus Prämissen des christlichen Glaubens begründet werden können und müssen.

Diese Vorstellung ist heutzutage bis hinein in kirchliche Stellungnahmen und Erklärungen anzutreffen. Beispiel: Stellungnahme des Rates der EKD zur Präimplantationsdiagnostik

- (1) Alles menschliche Leben ist von Gott gewollt und hat von daher einen unverlierbaren Wert.
 - (2) Bei der Präimplantationsdiagnostik wird zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben unterschieden, indem Embryonen mit genetischen Defekten aussortiert und verworfen werden.
-
- (3) Die Präimplantationsdiagnostik ist daher abzulehnen und sollte rechtlich verboten bleiben.

Die Prämisse (1) tritt auf in der Form des Urteils, mit dem Wissen beansprucht wird und aus dem das Urteil (3) abgeleitet wird. Doch kann es sich dabei um mehr als um eine Glaubensaussage handeln? Und sollte dies dann nicht auch in der sprachlichen Form zum Ausdruck kommen?

Wie anders würde es sich ausnehmen, wenn das mit (1) Ausgesagte in der Form eines öffentlichen *Bekennens* oder *Bezeugens* einer Wahrheit formuliert würde, für die die Kirche einsteht (vgl. die früheren Ausführungen zu Barmen I). Dann wäre dies auch nach aussen als eine Äusserung des *Glaubens* der Kirche erkennbar, dem diese in ihrem Reden und Handeln öffentliche Relevanz und Bedeutung zumisst. Und es wäre das Missverständnis vermieden, dass die Kirche hier ein höheres Wissen beansprucht, aus dem sie Konsequenzen für alle Rechtsunterworfenen ableitet.

Im Übrigen sind die Prämissen (1) und (2) alles andere als unstrittig.

Zu (1): Karl Barths Verständnis der Krankheit in seiner Schöpfungslehre, wonach diese Manifestation der Chaosmächte ist (Dämonenaustreibungen Jesu) und ihr „Widerstand bis zum Letzten“ entgegensetzen ist. Dies setzt zumindest ein Fragezeichen hinter die Auffassung, dass alles Leben und also auch ein Leben mit einer schweren Erbkrankheit so von Gott gewollt ist.

Zu (2): Geht es bei der Präimplantationsdiagnostik tatsächlich um die Unterscheidung zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben, also um *Eugenik*?

Ein anderes Beispiel aus der Orientierungshilfe der EKD „Mit Spannungen leben“, in der es um die sexualethische Beurteilung der Homosexualität geht.

(1) „Homosexuelle Praxis ist gegen Gottes Willen.“

Auch dieser Satz tritt der Form des Urteils auf, mit dem (theologisches) Wissen beansprucht wird. Abgeleitet wird dieses Urteil aus den einschlägigen Bibelstellen zur Homosexualität. Aber es wird nicht Halt gemacht bei dem exegetischen Urteil:

(2) „Nach Auffassung der einschlägigen Bibelstellen zur Homosexualität ist homosexuelle Praxis gegen Gottes Willen.“

Vielmehr wird von (2) auf (1) geschlossen und aus einem exegetischen Urteil und Befund ein theologisches Urteil über Gottes Willen abgeleitet, mit dem ein Anspruch auf Wissen erhoben wird.

Was berechtigt zu diesem Übergang von (2) zu (1)? Beruht er nicht auf der impliziten Prämisse:

(3) „Was in biblischen Texten über Gott und seinen Willen ausgesagt wird, das ist wahr, d.h. es gibt Gottes Willen zutreffend wieder.“

Akzeptieren wir diese Prämisse für alle biblischen Aussagen, z.B. bezüglich der Unterordnung der Frau unter den Mann (z.B. 1. Mose 3,16) oder Schweigegebot für die Frau in der Gemeinde (1. Kor 14, 34)?

Im Übrigen enthält die Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“ insofern einen Widerspruch, als sie einerseits die Orientierung an Gottes Willen, wie er in den einschlägigen Bibelstellen ausgesagt wird, für die Beurteilung der Homosexualität als massgeblich erachtet, andererseits jedoch darüber hinaus geht und Empfehlungen gibt, die keinerlei Grundlage in der Bibel haben, ja im Widerspruch stehen zur biblischen Sicht der Homosexualität. Dies hat seinen Grund in unserem heutigen sexualwissenschaftlichen Wissen über Homosexualität.

Einerseits wird festgestellt, dass, „wenn es gute Gründe dafür gibt“, der sexualwissenschaftlichen Sicht „eine andere Sichtweise entgegengesetzt werden muss“, nämlich die biblische.

In diesem Sinne wird aus den einschlägigen Bibelstellen abgeleitet, dass homosexuelle Praxis gegen Gottes Willen ist.

Andererseits wird den Betroffenen die „ethisch verantwortliche Gestaltung“ so gelebter Sexualität empfohlen, eine Empfehlung, die für den Apostel Paulus undenkbar gewesen wäre in Anbetracht dessen, was er im Römerbrief über die Homosexualität schreibt.

Verständlich ist diese Empfehlung nur auf dem Hintergrund unseres heutigen sexualwissenschaftlichen Wissens, wonach Homosexualität eine Prägung ist, die Menschen nicht von sich aus ändern können. Erst damit stellt sich die Frage, wie sie ihre sexuelle Orientierung leben sollen, eine Frage, die in der Bibel nirgends vorkommt.

Statt aber unser heutiges Wissen über Homosexualität bereits bei der Exegese der einschlägigen Bibelstellen zu berücksichtigen, wird es dort ausgeblendet und die biblische Sichtweise der humanwissenschaftlichen entgegengesetzt.

Anders liest es sich im Arbeitspapier „Homosexuelle Liebe“ der rheinischen Kirche von 1992: „Da die Bibel anlagebedingte Homosexualität, partnerschaftliche homosexuelle Praxis und homosexuelle Liebe nicht wahrnimmt, kann sie nicht direkt und unmittelbar zu deren Beurteilung herangezogen werden.“ Im Übrigen: Welche psychologische Paradoxie liegt für die Betroffenen in der Empfehlung, etwas, das im Widerspruch steht zu Gottes Willen, „in Liebe zu Gott und den Menschen“ leben zu sollen?

Was hieran deutlich wird: Die Auffassung, dass es Aufgabe einer theologischen Ethik ist, Urteile in ethischen Fragen *theologisch* aus Prämissen des christlichen Glaubens (dem christlichen Wirklichkeitsverständnis) abzuleiten und zu begründen, verführt nicht zuletzt zu einem *fragwürdigen Umgang mit der Bibel*, deren Texte dann als Prämissen für die Begründung derartiger Urteile in Anspruch genommen werden.

Schliesslich noch ein besonders drastisches historisches Beispiel für die ideologische Inanspruchnahme des christlichen Glaubens zur Legitimierung moralischer, rechtlicher oder politischer Sachverhalte, nämlich die theologische Legitimierung der Todesstrafe bei Paul Althaus.

Zur Konzeption der Ethik von Althaus in seinem „Grundriss der Ethik“:

„‘Ethik‘ heisst Wissenschaft vom Sittlichen, d. h. von dem Verhalten des Menschen, das dem unbedingten Sollen entspricht. Für den Glauben ist dieses Sollen nichts anderes als Gottes Gebieten, das in seiner Offenbarung kund wird. Daher weiss christliches Denken von dem Sittlichen nur als von dem Gehorsam gegen Gottes Gebieten.“

Althaus ordnungstheologische Konzeption:

„Unser Leben ist in zwischenmenschlichen Ordnungen verfasst. Es sind die stetigen Gestalten des Zusammenlebens, in denen wir einander in bestimmter Weise zugeordnet sind; teils ursprüngliche, die allem menschlichen Gestalten vorgegeben sind (Geschlechtlichkeit, Abstammung, Volk), teils geschichtliche, bei deren Entstehen der Mensch mitwirkt (Ehe, Recht, Staat usw.). An diesen Ordnungen hängt die Erhaltung des Lebens der Menschheit. Sie sind lebensnotwendig.“

Unterscheidung zwischen

- Schöpfungsordnungen und
- Erhaltungsordnungen

Hintergrund: Sogenannte „Zwei-Reiche-Lehre“ (Hintergrund: Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“)

„Der Christ lebt in zwei Ordnungen oder ‚Reichen‘, unter zwei ‚Regimenten‘ (Luther), die streng zu unterscheiden und nicht miteinander zu vermischen sind. Aber ebensowenig dürfen die beiden ‚Reiche‘ voneinander geschieden werden. Die Weltordnungen sollen dem Leben der Menschheit, die in Gottes Reich berufen wird, dienen und sind daher eben in ihrem Anderssein Ausdruck und Mittel des einen und selben Gotteswillens der Liebe, mit dem er sein Reich für die Menschheit bereitet. Der zwiefältige Wille ist einer.

