

2.2.6.5 Rechte

In Bezug auf den Begriff der Rechte ist die Unterscheidung wichtig zwischen

- *moralischen* Rechten und
- *politischen* bzw. *sozialen* Rechten

Politische bzw. soziale Rechte beruhen in der Regel auf Anerkennung bzw. Zuerkennung:

- So werden die Rechte, die mit einem Invalidenstatus verbunden sind, über die behördliche Anerkennung dieses Status verliehen.
- Die Menschenrechte beruhen, als politische Rechte, auf ihrer Anerkennung durch die UNO.

Demgegenüber beruhen moralische Rechte nicht auf einem Akt der Zuerkennung oder Anerkennung, da moralische Wahrheit nicht durch einen Beschluss oder eine Vereinbarung beruht.

Der Unterscheidung zwischen moralischen und politischen Rechten kommt insbesondere im Blick auf die *Menschenrechte* Bedeutung zu. Hier wird zu fragen sein, ob es nicht Sinn macht, zwischen

- moralischen Menschenrechten und
- politischen Menschenrechten

zu unterscheiden.

Eine (sprach-)analytische Annäherung an den Begriff des Rechts (Joel Feinberg):

Was bringen wir (*sprechakttheoretisch* betrachtet) zum Ausdruck, wenn wir sagen: „Ich habe ein Recht auf F?“

These:

„Ich habe ein *Recht* auf F’ ist äquivalent (gleichbedeutend) mit ‚Ich habe einen *gültigen Anspruch* auf F’. Beispiel: ‚Ich habe ein Recht darauf, dass Du mir die Wahrheit sagst.’

Wer ein Recht für sich reklamiert, der muss dementsprechend *Gründe* nennen können für die *Gültigkeit* seines Anspruchs. Insofern lassen sich Rechte auch als ‚gültige, *weil begründete* Ansprüche‘ definieren (so Feinberg u.a.).

Mit diesem Vorschlag sind Rechte als etwas charakterisiert, was seinen Ort in der Sphäre der *Intersubjektivität* hat. Ansprüche werden *gegenüber einem anderen* erhoben, und die *Gültigkeit* von Ansprüchen muss *gegenüber anderen* begründet werden.

Hinweis: Perspektive der modernen Ethik

Es ist umstritten, ob die vormoderne bzw. antike Ethik einen Begriff *individueller Rechte* kannte.

Vgl. die sogenannte „Ulpiansche Formel“, d.h. die Definition von ‚Gerechtigkeit‘ durch den römischen Rechtsgelehrten Ulpian:

„iustitia est constans et perpetua voluntas suumcuique ius tribuere“ (Die Gerechtigkeit ist der feste und anhaltende Wille, jedem sein ‚ius‘ zuzuteilen)

(Hinweis: Gerechtigkeit wird hier als Tugend bestimmt)

Strittig ist, ob in dieser Formel das Wort ‚ius‘ bereits ‚Recht‘ bedeutet oder nicht vielmehr ‚Verdienst‘, so dass übersetzt werden muss: Jedem das zuzuteilen, *was er verdient*.

Vgl. hierzu Nicholas Wolterstorff, *Justice. Rights and Wrongs*, 2008.

2.2.6.6 Rechte und Pflichten

Wenn moralische Rechte gültig, weil begründete Ansprüche sind, dann stellt sich die Frage, worin moralische Rechte ihre Begründung haben.

a) Interessen?

„Ich habe ein Interesse an F“ ist ein deskriptives Urteil, das nicht das normative Urteil begründen kann „Ich habe ein Recht auf F“. Moralische Rechte lassen sich daher nicht aus Interessen begründen.