Dieser göttlichen Einheit entspricht die menschliche des Lebens in Ordnungen: dem Christen ist auch inmitten der Weltordnungen nichts anderes aufgetragen als die Liebe des Reiches Gottes, die dem Mitmenschen in der Hingabe an die Ordnung, welche das Leben aller trägt, dienen will (*in talibus ordinationibus exercere caritatem, CA 16*).“

Ethik der Ordnungen hat es mit deren „Wesens-Gesetze, ihrem schöpfungsmässigen Charakter als Dienst an dem in Gottes Reich berufenen Leben der Menschheit“ zu tun. „In diesem Sinne ist ihr auch Sozialkritik, Kritik der politischen Welt aufgetragen.“

„Der Massstab dabei kann ... nicht die Verfassung des Reiches Gottes sein, wie z. B. die Bergpredigt sie darlegt, sondern der Schöpfungs- und Erhaltungswille Gottes hin auf sein Reich. Es hat keinen Sinn zu sagen: Recht, Staat, Politik und Wirtschaft sind der Herrschaft Christi zu unterstellen. Die Ordnungen können und sollen nicht christianisiert, sondern unter jenen Willen Gottes gestellt und nach ihm ausgerichtet werden. Hier liegt der entscheidende Unterschied evangelischer und schwärmerischer Ethik der Ordnungen. *Nec fert evangelium novas leges de statu civili* (Apol. 16).“

Spitze gegen Karl Barths Lehre von der Königsherrschaft Christi, vgl. derselbe „Christengemeinde und Bürgergemeinde“

Als Ordnungen werden behandelt:

- Die Geschlechter (Liebe und Ehe)
- Volk und Rasse
- Staat und Politik (Recht, Staat, Ethos der Politik)
- Die Gesellschaft (Wirtschaft und soziale Frage)
- Die Kirche

Althaus' Begründung der Todesstrafe:

„Weil das Recht für die Erhaltung des Lebens der Menschheit unentbehrlich ist, erkennen wir es im Glauben an Gottes Schöpfungs- und Erhaltungswillen als von ihm gewollt und gesetzt, als Gottes-Ordnung. Als solcher eignet ihm Heiligkeit“

„Das Wesen der Strafe als Sühne kommt am klarsten zur Erscheinung an der Todesstrafe. Der Grund und Sinn der Todesstrafe ist ... dieser: in dem bewussten eigenmächtigen Angriffe auf das Leben eines Mitmenschen (Mord) oder des eigenen Volkes (Landesverrat) wird – was von keinem anderen Vergehen und Verbrechen so gesagt werden kann – die Rechtsordnung nach ihrem Grunde und Sinne, dem Miteinanderleben der Menschen, radikal verneint.

Demgegenüber behauptet sich die Heiligkeit der Rechtsordnung, indem sie dem Rechtsbrecher alles Recht nimmt, d. h. ihn tötet. Die Todesstrafe ist also die ‚Vollstreckung des Zornes‘ Gottes (Röm 13, 4), der das Recht gesetzt hat. ...

Die Todesstrafe ist für das ganze Rechtsleben von wesentlicher Bedeutung: sie sichert den in Gottes Ernst begründeten Ernst des Strafgedankens überhaupt und damit aller Strafe. Der Staat verliert seine Würde als Amt von Gott, wenn er die mit der Verwaltung des Rechtes ihm verliehene Gewalt über Leben und Tod wegwirft.“

In diesem Zitat greifen auf eigentümliche Weise „vernünftige“ Erwägungen – z.B. „Recht <ist> für die Erhaltung des Lebens der Menschheit unentbehrlich“ – und religiöse Motive – „Heiligkeit“; „In Gottes Ernst begründeter Ernst des Strafgedankens“; „Staat verliert seine Würde als Amt von Gott, wenn ...“ – ineinander, um die Todesstrafe letztlich religiös zu legitimieren.

Althaus schreibt zwar in Bezug auf das Recht: „...erkennen wir es *im Glauben* an Gottes Schöpfungs- und Erhaltungswillen als von ihm gewollt und gesetzt...“. Aber seine Legitimation der Todesstrafe tritt auf im Gestus des *Wissens* des *Theologen*, nämlich um den Heiligen Ernst von Gottes Strafwillen, der die Todesstrafe verlangt.

Das ist mit dem *öffentlichen* Anspruch verbunden, dass das staatliche Recht diesem vermeintlichen religiösen Wissen gemäss gestaltet werden muss, *mit Verbindlichkeit für alle Rechtsunterworfenen*, mögen diese Christen sein oder Atheisten oder Agnostiker.

5. Härles Auffassung von „Ethik als theologischer Disziplin“ und seine Bestimmung des Verhältnisses von theologischer und philosophischer Ethik (27f):

Der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik „besteht *nicht* darin, dass die Philosophie sich an der Vernunft orientiert und die Theologie am Glauben. Vernunft und Glaube sind keine Gegensätze, sondern gehören – bei aller Verschiedenheit – eng, ja untrennbar zusammen. Die Vernunft lebt von Voraussetzungen, die sie ihrerseits nicht voraussetzungslos aus sich selbst gewinnen, sondern nur als gegeben, plausibel oder bewährt annehmen kann, um sie im Vollzug der philosophischen Arbeit auf ihre Verlässlichkeit hin zu überprüfen. ...

Die angemessene Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft mag sich in unterschiedlichen Formen und Ausprägungen für die philosophische und theologische Ethik stellen, sie stellt aber keinen Unterschied, sondern eine gemeinsame Ausgangslage und Aufgabenstellung dar.“

Was meint in diesem Zitat und insbesondere in seinem letzten Satz das Wort ‚Glaube‘? Bezogen auf die theologische Ethik kann hier nur der *christliche Glaube* gemeint sein. Aber inwiefern kann man sagen, dass auch der Vernunft der philosophischen Ethik ein Glaube *dieser Art*, d.h. ein *religiöser Glaube* zugrunde liegt? Die meisten Philosophinnen und Philosophen dürften sich wohl hiergegen verwahren.

So ist bei Kant das Fundierungsverhältnis gerade umgekehrt: Nicht die Vernunft ist hier in einem religiösen Glauben fundiert, sondern umgekehrt wird der Religion ihr legitimer Ort durch die Vernunft zugewiesen, und zwar in Kants Religionsphilosophie, die ein Anhang seiner Moralphilosophie ist.

In oben stehendem Zitat wird das Wort ‚Glaube‘ im Sinne von „Voraussetzungen“ gebraucht, die die Vernunft machen muss und die sie nicht aus sich selbst gewinnen kann (und in Härles Ethik hat das dann die Gestalt, dass die normative Ethik für die Begründung ethischer Normen auf ein religiöses Fundament angewiesen ist).

Aber so, d.h. nur als eine „Voraussetzung“ der Vernunft begriffen, verschwindet das Spezifische, das den christlichen Glauben und überhaupt religiösen Glauben kennzeichnet. Zu fragen ist, ob nicht gerade hierin, d.h. in dem, was den christlichen Glauben in seiner Eigenart kennzeichnet, der entscheidende Unterscheid zwischen der theologischen und der philosophischen Ethik liegt.

Das würde erfordern, dass die theologische Ethik sich Rechenschaft geben muss über die spezifische Eigenart des christlichen Glaubens (s.u.).

Dieselbe Frage stellt sich im Blick auf die bei Härle gerne gebrauchte Rede vom „Wirklichkeitsverständnis“:

„Der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik besteht nämlich darin, dass sich die philosophische Ethik *keinem bestimmten Wirklichkeitsverständnis* – d.h. keiner bestimmten Vorstellung oder Lehre oder Theorie vom Menschen, von der Welt und von Gott – verpflichtet weiss, sondern solche Voraussetzungen entweder so formal und allgemeingültig wie möglich zu beschreiben versucht, oder in die persönliche Verantwortung des einzelnen Philosophen stellt. Demgegenüber ist die theologische Ethik als Disziplin einem *bestimmten Verständnis der Wirklichkeit*, und zwar als christliche Theologie dem *christlichen Verständnis der Wirklichkeit* verpflichtet.“ (28)

Auch hier ist zu fragen, ob nicht auch der Ausdruck ‚Wirklichkeitsverständnisses‘, wenn er unterschiedslos für die philosophische und theologische Ethik gebraucht wird, den entscheidenden Unterschied einebnet. Liegt dieser nicht darin, dass sich die theologische Ethik einem *religiösen*, nämlich *christlichen Wirklichkeitsverständnis* (wenn man denn den Ausdruck ‚Wirklichkeitsverständnis‘ überhaupt gebrauchen will) verpflichtet weiss, die philosophische aber nicht?