Hinweis: Allerdings spielen Interessen im Modell der *vertragstheoretischen* Begründung von Rechten und Gerechtigkeitskonzeptionen eine zentrale Rolle, einem Modell, das innerhalb der politischen Philosophie grossen Einfluss gehabt hat und hat (Locke, Kant, Rawls). Um eine bestehende politische Ordnung auf ihre Vernunft oder Unvernunft hin kritisch zu prüfen, geht man von dem fiktiven „Urzustand“ noch nicht vergesellschafteter *selbstinteressierter* Individuen aus, die einen Vertrag über die Ordnung ihres Zusammenlebens schliessen, in welchem sie sich zum allseitigen Vorteil wechselseitig Rechte *zuerkennen*. Welche Rechte würden sie unter diesen Bedingungen wählen (z.B. Freiheitsrechte, Recht auf Eigentum, Recht auf Chancengleichheit usw.)?

b) Pflichten

Erinnerung an die Unterscheidung zwischen

- vollkommene Pflichten, bei denen sowohl der Nutzniesser der Pflicht also auch Inhalt und Umfang der Pflicht genau feststehen;
- unvollkommene Pflichten, bei denen Nutzniesser, Inhalt und Umfang der Pflicht nicht festliegen.

Bei einer vollkommenen Pflicht, die ich habe – z.B. Peter bis morgen 100 EUR zurückzuzahlen, die ich von ihm geliehen habe –, kann der Nutzniesser der Pflicht sich mir gegenüber auf meine Pflicht berufen und daraus einen in dieser Pflicht begründeten Anspruch, d.h. ein *Recht* geltend machen darauf, dass ich genau das tue, was die Pflicht beinhaltet.

Bei unvollkommenen Pflichten – z.B. der Pflicht zur Wohltätigkeit – kann ein anderer kein Recht geltend machen.

Kant: Wir haben vollkommene Pflichten nur gegenüber Vernunftwesen, nicht aber zum Beispiel gegenüber Tieren. Insofern kann nach Kantischer Sicht nicht von Rechten von Tieren, wohl aber von Rechten von Menschen qua Vernunftwesen gesprochen werden. Wir schulden es nach Kant nicht den Tieren, dass wir sie nicht quälen, sondern wir schulden dies uns Menschen, da wir durch Tierquälerei die Anlage des Mitgefühls in uns schwächen, die wir in unserem zwischenmenschlichen Umgang brauchen.

Hinweis: Heutige Debatte über Tierrechte

Zusammenfassung:

- a) Unvollkommenen Pflichten entsprechen keine Rechte auf Seiten anderer. Die Pflicht zur Wohltätigkeit generiert auf Seiten eines potentiellen Empfängers kein Recht, dass ich ihm etwas geben muss, da ich frei bin darin, wie ich dieser Pflicht nachkomme und wem ich mich erkenntlich zeige.
- b) Vollkommene Pflichten generieren Rechte auf Seiten anderer.
- c) Allen Rechten korrespondieren Pflichten auf Seiten anderer: ‚Ich habe Dir gegenüber ein Recht darauf, dass Du h tust‘ impliziert ‚Du hast mir gegenüber die Pflicht, h zu tun‘.

2.2.6.7. Zur Bedeutung von Rechten

Ein Recht bezeichnet eine Position, die jemand einem anderen gegenüber einnimmt.

Es macht daher einen Unterschied,

- ob A in Bezug auf B etwas tut, weil er die Pflicht dazu hat; oder
- ob A dies tut, weil B ein Recht darauf hat.

Im zweiten Fall erkennt A, indem er es tut, die Position an, in der sich B ihm gegenüber befindet.

Rechtsverhältnisse sind Anerkennungsverhältnisse. Eine ‚anständige Gesellschaft‘ (Margalit) zeichnet sich dadurch aus, dass sie ihre Mitglieder als Inhaber von Rechten behandelt und nicht als Empfänger von Wohltaten. In globaler Perspektive kommt diesbezüglich den Menschenrechten fundamentale Bedeutung zu.

2.2.6.8 Abwehrrechte und Anspruchsrechte

Abwehrrechte: beziehen sich darauf, dass etwas *nicht* getan werden *darf* (z.B. Verletzung an Leib und Leben, Erniedrigung, Diskriminierung). Abwehrrechte sind korreliert mit negativen Pflichten.

Anspruchsrechte: beziehen sich darauf, dass etwas getan werden *muss* (z.B. Versorgung mit elementaren Grundgütern, soziale und politische Partizipation). Anspruchsrechte sind korreliert mit positiven Pflichten.

Zurück zum früheren Beispiel: Gibt es ein Anspruchsrecht auf assistierten Suizid, das den Staat verpflichtet, für die Gewährleistung dieses Rechts Sorge zu tragen?

Was ist falsch an der Ableitung eines solchen Rechts aus dem Recht auf Selbstbestimmung?

Ein Recht auf Selbstbestimmung ist nach dem Gesagten sowohl ein *Abwehrrecht* (nämlich dass nicht andere über mich bestimmen) als auch ein *Anspruchsrecht*, Letzteres z.B. im Hinblick darauf, dass ein Arzt dem Patienten die notwendige Aufklärung gibt, die diesen allererst befähigt, selbst bestimmen zu können. *Aber es impliziert kein Anspruchsrecht auf all das, wozu Menschen sich selbst bestimmen können* mit der Folge, dass andere oder der Staat in der Pflicht sind, dem Betroffenen dabei zu helfen.

Hinweis: Eminente Bedeutung des Rechts auf Selbstbestimmung gegenüber einer manchmal anzutreffenden Kritik oder Polemik, wonach dieses Recht überbewertet werde oder wonach Menschen gar nicht „autonom“ seien. Das ist gar nicht die Frage, sondern: Wer soll bestimmen, *andere* oder *ich selbst*?

2.3 Deontologie und Konsequentialismus

Im Vorigen war davon die Rede, dass deontische Wertungen sich auf Handlungen beziehen. Bei der Unterscheidung zwischen Deontologie und Konsequentialismus geht es um etwas anderes, nämlich um zwei *Typen der Beurteilung* von Handlungen, genauer um die Frage, woran sich das Richtig- oder Falschsein einer Handlung bemisst, ob an ihr selbst oder aber an ihren Folgen bzw. Konsequenzen.

Deontologische Beurteilung von Handlungen:

- ‚Die Folterung eines Menschen ist *in sich* moralisch falsch und verwerflich, d.h. unabhängig von den Zielen, die damit verfolgt werden, oder von den Folgen, die sie hat.‘

Konsequenzialistische Beurteilung von Handlungen:

- ‚Ob die Folterung eines Menschen moralisch falsch oder moralisch richtig, ja vielleicht sogar moralisch geboten ist, hängt von den Zielen ab, die mit ihr verfolgt werden, bzw. von den Folgen, die sie hat.‘ (vgl. das Szenario des Einsatzes von Folter bei terroristischer Bedrohung)

Was man „moderne ethische Theorien“ nennt (was hierunter zu verstehen ist, wird noch ausführlich zu erläutern sein) lässt sich einteilen in deontologische Theorien (denen z.B. die Kantische Ethik zugeordnet wird) und konsequenzialistische Theorien (Utilitarismus).

Nach Auffassung eines Anhängers einer deontologischen Position ist die Pflicht zu einer Handlung (bzw. Unterlassung) *unbedingt*, d.h. unabhängig von ihren Folgen. Dieser Pflicht muss auch dann nachgekommen werden, wenn die Folgen weitaus schlechter sind als im Falle der Unterlassung der Handlung (bzw. dem Vollzug der Handlung, z.B. Folter).

Charakteristisch für die konsequenzialistische Position ist, dass Konsequenzialisten einen *epistemischen Primat* aussermoralischer *Güter* vor dem *Richtigen bzw. Gebotenen* vertreten. Denn um die Richtigkeit einer Handlung beurteilen zu können, müssen wir in konsequenzialistischer Perspektive ihre Folgen beurteilen, und das bedingt eine Beurteilung der Güter, die durch sie tangiert sind oder die mit ihr erreicht werden sollen (z.B. die Rettung von Menschenleben bei terroristischer Bedrohung).