Hinter diesem Gebrauch der Ausdrücke ‚Glaube‘ und ‚Wirklichkeitsverständnis‘ steht ersichtlich eine *apologetische* Intention, d.h. die Intention, die theologische Ethik gegenüber der Kritik zu verteidigen, auf irrationale, nämlich religiöse Prämissen zu rekurrieren.

Jeder Ethik, so das Argument, liegt ein Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild zugrunde. Daher kann es der theologischen Ethik nicht zum Einwand gemacht werden, dass sie vom christlichen Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild ausgeht.

Stimmt das?

Gewiss macht jede Ethik auf die eine oder andere Weise Aussagen über den Menschen. Diese können wahr oder falsch sein, und dies zu klären, ist Aufgabe des ethischen Nachdenkens. Andererseits können solche Aussagen denen, die sie machen, als ihr *Verständnis des Menschen* oder als ihr *Menschenbild* zugeschrieben werden. Das alles ist nicht strittig.

Problematisch wird es, wenn behauptet wird, dass Ethikerinnen und Ethiker dieses ihr Verständnis des Menschen ihren Aussagen über den Menschen *zugrunde legen* oder dass sie bei ihren Aussagen über den Menschen von diesem Verständnis als einer *Voraussetzung ausgehen*. Denn damit werden die Dinge in ihr Gegenteil verkehrt. Haben sie doch gerade umgekehrt dieses Verständnis über die Vergewisserung der Wahrheit der betreffenden Aussagen über den Menschen gewonnen.

So gehen Glücksutilitaristen nicht „davon aus“, dass alle Menschen nach Glück streben, sondern sie verwenden grosse Sorgfalt darauf, dies *argumentativ zu begründen* (vgl. die Ausführungen zu Mill).

Kant geht nicht „davon aus“, dass der Mensch als Vernunftwesen zur Autonomie bestimmt ist, so als wäre dies eine jeder Überprüfung entzogene Voraussetzung seiner praktischen Philosophie, sondern er sucht hierfür den pünktlichen Nachweis zu erbringen (vgl. die früheren Ausführungen).

Die These, dass jede Ethik von einem Wirklichkeitsverständnis oder Menschenbild *ausgeht*, zielt demgegenüber darauf, dieses als eine *Voraussetzung* zu deklarieren, die jede Ethik immer schon machen muss *und die als solche der kritischen Nachprüfung* entzogen ist, um auf diese Weise Platz zu schaffen für das der theologischen Ethik zugrunde liegende christliche Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild, dessen Wahrheit nicht argumentativ aufgewiesen werden kann. Konsequenz: Weltanschaulicher Dezisionismus.

1.1.7 Christlicher Glaube und das moralische Wissen um das Richtige oder Falsche, Gute oder Böse

Grundfrage einer christlichen Ethik: in welcher Beziehung christlicher Glaube und moralisches Wissen stehen.

In der theologischen Tradition ist es durchaus nicht selbstverständlich, dass christlicher Glaube und das Wissen um das Richtige und Falsche, Gute und Böse überhaupt in einer inneren Beziehung stehen. Erinnerung sei noch einmal an Melanchthon, der mit Bezug auf Rm 2,14f, wonach „die Heiden das Gesetz nicht haben, doch von Natur tun, was das Gesetz fordert“, womit sie beweisen, „dass in ihr Herz geschrieben ist, was das Gesetz fordert“, mit einem allen Menschen gemeinsamen Wissen um gut und böse rechnet.

Diese Auffassung hat sich vor allem in der lutherischen Tradition erhalten, nicht zuletzt in der neulutherischen Ordnungstheologie, wonach die weltlichen Ordnungen – Ehe, Staat, Volk, Recht usw. (vgl. die Ausführungen zu Althaus) – in ihrem sittlichen, lebensdienlichen und lebenserhaltenden Sinn durch die bloße Vernunft erkannt werden können. Im Glauben werden sie dann als Gottes Stiftungen erkannt (vgl. Althaus).

Anders verhält es sich in der reformierten Tradition, pointiert in der Theologie Karl Barths: „Theologie ist in allen ihren Sparten <also auch in ethischer Hinsicht> Darstellung der Wirklichkeit des sich an den Menschen richtenden und ihn zurecht richtenden Wortes Gottes.“

Das Gesetz ist hier kein Zweites neben dem Evangelium (Gottes Wort), das unabhängig von diesem erkannt werden könnte, sondern das Gesetz ist im Evangelium enthalten wie die Gesetzestafeln in der Bundeslade. Dementsprechend gibt es für Barth auch keine theologische Ethik als eine eigene, von der Dogmatik unabhängige Disziplin – Barths Befürchtung: in diesem Fall würden die Subjekte vertauscht und an Stelle Gottes würde der Mensch in den Mittelpunkt der theologischen Auslegung der Wirklichkeit rücken –, sondern die Ethik wird innerhalb der Dogmatik behandelt, und zwar – in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik – jeweils am Ende der jeweiligen dogmatischen Lehrstücke (z.B. Schöpfungslehre).

Wenn im Folgenden dieser Spur nicht gefolgt wird, dann aufgrund der an früherer Stelle dieser Vorlesung ausgearbeiteten These, dass die moralische Orientierung eine Orientierung an *praktischen Gründen* in Gestalt der Situationen und Lebenslagen von Menschen oder anderen Kreaturen ist, von denen ein Anspruch an unser Handeln und an unsere Einstellung ausgeht. Diese praktischen Gründe sind etwas anderes als theologisch-dogmatisch, d.h. gedanklich abgeleitete Gründe für ein bestimmtes Handeln oder Verhalten. Sie werfen vielmehr die Frage auf, *ob* und *wie* der christliche Glaube die *Wahrnehmung* von Situationen und Lebenslagen beeinflusst und formt. Die These wird sein, dass er dies in der Tat tut. Dies führt in Grundfragen des Verständnisses sowohl des christlichen und überhaupt religiösen Glaubens als auch der Moral.

Bevor ich meine eigenen Überlegungen hierzu vortragen will, will ich jedoch noch einen Blick werfen auf eine ethische Konzeption, die ebenso quer steht zu einem theologisch-ethischen Denken, das seine Aufgabe in der theologischen Begründung der Moral aus Prämissen des christlichen Glaubens sieht. Es handelt sich um Knud Eilert Løgstrups ethischen Ansatz. Der Grund, warum ich hierauf Bezug nehme, ist erstens, dass im Zentrum dieses Ansatzes der „Anspruch“, die „Forderung“ steht, die von einem anderen an uns ausgeht und von der soeben die Rede war, und zweitens, dass Løgstrup eine bestimmte Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen der religiösen Verkündigung Jesu und der Erkenntnis bzw. dem Einsichtigwerden der ethischen Forderung vertritt.

3.1.7.1 Knud E. Løgstrup: „Die ethische Forderung“

Løgstrup war dänischer lutherischer Theologe, und das schlägt sich, wie sich zeigen wird, auch in seinem Ansatz nieder. Er vertritt eine phänomenologische Zugangsweise, in der er stark beeinflusst war von seinem Lehrer, dem Philosophen Hans Lipps.

Løgstrups Buch „Die ethische Forderung“ (Tübingen, 2. Aufl. 1968) lässt sich nicht referieren. Man hat nur etwas davon, wenn man es in der Subtilität seiner phänomenologischen Analysen selbst liest. Insofern können und sollen hier nur die Grundgedanken der Konzeption wiedergegeben werden.

Die entscheidenden Weichen für die methodische Vorgehensweise werden in der Einleitung gestellt, die die Überschrift trägt: „Über den Versuch einer rein humanen Darstellung der Haltung zum anderen Menschen, wie sie der religiösen Verkündigung Jesu von Nazareth zugrunde liegt“

Für Løgstrup liegt die Bedeutung der Verkündigung Jesu darin, dass sie etwas aufdeckt, das, nachdem es aufgedeckt ist, ohne religiöse Einkleidung, d.h. „rein human“ aufgewiesen werden kann und muss, d.h. durch die phänomenologische Analyse der Struktur des Zwischenmenschlichen.

Der Grundgedanke: „Eine Verkündigung, die uns anrühren soll, muss in irgendeiner Hinsicht unserem Dasein entsprechen.“ (S.1) „Ist die Verkündigung religiös, so muss versucht werden, rein human zu formulieren, welche Züge unseres Daseins sie anredet und damit womöglich erst sichtbar macht. Warum dies? Aus zwei Gründen. Zunächst einmal um die Verkündigung zu verstehen! Ist nämlich eine religiöse Verkündigung nicht in dem Sinne verständlich als sie entscheidenden Zügen unseres Daseins entspricht, so bedeutet Bejahung blinde Unterwerfung. Glaube ohne Verstehen ist nicht Glaube, sondern Zwang. Nur wenn man die Verkündigung versteht, kann man sie um ihres Inhaltes willen bejahen.“

„Das, was Jesus von Nazareth in seiner Verkündigung immer wieder berührt, ist vor allem das Verhältnis des einzelnen zum anderen Menschen. Daher lautet eine der Fragen, die sich angesichts dieser Verkündigung melden: Welche Haltung zum anderen Menschen liegt in dieser Verkündigung? Welche Einstellung, worauf es in unserem Leben mit- und gegeneinander ankommt, ist in dieser Verkündigung vorausgesetzt und enthalten, wenn wir einmal versuchten, sie rein human zu fassen? Die Frage führt eine Unterscheidung ein zwischen dem Inhalt der Verkündigung Jesu, der im ganz gewöhnlichen und vagen Sinne des Wortes religiöser Art ist, und der Haltung zum anderen Menschen, die sich, wenngleich umschlossen vom religiösen Gehalt der Verkündigung, dennoch rein human formulieren lassen muss.“

Dies also ist die Grundprämisse von Løgstrups Ansatz: dass eine Verkündigung für uns verständlich ist nur dann, wenn sie unserem Dasein entspricht, das als solches *schon da und gegeben* ist, wenn auch in bestimmten Hinsichten für uns *verhüllt*, so dass eine Verkündigung an ihm etwas *aufdecken* kann, das wir bisher nicht gesehen haben. Dieses kann und muss „rein human“ expliziert werden.

Worin besteht nun die durch die Verkündigung Jesu *aufgedeckte*, in unserem Dasein bereits angelegte Haltung zum anderen, die Løgstrup mit dem Ausdruck „ethische Forderung“ beschreibt?

„Auf wie mannigfaltige Weise die Kommunikation zwischen uns sich auch gestalten kann, so besteht sie doch immer in einem Sich-Vorwagen auf ein Entgegenkommen. Dies ist ihr innerster Nerv und dies ist das grundlegendste Phänomen der Ethik. Um die Forderung, die sich daraus ergibt, zu hören, bedarf es daher auch nicht erst einer Offenbarung im theologischen Sinne. Auch ist es klar, dass die Forderung nicht erst durch eine mehr oder weniger bewusste, zum gegenseitigen Benefizium getroffene Übereinkunft entstanden ist.

Unser Leben ist nun einmal ohne unser Zutun so geschaffen, dass es auf andere Weise nicht gelebt werden kann, als dass der eine Mensch sich dem anderen *in erwiesenem oder verlangtem Vertrauen ausliefert und mehr oder weniger seines eigenen Lebens in die Hand des anderen legt* <Herv. J.F.>.

Schon mit unserer Haltung als solcher tragen wir dazu bei, die Welt für einander zu gestalten. Welche Weite und Farbe die Welt des anderen erhält, ist auch von mir und meiner Haltung zu ihm abhängig. Ich bin mitbestimmend, ob sie weit oder eng, licht oder dunkel, vielseitig oder eintönig ist – und nicht zu allerletzt trage auch ich dazu bei, ob sie ihm drohend erscheint oder Geborgenheit gewährt. Nicht durch Theorien oder Anschauungen, sondern allein durch meine Haltung.

In dieser Tatsache liegt die unausgesprochene, sozusagen anonyme Forderung an uns, *das Leben des anderen, das das Vertrauen in unsere Hand legt, in unseren Schutz zu nehmen* <Herv. J.F.>.“ (17f)

Wie aber kann aus der *Tatsache* der wechselseitigen Angewiesenheit im Vertrauen eine *Forderung* entspringen? Løgstrup erläutert dies in einer Anmerkung:

„Man wird einwenden, eines sei die Tatsache, dass der eine sein Leben dem anderen anvertraut, ein anderes die Forderung, es zu betreuen. Ein Urteil über etwas, das ist, ist etwas anderes als ein Urteil über etwas, das sein soll. Und wie kommen wir von dem einen zum anderen?“

...Wir können uns mit einem Beschreiben der Dinge und mit einem Theoretisieren nicht begnügen. Es ist schlechthin unmöglich, ohne Stellungnahme und Eingreifen zu leben. Wir sind vor allem aktive und gefühlsbestimmte Wesen und leben darum in Zielsetzung, Handlung und Entscheidung. In der konkreten Situation lässt es sich daher nicht tun, das Ausgeliefertsein des anderen an einen selbst zu konstatieren, ohne sich in irgendeiner Weise dazu zu stellen. Zwischen der Tatsache und der Forderung besteht die intimste Verbindung. Die Forderung ergibt sich ganz unmittelbar aus der Tatsache. Die Tatsache stellt uns nämlich vor die Alternative, entweder das Leben des anderen Menschen zu schützen oder es zu zerstören.

Die Tatsache zu akzeptieren, ohne die Forderung darin hören zu wollen, heisst daher, sich zu der Frage, ob das Dasein gefördert oder zerstört werden soll, indifferent zu stellen. ... Es ist daher kein Problem und niemals, weder in der Geschichte der Philosophie noch der Theologie, ein Problem gewesen, wie einer Tatsache eine Forderung entspringt.“ (18f)

Wogegen sich Løgstrup hier richtet, ist das, was Charles Taylor ‚desengagierte Vernunft‘ oder die Haltung des ‚Desengagements‘ genannt hat, die ihm zufolge das Denken der Moderne kennzeichnet.

„Desengagement steht immer in einer Wechselbeziehung zu einem Vorgang der ‚Objektivierung‘ Zur Objektivierung eines gegebenen Bereichs gehört, dass man ihm die normative Kraft nimmt, mit der er auf uns wirkt.“¹

Beispiel: An die Stelle der Wirklichkeit, wie sie erlebt wird und uns als Erlebende in Anspruch nimmt, tritt ihre naturwissenschaftliche Objektivierung. Massgebend ist dann zum Beispiel nicht, wie werdende Eltern das Wesen im Leib der Mutter *erleben* und *wahrnehmen*, sondern vielmehr, welche *biologischen Eigenschaften* sich daran feststellen lassen für die Bestimmung des moralischen Status des Fötus.

¹ Quellen des Selbst, aaO. 290.

Damit wird der erlebten Wirklichkeit ihre normative Kraft genommen, mit der sie auf uns wirkt, indem sie zum Beispiel Eltern in Anspruch nimmt im Sinne der Fürsorge für ihr Kind.

Auch das regelethische Denken ist ein Beispiel für desengagierte Vernunft: Es ist nicht an praktischen Gründen in Gestalt konkreter, real oder imaginativ erlebter Situationen orientiert, von denen ein Anspruch an das eigene Handeln ausgeht, sondern an theoretischen Gründen bzw. Argumenten, so als liesse sich das moralisch Richtige objektiv begründen.

Ganz in diesem Sinne wendet sich Løgstrup dagegen, dass sich „in der konkreten Situation“ das Ausgeliefertsein des anderen an einen selbst wie eine objektive Tatsache konstatieren lässt, ohne sich involviert und „engagiert“ dazu zu stellen.

Wie Løgstrup in der Einleitung verdeutlicht hat, liegt für ihn die Bedeutung der Verkündigung Jesu darin, dass sie etwas aufdeckt, das, nachdem es aufgedeckt ist, auch ohne religiöse Einkleidung, d.h. „rein human“, aufgewiesen und verstanden werden kann und muss. Daher gibt es für ihn keine im eigentlichen Sinne „christliche Ethik“. In dem Kapitel „Gibt es eine christliche Ethik?“ wird dies näher ausgeführt.