Damit ergibt sich bezüglich der konsequenzialistischen Position folgende *epistemische* Reihenfolge:

1. Erkenntnis aussermoralischer Güter (an welchen Gütern muss uns gelegen sein?)
2. Erkenntnis des Richtigen bzw. Gebotenen (welche Handlungen dienen der Beförderung oder Bewahrung dieser Güter?)
3. Erkenntnis des Guten (welche Einstellungen, Verhaltensdispositionen, Charakterzüge oder Tugenden disponieren zu diesen Handlungen?)

2.4 Ethische Standards

Wir sind ausgegangen von einer Lehrbuchdefinition von Ethik: „Ethik ist philosophische Reflexion auf Moral“. Der Begriff der Moral deckt hiernach den gesamten Gegenstandsbereich der Ethik ab.

Doch kann und muss man fragen, ob dieser Gegenstandsbereich nicht über die Moral hinausreicht und Dinge umfasst, die sich von moralischen Urteilen oder moralischen Normen signifikant unterscheiden.

Im Folgenden sollen zwei Formen von Normativität, die nicht unter den Begriff der Moral fallen, unterschieden werden, nämlich *ethische Standards* und *Rechtsregeln*. Das beiden Formen Gemeinsame ist, dass es hier um *Regeln* geht und nicht um *Urteile*, wie sie auf dem Gebiet der Moral getroffen werden.

Eine Definition des Begriffs ‚ethische Standards‘:

Ethische Standards sind *moralisch motivierte Regeln*, die durch *Übereinkunft* oder *Beschluss* als ethische Standards etabliert, d.h. in *normative Geltung* für einen bestimmten Handlungsbereich gesetzt werden, um ihnen *faktische Geltung* innerhalb dieses Bereichs zu verschaffen.

Beispiele: Medizinethische Richtlinien der Deutschen Bundesärztekammer, Ethikkodices von Unternehmen.

- Ethische Standards sind *Regeln* bzw. *Normen* (vgl. den Unterschied zwischen *Regeln* und *Urteilen*)
- Beispiel aus ärztlichen Richtlinien in der Schweiz: ‚Ein assistierter Suizid *darf* durch einen Arzt nur durchgeführt werden, wenn folgende Bedingungen erfüllt sind:‘ (Das ist etwas anderes als ein moralisches Urteil über den assistierten Suizid.)
- *Faktische Geltung* einer Norm: bemisst sich am Grad ihrer Befolgung
- *Normative Geltung* einer Norm: ihre Verbindlichkeit für das Handeln; sie ist der Grund, warum sie zu befolgen ist.

Unterschied zwischen moralischen Normen und ethischen Standards:

Moralische Normen wie das Tötungsverbot beziehen ihre normative Verbindlichkeit *nicht* aus einer Übereinkunft oder einem Beschluss. Das der Tötungsverbots-Norm korrespondierende moralische Urteil ‚Es ist falsch bzw. verwerflich, einen Menschen zu töten‘ beansprucht wahr zu sein, und Wahrheit oder Unwahrheit werden nicht durch Beschluss festgelegt. Ethische Standards dagegen werden durch Übereinkunft festgelegt.

Hinweis auf die Bedeutung ethischer Standards in der Situation des moralischen und weltanschaulichen Pluralismus (z.B. Suizidbeihilfedebatte, globale bioethische Standards). Es ist leichter, sich auf gemeinsame ethische Standards zu verständigen als auf eine gemeinsame Moral.

Ethische Standards können allerdings in der Praxis eine moralische Bindungskraft entwickeln und damit die Moral beeinflussen. So können medizinethische Richtlinien das moralische Bewusstsein von Ärztinnen und Ärzten beeinflussen.