Dort heisst es von der Verkündigung Jesu:

„Es findet sich keine Anweisung darin, keine Vorschrift, keine Moral, keine Kasuistik; nichts entledigt den Menschen seiner Verantwortung, indem die Konflikte, in die ihn die Forderung stellt, im voraus gelöst werden. Alle seine Worte sprechen von dieser Forderung, aber nicht mit einem einzigen Wort bricht er ihr Schweigen.“ (120)

Die Forderung „will gerade nicht mit irgendeiner göttlichen Anweisung darüber, was gesagt und getan werden soll, den einzelnen dazu bringen, seine eigene Verantwortung, seine eigenen Überlegungen und seinen Einsatz mit allen Möglichkeiten des Irrs und Versagens zu überspringen.“

„Würde sich die Forderung in ihrer Eigenschaft als Gottes Forderung detaillieren lassen, so wäre das, was Gott dem Menschen schenkt, nicht unser Leben mit all seinen Möglichkeiten, sondern es wären Meinungen, Lebensanschauung, Theologie, wenn man will. Und die Forderung wäre die rein äusserliche: die Meinungen, die Lebensanschauung oder die Theologie ohne eigene Verantwortung, ohne irgendeinen Einsatz der eigenen Menschlichkeit, Phantasie und Einsicht anzuwenden.“ (122)

Nichtsdestoweniger hat das Christentum als Kirche und Theologie, als Politik und Moral oft genug die Überzeugung, dass die Forderung Gottes ist, dazu benutzt, ihr Schweigen zu brechen.

Man will – nicht im eigenen, sondern im Namen Gottes – anderes und mehr über die Forderung wissen als das, was unausgesprochen in der Tatsache liegt, dass einem das Leben des anderen in Vertrauen und Misstrauen in stärkerem oder geringerem Grade ausgeliefert ist. Man pretendiert, ein göttlich garantiertes Wissen darüber zu besitzen, was in der gegebenen Situation gesagt und getan werden soll, und wie die Verhältnisse zwischen uns geordnet werden sollen. Gott ist zum Argument geworden, rechtlich, moralisch und politisch....“ (ebd.)

Nachdem Løgstrup die ethische Forderung in der Vielfalt ihrer Bezüge und Aspekte „rein human“ dargestellt hat, endet das Buch mit einem theologischen Kapitel: „Die Unerfüllbarkeit der Forderung und die Verkündigung Jesu“. (230ff)

Im Mittelpunkt des Kapitels steht die Vollmacht Jesu, die Forderung zu verkünden und zugleich, in Anbetracht ihrer Unerfüllbarkeit, die Vergebung Gottes zu verkündigen. „Er ist nicht nur die Stimme der Forderung Gottes und des Daseins, sondern gleichzeitig verkündigt er, dass die Liebe, auf die hin unser Leben angelegt ist und gegen die unser Selbst ein einziger Widerstand ist, mitten in unserem Widerstand göttliche Wirklichkeit ist – in der Vergebung unseres Widerstands.“ (233)

Løgstrup steht, wie gesagt, mit dieser Konzeption in der lutherischen Tradition. Die Forderung (traditionell gesprochen: *das Gesetz*) kann – und *muss* Løgstrup zufolge – *rein human* erkannt und expliziert werden. In Anbetracht der Unerfüllbarkeit der Forderung und des Scheiterns an ihr/am Gesetz spricht das in der „religiösen Einkleidung“ der Verkündigung Jesu enthaltene *Evangelium* die Vergebung Gottes zu.

Wie gesagt, muss man Løgstrups Buch lesen, um die Subtilität und Kreativität seiner phänomenologischen Analysen würdigen zu können.

Løgstrup war in der theologischen und theologisch-ethischen Landschaft seiner Zeit – die teils noch durch die Barthsche Theologie und auch durch die Ordnungstheologie geprägt war, was sich in seinen kritischen, teils polemischen Abgrenzungen widerspiegelt – ein Aussenseiter. Er hat in der Folge grossen Einfluss auf die skandinavische Theologie und Ethik ausgeübt. Er hat manches vorweggenommen, was heute vor allem mit Emanuel Levinas in Verbindung gebracht wird. Vor einigen Jahren wurde „Die ethische Forderung“ auf Initiative des Philosophen Alasdair MacIntyre ins Englische übersetzt.

Zwei Fragen, über die nachzudenken wäre:

1. Könnte es sein, dass in einer globalisierten Welt eine Ethik, die bei dem Vertrauen ansetzt, mit dem Menschen sich in der unmittelbaren Begegnung einander aussetzen, einen zu engen Horizont hat? Was ist mit dem „fernen Nächsten“, dem ich nie begegnet bin und begegnen werde? Inwiefern kann auch von diesem ein Anspruch oder eine Forderung an mich ausgehen? Diese Frage ist zum Beispiel für die Fundierung von Menschenrechten von Bedeutung.

2. Die zweite Frage hängt eng mit der ersten zusammen. Die Verkündigung Jesu ist für Løgstrup wichtig, weil sie etwas aufdeckt, was danach „rein human“ expliziert werden kann und muss, nämlich die ethische Forderung, die vom anderen ausgeht. Doch wer gehört zu diesen anderen, die mich im Sinne der ethischen Forderung angehen? Løgstrup würde diese Frage vermutlich zurückweisen: Das lässt sich nicht im Vorhinein festlegen, schon gar nicht durch eine ethische oder theologische Theorie. Doch könnte die Bedeutung der Verkündigung Jesu nicht gerade darin liegen, dass sie hierfür sensibilisiert und uns andere Menschen in unterschiedlichsten Situationen und Lebenslagen in einer Weise nahe bringt, die nicht „rein human“ gegeben ist?

3.1.7.2 Christlicher Glaube und moralisches Wissen: Wirklichkeitspräsenz als gemeinsamer Bezugspunkt

Am Beispiel der Ethik von Winfried Härle wurde eine Auffassung des Verhältnisses von christlichem Glauben und moralischem Wissen kritisiert, die dieses als eine Ableitungs- bzw. Begründungsbeziehung begreift, d.h. als einen rein *gedanklichen* Zusammenhang.

Demgegenüber soll im Folgenden die These vertreten werden, dass sowohl die Moral als auch die Religion/ der Glaube es mit der Wirklichkeit in ihrer *erlebten und erlittenen Präsenz* zu tun haben.

Wenn es überhaupt eine Beziehung zwischen christlichem Glauben und moralischem Wissen gibt, dann muss diese dementsprechend im Horizont der *Wirklichkeitspräsenz* aufgesucht werden.

Die These der folgenden Ausführungen ist, dass es eine solche Beziehung gibt, und dass sie eine *zweifache* ist, nämlich

- einerseits in Bezug auf die Art und Weise, wie Menschen Situationen *erleben* und *wahrnehmen* können, was dann zu entsprechenden Verhaltensreaktionen führt, und
- andererseits in Bezug auf die Art und Weise, wie Menschen *Verhalten* – z.B. Liebe, Barmherzigkeit, Fürsorglichkeit usw., und zwar fremdes und eigenes – *wahrnehmen* und *erleben* können.

1.1.7.2.1 Der präsenzerschliessende Charakter des christlichen Glaubens hinsichtlich der *Situationswahrnehmung*

Zunächst: Was ist mit ‚Wirklichkeitspräsenz‘ gemeint?

Beispiel Autounfall: Quietschende Reifen, ein dumpfer Aufprall, ein Mensch, der bewusstlos in seinem Blut auf der Strasse liegt. Das ist das Ereignis in seiner Präsenz, wie es die Passanten erleben. Wenn ein Passant danach daheim seiner Frau hiervon berichtet, dann tut er dies im Modus der *Schilderung* bzw. *Erzählung*.

Erzählungen vergegenwärtigen Ereignisse so, wie sie *erlebt* wurden, und sie vergegenwärtigen die Ereignisse für die Vorstellung der Hörer derart, dass diese in der Phantasie an den Ort des Geschehens versetzt werden und sie gewissermassen mit dem inneren Auge nacherleben.

Anders liest es sich in dem Polizeiprotokoll, das von dem Unfall angefertigt wird. Hier wird nicht erzählt, sondern es geht um die genaue *Beschreibung* dessen, was vorgefallen ist, also um die Feststellung der Tatsachen.