Hinweis zur Problematik der „Implementierung“ solcher Regeln, Frage von „Sanktionen“, Schweizer Praxis usw.

2.5 (Positives) Recht

Begriff des *positiven Rechts*: Es ist *gesetztes* Recht (von lat. *ponere*=setzen). Als solches unterscheidet es sich von *moralischen Rechten* (vgl. die früheren Ausführungen) und auch vom *Naturrecht*, das mit der Natur gegeben ist, z.B. mit der dem Menschen von Natur zukommenden Bestimmung als *zoon politikon*, als Gemeinschaftswesen.

Gemeinsamkeit des positiven Rechts mit ethischen Standards: Durch *Beschluss* einer dafür befugten Instanz (Verfassungsgebende Versammlung, Parlament) in Geltung gesetzt. Dies unterscheidet auch die Normen des positiven Rechts von moralischen Normen.

Weitere Kennzeichen des positiven Rechts:

- *Soziale Wirksamkeit* innerhalb eines bestimmten Territoriums
- *Legalität*, d.h. ordnungsgemäße Ingeltungsetzung.
- *Legitimität*, d.h. inhaltliche Richtigkeit unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit des Rechts (ob die Legitimität eine Bedingung für die Geltung des Rechts ist, ist innerhalb der Rechtsphilosophie umstritten, vgl. die Debatte über ‚Rechtspositivismus‘ und ‚Naturrecht‘)
- *Sanktionsbewehrtheit*
- betrifft nicht die inneren Gesinnungen der Rechtsunterworfenen (totalitäres Gesinnungsrecht), sondern die *äusseren Handlungen*. (Liberale Konzeption des Rechts)

Eine Definition, die die Aspekte der Legitimität, der Legalität, der sozialen Geltung wie der Rechtsanwendung zu verknüpfen sucht, ist die folgende:

Recht ist „ein Normensystem, das (1) einen Anspruch auf Richtigkeit erhebt, (2) aus der Gesamtheit der Normen besteht, die zu einer im grossen und ganzen sozial wirksamen Verfassung gehören und nicht extrem ungerecht sind, sowie aus der Gesamtheit der Normen, die gemäss dieser Verfassung gesetzt sind, ein Minimum an sozialer Wirksamkeit oder Wirksamkeitschance aufweisen und nicht extrem ungerecht sind, und zu dem (3) die Prinzipien und die sonstigen normativen Argumente gehören, auf die sich die Prozedur der Rechtsanwendung stützt und/oder stützen muss, um den Anspruch auf Richtigkeit zu erfüllen.“¹

¹ R. Alexy, Begriff und Geltung des Rechts, 1992, 201.

Zur Erläuterung:

- a. Recht ist ein Normensystem: Recht hat es also mit *Regeln* zu tun (Regeln können weder wahr noch unwahr, sondern nur richtig oder falsch sein)
- b. Ad (1): Es erhebt einen Anspruch auf *Richtigkeit*, nicht bloss auf (normative) Geltung. Das Recht selbst wirft also die Frage nach dem *richtigen Recht*, d.h. nach seiner inhaltlichen *Legitimität* auf.
- c. Ad (2): Unterscheidung zwischen primären Regeln (Gesetzesnormen, die gemäss der Verfassung gesetzt sind) und sekundären Regeln (Verfassungsregeln, die das Verfahren der Rechtssetzung regeln)
- d. Ad (2): Es werden drei Aspekte der Geltung des Rechts unterschieden: 1. soziale Geltung (bzw. „soziale Wirksamkeit“ bzw. „Wirksamkeitschance“),

2. legale Geltung bzw. Legalität des Rechts (sekundäre Regeln gelten, insofern sie zur Verfassung gehören, die sich eine Gesellschaft gegeben hat, primäre Regeln gelten, insofern sie gemäss der Verfassung gesetzt sind), 3. inhaltliche Geltung bzw. Legitimität des Rechts („nicht extrem ungerecht sind“)

e. Ad (3): Die Anwendung des Rechts auf konkrete Fälle richtet sich nicht nur nach den bestehenden Gesetzen bzw. Rechtsnormen, sondern sie wird zusätzlich durch „Prinzipien und normative Argumente“ gesteuert, die ihrerseits zum Recht gehören und an denen sich die „Richtigkeit“ der Rechtsanwendung bemisst.