Um die Wirklichkeit in ihrer erlebten Präsenz geht es auch bei *praktischen Gründen*.

Angenommen, Klaus kommt zu spät zur Arbeit und antwortet auf die Frage nach dem Warum: „Meine Frau ist heute Nacht schwer erkrankt, und ich habe sie in die Klinik gebracht und verschiedene Dinge für sie geregelt.“ Auch hier handelt es sich um ein Narrativ, das die Situation der Frau von Klaus für die Vorstellung derer vergegenwärtigt, die Adressaten dieser Äusserung sind. Es ist diese imaginierte Präsenz der Situation – die sich durch eine ausführlichere Schilderung noch weitaus plastischer in ihrer nötigen Eindringlichkeit vergegenwärtigen liesse –, aus der die Einsicht resultiert, dass Klaus das in dieser Situation Richtige getan hat.

Es ist die Wirklichkeit in ihrer erlebten und erlittenen Präsenz, in der sich das menschliche Leben abspielt und in der sich sein Wohl und Wehe entscheidet.

Dennoch ist der *mainstream* des modernen ethischen Denkens in Philosophie und Theologie darauf gerichtet, den Blick von der Dimension der Wirklichkeitspräsenz fortzuziehen und an ihre Stelle gedankliche Ableitungen und Konstruktionen zu setzen.

Dagegen lässt sich freilich geltend machen, dass darin ein *pragmatischer Selbstwiderspruch* liegt:

- Einerseits wird der Dimension der Wirklichkeitspräsenz jegliche Bedeutung für die moralische Erkenntnis abgesprochen. Was zählt, sind allein theoretische Gründe in Gestalt von Argumenten.
- Andererseits bleibt auch die theoretische, argumentative Herleitung des moralisch Richtigen hinsichtlich der *Erkenntnis ihres moralischen Sinnes und ihrer Relevanz* auf die Dimension der Wirklichkeitspräsenz angewiesen.

Warum versuchen Philosophinnen und Philosophen Argumente zu konstruieren, mit denen sich eine moralische Hilfespflicht in Anbetracht der globalen Armut begründen lässt?² Doch wohl deshalb, weil sie, schon bevor sie solche Argumente gefunden haben, davon überzeugt sind, dass das Elend der Armut nach Möglichkeit aus der Welt geschafft werden sollte. Dazu möchten sie ihren philosophischen Beitrag leisten, indem sie rationale Gründe für eine Hilfespflicht herleiten, die anzuerkennen jeder Vernünftige genötigt ist und denen sich daher niemand entziehen kann. Das freilich bedeutet, dass ihnen dieses Elend *praktisch* Grund gibt, nach derartigen theoretischen Gründen/Argumenten zu suchen.

² Barbara Bleisch, Peter Schaber (Hg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn: mentis 2007.

Warum müssen sie dann aber noch nach theoretischen Gründen suchen, wenn es doch schon einen praktischen Grund in Gestalt dieses Elends gibt, um etwas gegen die Armut zu unternehmen?

Weil sie diesen praktischen Grund nicht als einen wirklichen Grund anerkennen, da er nicht die Form des Arguments hat.

Dann freilich kann dieses Elend auch nicht als ein Grund dafür gelten, nach philosophischen Argumenten für eine Hilfspflicht zu suchen.

Warum tun sie es dann? Ist es die Freude am Denksport, dem Schachspiel vergleichbar, der auf weltweit veranstalteten philosophischen Symposien zum Thema ‚Armut und Ethik‘ gepflegt wird?

Diese Überlegung zeigt: Wenn es, wie dies regelethische Auffassung ist, keine praktischen Gründe gibt, mit denen das Denken an die Wirklichkeitspräsenz rückgekoppelt ist, wie sie erlebt und erlitten wird, sondern nur Argumente als Gründe gelten können, *dann verliert das Denken jeglichen Bezug zur Lebenswelt*, von der her allein es seinen Sinn und seine Relevanz beziehen kann.

Philosophische und theologische Diskurse werden dann zu Selbstläufern fernab der Realität.

Auch Mythos und Religion haben es mit der *Präsenz der Wirklichkeit* zu tun (und Glaube im religiösen Sinne ist nicht bloss eine „*Voraussetzung*“, die die *Vernunft*, d.h. *das Denken*, machen muss und die es nicht aus sich selbst sicherstellen kann; vgl. Härles Charakterisierung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft). Das mythische und religiöse Fragen und Denken ist darauf gerichtet zu verstehen, womit der Mensch es in Präsenzerfahrungen von Glück und Leid, von Frieden und Krieg (Ares), von erotischer Liebe (Aphrodite), dem Toben des Meeres (Poseidon), von Wachstum und Gedeihen, von Gesundheit, Krankheit, Verfolgung oder Tod zu tun hat, d.h. was es ist, das in solchen Präsenzerfahrungen jeweils präsent ist, um solchermassen Orientierung im Blick auf derartige Erfahrungen zu gewinnen.

So bezieht sich auch die biblische Rede von der Schöpfung auf die in ihrer Präsenz erlebte Wirklichkeit, und zwar im Sinne der Präsenz des Schöpfers in den Phänomenen, wie Psalm 104 dies veranschaulicht:

»Lobe den Herrn, meine Seele, Herr, mein Gott, du bist sehr herrlich; du bist schön und prächtig geschmückt.

Licht ist dein Kleid, das du anhast.

Du breitest den Himmel aus wie einen Teppich;

du baust deine Gemächer über den Wassern.

Du fährst auf den Wolken wie auf einem Wagen
und kommst daher auf den Fittichen des Windes,

der du machst Winde zu deinen Boten

und Feuerflammen zu deinen Dienern,

der du das Erdreich gegründet hast auf festen Boden,
dass es bleibt immer und ewiglich.

Mit Fluten decktest du es wie mit einem Kleide,

und die Wasser standen über den Bergen [...].« (Ps 104,1-6)

Schöpfung ist hier nicht bloss ein *Gedanke*, nämlich dass die Welt eine transzendente Ursache hat (vgl. die Debatte über Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft). Sie ist vielmehr etwas, das in seiner Präsenz da ist und erfahren wird, nämlich als Präsenz des Schöpfers in den Dingen.

Sie ist in dieser Präsenz erschlossen über kommunikative Vollzüge wie Psalm 104 oder Paul Gerhards „Geh aus mein Herz...“, die in den Raum dieser Präsenz vermitteln und diese artikulieren.

Am Schöpfungsglauben hat teil, wer in solche Vollzüge einstimmen kann.

Das ist zu unterscheiden von einem *propositionalem* Glauben im Sinne eines Fürwahrhaltens der *Aussage*, dass die Welt Schöpfung Gottes ist. Ein solcher Glaube ist Glaube an etwas *Gedachtes*, an einen blossen *Gedanken*, wie er durch diese Aussage ausgedrückt wird.

So, als Präsenzraum begriffen, kann die Schöpfung nicht im Horizont des naturwissenschaftlichen Weltbilds aufgewiesen werden.

Diese Art der Orientierung, für die das sinnenfällig Präsente Bestimmtheit gewinnt, indem es als die Präsenz *von etwas* erfasst und wahrgenommen wird, das aus anderen Erfahrungen bekannt oder vertraut ist, findet sich in der christlichen Überlieferung auch in Bezug auf solche Präsenzerfahrungen, denen wir, die wir in der Wirkungsgeschichte dieser Überlieferung stehen, eine moralische Relevanz zuerkennen, wie dies z.B. die Erfahrung der Not eines anderen Menschen ist.

Beispiel Matth 25, 36.40: „Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht. Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ Hiernach ist im kranken Menschen Jesus selbst gegenwärtig, und was dem Kranken getan wird, das wird ihm getan.

Der tiefere Sinn dieser Stelle erschliesst sich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Krankheit nicht bloss ein physischer oder psychischer Zustand ist, sondern dass sie, zumindest bei schweren Erkrankungen, von einer das Wahrnehmen, Fühlen und Denken des Kranken, ja sein ganzes Leben in Beschlag nehmenden Präsenz ist.³ Darin liegt die seelische Not des Kranken begründet.

³ Johannes Fischer, Krankheit und Spiritualität, in: Schweizerische Ärztezeitung, 2012;93 (45): 1672-5.

Im antiken religiösen Denken, das diese Präsenz von Krankheit als Präsenz von Dämonen wahrnahm, die sich des Lebens des Kranken bemächtigt haben, ist ein Bewusstsein dafür vorhanden, dass man den Kranken in andere Präsenzzräume bringen muss, in denen er Heilung finden kann oder die doch zumindest Entlastung bieten von dem Präsenz- und Erlebensdruck seiner Krankheit, sei dies der Präsenzraum des Heiligen z.B. in Gestalt eines Tempels oder sei dies nur die Gegenwart dessen, der ihn besucht und bei ihm ausharrt.

Die Pointe dieser Stelle liegt darin, dass auch der Besucher in einen Präsenzraum eintritt, der mehr umfasst als nur die Gegenwart des Kranken, nämlich in den Raum der Gegenwart Jesu in der Person des Kranken.

Diese Stelle lässt eine fundamental andere Art der Beziehung zwischen christlichem Glauben und moralischem Wissen ins Blickfeld treten, als sie zuvor bei der theologisch-argumentativen Begründung des moralisch Richtigen aus Prämissen des christlichen Glaubens im Blick war:

*Wer im Glauben den kranken Menschen im Sinne von Matth 25, 36.40 wahrnimmt, der weiss, dass dem kranken Menschen besondere Aufmerksamkeit und Fürsorge zugewendet werden muss. Der Glaube hat hier präsenzerschliessenden Charakter im Blick auf die Begegnung mit einem kranken Menschen. Das *Wissen* darum, wie diesem zu begegnen ist, d.h. mit welcher Einstellung und welchem Verhalten, resultiert aus der solchermassen erschlossenen und wahrgenommenen Präsenz.*

Innerhalb der christlichen Diakonie hat diese Bibelstelle eine grosse Wirkungsgeschichte gehabt. Krankenorden haben es sich zur Regel gemacht, Christus täglich in seinen kranken Gliedern zu besuchen. Dieses Wissen um die besondere Bedeutung des kranken Menschen hat sich bis heute auch dort erhalten, wo diese religiösen Hintergründe verblasst oder ganz abhanden gekommen sind.

Hinweis: Tradierung der antiken Medizin durch die Klöster, ärztliches und pflegerisches Ethos

Die Matthäus-Stelle und ihre Wirkungsgeschichte verdeutlichen zugleich die enge Beziehung zwischen christlichem Glauben und christlicher Liebe, nämlich dass und wie die christliche Liebe durch die präsenzerschliessende Kraft des Glaubens *geformt* und *ausgerichtet* wird. Die christliche Liebe ist hiernach keine allgemeinmenschliche Haltung, die vom christlichen Glauben gänzlich unabhängig wäre.

Dies führt noch einmal zurück zu Løgstrup. Für diesen liegt die Bedeutung der Verkündigung Jesu darin, dass sie etwas aufdeckt, das, nachdem es aufgedeckt ist, ohne religiöse Einkleidung, d.h. „rein human“ aufgewiesen werden kann und muss, d.h. durch die phänomenologische Analyse der Struktur des Zwischenmenschlichen.

Die Grundprämisse dabei ist: Eine Verkündigung ist für uns verständlich nur dann, wenn sie unserem Dasein entspricht, das als solches *schon da und gegeben* ist, wenn auch in bestimmten Hinsichten für uns *verhüllt*, so dass eine Verkündigung an ihm etwas *aufdecken* kann, das wir bisher nicht gesehen haben.

Bei dem, was Løgstrup als Struktur des Zwischenmenschlichen herausarbeitet – das sich wechselseitige Ausliefern im Vertrauen – geht es auch um Präsenzerfahrungen: Die ethische Forderung resultiert aus der Begegnung mit dem anderen in seiner Präsenz, der mir Vertrauen entgegenbringt und erwartet, dass ich diesem entspreche.

Aber abgesehen davon, dass sie diese Struktur des Zwischenmenschlichen und die hieraus resultierende ethische Forderung „aufdeckt“, hat die Verkündigung Jesu hierfür keine Bedeutung. Insbesondere hat sie hier keinen präsenzerschliessenden Charakter.

Kritisch wurde an früherer Stelle im Blick auf Løgstrups Ansatz vermerkt, ob nicht ein Ansatz, der von der Tatsache des Vertrauens in der zwischenmenschlichen Begegnung ausgeht und hieraus die ethische Forderung ableitet, möglicherweise einen zu engen Blickwinkel hat in einer globalisierten Welt. Gehen uns in moralischer Hinsicht nicht auch Menschen an, mit denen wir keine solche Begegnung haben und zu denen wir in keiner derartigen Beziehung stehen?

Dazu müssten uns die in ihrer Präsenz erlebten und erlittenen Situationen und Lebenslagen, in denen diese Menschen sich befinden, als etwas *erschlossen* sein, *das uns angeht*.

Eben dies ist gegenüber Løgstrup zu fragen, ob nicht genau hier die Bedeutung der Verkündigung Jesu liegt, was das Verhältnis zum anderen Menschen betrifft. In der Wirkungsgeschichte der Verkündigung Jesu ist es zweifellos so gewesen. Genannt wurde das Beispiel der Krankenorden, zu denken ist ebenso an die kirchliche Fürsorge für die Armen oder heute an kirchliche Initiativen für „Fremde“ (Matth 25, 35), für Flüchtlinge und Migranten.

Die Verkündigung Jesu hat nicht nur etwas „aufgedeckt“, was auch ohne sie phänomenologisch aufgewiesen werden kann, sondern sie hat den Blick auf den Menschen in seinen unterschiedlichsten Situationen und Bezügen, sie hat die Wahrnehmung von Menschen tiefgreifend verändert.

Folgt man der Interpretation Løgstrups, dann würde Matth 25,35f etwas enthüllen, das unserem Dasein entspricht und in diesem schon enthalten ist, nämlich die ethische Forderung, für die Armen, Kranken, Fremden usw.. zu sorgen. Dass Jesus von sich sagt, dass das, was einem von diesen getan wird, *ihm* getan wird, wäre dann der religiösen Einkleidung dieser Forderung zuzuordnen. Das liesse sich dann als eine religiöse *Deutung* interpretieren, die der Unbedingtheit dieser Forderung, wie sie in unserem Dasein angelegt ist, Ausdruck verleiht, indem sie sie mit Jesus verbindet.

Der christliche Glaube wäre dann nicht etwas, das mit seiner präsenzerschliessenden Kraft allererst unter diese Forderung stellt, sondern etwas, das sekundär als deren religiöse Deutung zu dieser bereits in unserem Dasein angelegten Forderung hinzukommt.

Das wäre das umgekehrte Modell bezüglich des Verhältnisses von christlichem Glauben und moralischem Wissen: Der christliche Glaube, insoweit er moralische oder ethische Sachverhalte betrifft, ist dann die religiöse Deutung und Artikulation eines moralischen Wissens, das wir als zu unserem Dasein gehörig schon in uns tragen.

Bei Løgstrup ist auch der Grund benannt, von dem her gerade dieses Modell seine Attraktivität bezieht: „Ist nämlich eine religiöse Verkündigung nicht in dem Sinne verständlich als sie entscheidenden Zügen unseres Daseins entspricht, so bedeutet Bejahung blinde Unterwerfung. Glaube ohne Verstehen ist nicht Glaube, sondern Zwang.“

Worin liegt die Zumutung des Jesus zugeschriebenen Wortes: „Ich war krank, und ihr habt mich besucht“? Es liegt ja eine Zumutung darin zumindest in dem Sinne, dass der Hörer oder Leser sich irgendwie dazu verhalten muss.

Es stellen sich hier ähnliche Fragen wie zuvor bei der Schöpfung: Ist das, was dem Hörer oder Leser ihm abverlangt wird, ein *propositionaler Glaube*, d.h. ein Fürwahrhalten dessen, dass im kranken Menschen Jesus begegnet, woraus dann *gedanklich* abgeleitet wird, dass man für den Kranken sorgen soll? Hier wäre in der Tat „Bejahung blinde Unterwerfung“ (Løgstrup)

Oder zielt dieses Wort nicht vielmehr auf die Einstellung der *Wahrnehmung* des kranken Menschen, und liegt dementsprechend das, was dem Hörer oder Leser zugemutet wird, nicht vielmehr in der Frage, ob er *bereit* ist, sich den kranken Menschen in dieser Weise nahe bringen zu lassen, als jemanden, in dessen Gegenwart Jesus unsichtbar gegenwärtig ist?