3. Grundparadigmen heutigen ethischen Denkens

Gliederung (nach *vorläufigem* Stand):

3.0 Einleitung

3.1 Regelethik

3.1.1 Zum Begriff „Regelethik“

3.1.2 Grundannahmen und Weichenstellungen, die in Richtung der Regelethik führen.

3.1.3 Typen regelethischen Denkens: Fundamentalismus, Kohärentismus und reflektives Gleichgewicht

3.1.4 Lassen sich moralische Urteile *argumentativ* begründen? Exkurs zur Argumentationstheorie

3.1.5 Die Übertragung des regelethischen Paradigmas auf die Theologische Ethik

3.1.6 Eine klassische Kritik der Regelethik: Harold Arthur Prichard

3.1.7 Zum Verhältnis von christlichem Glauben und moralischem Wissen.

3.1.8 Der Verlust der Wirklichkeitspräsenz. Zum gemeinsamen Schicksal von Moral und Religion in der Moderne

3.2 Tugendethik

3.2.1 Kritik der Regelethik im Namen der Tugendethik

3.2.2 Die Alternative: Tugenden und Tugendethik

3.2.2.1 Die aristotelische Tugendlehre

3.2.2.2 Die christliche Rezeption der aristotelischen Tugendlehre

3.2.3 Evangelische Ethik als Tugendethik?

3.0 Einleitung

Wenn man sich die – profunde und sehr lesenswerte – „Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf“ (Herder 2007) des katholischen Moraltheologen Eberhard Schockenhoff ansieht, dann hat diese einen der Sache nach vierteiligen Aufbau:

Erster Teil: Tugendlehre

- Tugenden als Wege vernunftgemässer Lebenspraxis: die philosophische Perspektive
- Tugenden als Grundhaltungen des Glaubens: die theologische Perspektive

Zweiter Teil: Normtheorie

- Das moralische Gesetz als Anordnung der Vernunft: die philosophische Perspektive
- Die Freundschaft des Menschen mit Gott als Ziel des Gesetzes: die theologische Perspektive

Unterschieden wird also einerseits zwischen Tugendlehre und Normtheorie und andererseits jeweils zwischen philosophischer und theologischer Perspektive.

Letzteres entspricht dem Grundsatz der katholischen Moraltheologie, dass die *Vernunft* aus sich selbst heraus das Gute und Richtige erkennen kann (philosophische Perspektive) und dass demgegenüber die *Offenbarung* das Gute und Richtige in seiner Beziehung zu Gott erschliesst (theologische Perspektive). Eine geläufige Formel hierfür ist „Autonome Moral im christlichen Kontext“ (Alfons Auer). Dieser Hochschätzung der Vernunft wird in der katholischen Moraltheologie mit einer gründlichen philosophischen Ausbildung von Theologiestudierenden Rechnung getragen.

Eine ähnliche Zuordnung von Vernunft und Offenbarung hat es auch innerhalb der evangelischen Theologie gegeben.

Zur Erinnerung: Theologische Ethik als eigenständige Disziplin gibt es erst seit dem 17. Jahrhundert, in dem die Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen einsetzt. Bis dahin gab es nur Theologie im Sinne einer Gesamtdarstellung der christlichen Lehre, und zwar unter Bezeichnungen wie *theologia didactica, positiva, systematica*. In den Lehrsystemen der altprotestantischen Orthodoxie wurden selbstverständlich auch Themen wie z.B. der Dekalog behandelt, die wir aus heutiger Sicht der theologischen Ethik zuweisen. Aber dies geschah nicht im Rahmen einer eigenen Disziplin „Theologische Ethik“.