Wie gesagt, führt dies zu einem anderen Verhältnis von christlichem Glauben und moralischem Wissen, nämlich dass der Glaube im Sinne solcher Wahrnehmung von Wirklichkeitspräsenz das Wissen darum generiert, welches Handeln und Verhalten in Bezug auf Menschen in bestimmten Situationen und Lebenslagen gefordert ist.

Um dies nun auch noch auf eine Konzeption, wie sie bei Härle begegnet ist, zurückzubeziehen: Anders, als dies eine religiös argumentierende, aus Glaubensprämissen konstruierende theologische Ethik unterstellt, welche in dieser Art der Argumentation ihr Proprium gegenüber der philosophischen Ethik sieht, gelten nach dem Gesagten für das christliche Handeln *keine der Art nach anderen* Gründe als für das moralische Handeln überhaupt:

Es gibt auf dem Gebiet der Moral nur praktische Gründe.

Das, was Grund gibt, den Kranken zu besuchen, ist dessen Not. Allerdings, damit diese zu einem Grund für das eigene Handeln *wird*, muss sie als etwas erschlossen sein, *das die eigene Person angeht*, und dies wird sie für diejenigen, die ein Leben in der Nachfolge Jesu zu führen suchen, durch einen Text wie Matth 25, 36.40.

Der Unterschied zu anderen moralischen Einstellungen und Überzeugungen liegt nicht in der Art der Gründe, sondern in der Erschlossenheit der Präsenz der Wirklichkeit, d.h. in der Weise der Wahrnehmung von Situationen und Lebenslagen, in denen Menschen sich befinden.

Hier hat der Begriff des *christlichen Ethos* seinen präzisen Ort. Er hält fest, dass das Christentum eine *spezifische* „Moral“ hervorgebracht hat, die ihre Grundlage in dem hat, was das Christsein in seinem Wesen ausmacht, nämlich im *christlichen Glauben*. Daher „*christliches Ethos*“.

Zugleich enthält der Begriff des *Ethos* eine Abgrenzung von dem *Moral*-Begriff, wie er sich im ethischen *mainstream* der Moderne herausgebildet hat, und zwar in zweierlei Hinsicht:

- Gemäss diesem Begriff ist die Moral mit einem Anspruch nicht bloss auf *Wahrheit*, sondern auf *Allgemeingültigkeit für alle Menschen* verbunden (vgl. Birnbacher, ebenso Härle); demgegenüber ist das christliche Ethos das Ethos derer, die am christlichen Glauben teilhaben.

- Gemäss dem modernen Moralbegriff ist die moralische Orientierung eine *Orientierung an moralischen Urteilen oder Wertungen* von Handlungen als richtig oder falsch, gut oder schlecht, gerecht oder ungerecht. Hierauf beruht die moderne Vorstellung von Ethik, wonach deren Aufgabe darin besteht, moralische Urteile zu begründen, um solchermassen moralische Orientierung im Handeln zu ermöglichen. Demgegenüber kennzeichnet es das *christliche Ethos*, dass es hier um eine Orientierung an den Situationen und Lebenslagen geht, in denen Menschen sich befinden, und zwar an den Situationen und Lebenslagen in ihrer Präsenz, d.h. daran, wie sie von den betroffenen Menschen erlebt und erlitten werden und was sie für diese bedeuten.

Das macht Matth 25,35f deutlich:

„Denn ich bin hungrig gewesen, und ihr habt mir zu essen gegeben.

Ich bin durstig gewesen, und ihr habt mir zu trinken gegeben.

Ich bin ein Fremder gewesen, und ihr habt mich aufgenommen.

Ich bin nackt gewesen und ihr habt mich gekleidet.

Ich bin krank gewesen und ihr habt mich besucht.

Ich bin im Gefängnis gewesen, und ihr seid zu mir gekommen.“ (Matth 25,35f)

Hinweis: Fürbitte

Zur Erinnerung: die zweifache Bedeutung des Ausdrucks „das Gute um des Guten willen tun“

- es deshalb tun, *weil* es gut ist (Orientierung an Bewertung)
- es um des willen tun, *weshalb* es gut ist, z.B. weil damit die Not eines anderen Menschen gelindert wird (praktischer Grund).

Freilich, damit die Not eines anderen zu einem *praktischen* Grund für das eigene Handeln wird, muss sie, wie gesagt, als etwas erschlossen sein, das die eigene Person angeht, und hier liegt die Bedeutung des präsenzerschliessenden Charakters der Verkündigung Jesu bzw. des christlichen Glaubens als *Wahrnehmung* von solchermaßen erschlossener Präsenz.

Wenn diese Verankerung des christlichen Ethos im christlichen Glauben mit seinem präsenzerschliessenden Charakter verblasst oder gänzlich abhanden kommt, dann besteht die Gefahr eines nurmehr (im schlechten Sinne) *moralischen Christentums*, das sich für das Gute (z.B. Menschenrechte) einsetzt, *weil* es gut ist (und nicht um des willen, weshalb es gut ist).

Die Kirche steht dann für das Gute, für „Werte“ usw.; Kirche als Moralagentur/ als Kommunikator von Moral

An früherer Stelle wurde die Rede vom „christlichen Wirklichkeitsverständnis“ bzw. „christlichen Menschenbild“ kritisch kommentiert. Vielleicht liegt an dieser Stelle der Einwand nahe, dass doch auch in Matth 25,35 ein bestimmtes „Wirklichkeitsverständnis“ oder „Menschenbild“ begegnet.

Das ist richtig, wenn mit dem Wort ‚Wirklichkeitsverständnis‘ *die Erschlossenheit von Wirklichkeitspräsenz* gemeint ist.

Das Irreführende an der Rede von ‚Wirklichkeitsverständnis‘ oder ‚Menschenbild‘ liegt in der Vorstellung, es ginge in Moral und Religion um eine Orientierung *an einem Wirklichkeitsverständnis* oder *an einem Menschenbild* als einem *gedanklichen* Zusammenhang, statt um die Orientierung an der *Wirklichkeit* in ihrer erlebten und erlittenen *Präsenz*.

Beispiel: „Für jede ethische Urteilsbildung ist die Orientierung an einer Weltanschauung und an einem Menschenbild unvermeidbar.“ (Eilert Herms, Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung, in: Friederike Nüssel, Theologische Ethik der Gegenwart, Tübingen, Mohr Siebeck, 50)

Was schaut derjenige an, der eine Weltanschauung hat? Die Welt? Oder seine Weltanschauung? Die Formulierung ‚Orientierung an einer Weltanschauung‘ lässt nur den letzteren Schluss zu, und das ist auch die Meinung von Herms.

Vgl. hierzu die Polemik von Løgstrup gegen „Meinungen, Lebensanschauung, Theologie, wenn man will“. Die ethische Forderung lässt sich gerade nicht gedanklich herleiten oder begründen.

Im Übrigen:

Gründet man die christliche Ethik auf Argumente, die aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis oder dem christlichen Menschenbild abgeleitet sind, dann verschiebt man sie ins *Hypothetische*:

„*Wenn* es nach dem christlichen Wirklichkeitsverständnis geht, *dann* muss gelten...“

Demgegenüber kennzeichnet es das christliche Ethos in dem soeben explizierten Sinne, dass es aufgrund der Erschlossenheit von Wirklichkeitspräsenz – dem Kranken, Armen, Fremden usw. – dazu verbindet, *kategorisch* einzustehen für das in der gegebenen Situation Richtige und Gebotene.

Die aus Glaubensprämissen oder einer christlichen Weltanschauung konstruierende theologische Ethik zieht demgegenüber den Blick gerade fort von der in ihrer Präsenz erlebten und erlittenen Wirklichkeit. Man schaut nicht hin auf die Menschen, um die es geht, sondern man schaut auf die christliche Weltanschauung oder das christliche Menschenbild, um hieraus das moralisch Richtige argumentativ abzuleiten.

Das Verkehrte dieser Art des ethischen Denkens zeigt sich, wie gesagt, in seiner ganzen Zuspitzung, wenn man es mit der Verkündigung Jesu konfrontiert, wie sie als dessen Wort und Verhalten überliefert ist.

Denn insoweit diese das menschliche Handeln und Verhalten zum Thema hat, ist es ein durchgehender Grundzug dieser Verkündigung, dass sie wie in Matth 25, 35f den Blick auf die Präsenz von Situationen und Lebenslagen lenkt, denen Menschen ausgesetzt sind, und für eine entsprechende Einstellung und ein entsprechendes Handeln sensibilisiert.