Im Blick auf die Behandlung ethischer Themen in der theologischen Tradition sei verwiesen auf:

Stefan Grotefeld, Matthias Neugebauer, Jean-Daniel Strub, Johannes Fischer (Hg.), Quellentexte theologischer Ethik. Von der alten Kirche bis zur Gegenwart, Stuttgart: Kohlhammer 2006.

Bis zum 17. Jahrhundert war das Wort ‚Ethik‘ die Bezeichnung einer philosophischen Disziplin, und auch seitens der Theologie wurde es in dieser Weise verstanden. Bedeutende Theologen wie Thomas von Aquin oder Philipp Melanchthon befassten sich ganz selbstverständlich mit dieser Disziplin. So schrieb Melanchthon einen Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. Sie setzten also der (philosophisch verstandenen) ‚Ethik‘ nicht die Theologie bzw. *theologia systematica* als eine die (philosophische) ‚Ethik‘ überbietende oder gar überflüssig machende Weise des Denkens entgegen. Vielmehr begegneten sie der (philosophisch-)ethischen Vernunft mit grösstem Respekt und suchten sie in ihr theologisches Denken zu integrieren.

Um dies an zwei Beispielen zu verdeutlichen:

Bei Thomas von Aquin geschieht dies mit dem Grundsatz: „*gratia non tollit naturam sed perficit*“ („Die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie.“)

Bei Melanchthon geschieht dies mit Hilfe der Unterscheidung zwischen „*lex naturalis*“, „*lex divina*“ und „*lex humana*“ (vgl. die oben genannten Quellentexte theologischer Ethik S. 139ff):

- 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.
- Die *lex humana* umfasst alle Gesetze, „die letztlich von Menschen festgelegt werden“ (aaO. 140), also insbesondere die staatlichen Gesetze.

Entscheidende Bedeutung kommt dem Gedanken der *Identität* zwischen Dekalog und Naturgesetz zu:

„Und am schönsten ist die Staatsform, darin die Gesetze nicht von jenem rechten Urteil der Natur abweichen. Wie Aristoteles treffend sagt, dass die beste Staatsform eine sei, diejenige nämlich, welche der Natur gemäss ist. Da wir aber das Naturgesetz dem Dekalog angepasst haben, zeigt der Vergleich selbst, dass das Naturgesetz im Dekalog enthalten ist, dazu in einer höchst angemessenen Ordnung vorgelegt wird, und dass etliche Gesetze näher erläutert werden. Deshalb benutzen wir im allgemeinen die Bezeichnung Dekalog für Sittengesetz.

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)

Mit der Identifikation von *lex naturalis* und *lex divina* wird also die (philosophisch verstandene) Ethik – insbesondere die aristotelische Ethik –, d.h. das Forschen der Philosophen „nach den in der Natur gelegenen Gründen“, theologisch integriert. Dieses Forschen zeigt den „in der Natur bezeichneten Willen Gottes an“, weil Gott diese Natur geschaffen hat. Die *lex divina* dient zur „Bestärkung“ bzw. Bekräftigung dessen, was die ethische Vernunft im Prinzip aus sich selbst erkennen kann, was sie jedoch aufgrund der menschlichen Sünde und Verblendung auch verfehlen kann.

In dieser Unterscheidung und Zuordnung von *lex naturalis* und *lex divina* ist eine Verhältnisbestimmung von *Wissen* und *Glauben* enthalten:

Wie Melanchthon schreibt, geht es bei der *lex naturalis* um ein „allen gemeinsames <moralisches, ethisches> *Wissen*“. Der *Glaube* bringt dieses Wissen mit Gott dem Schöpfer in Verbindung, der die menschliche *Natur* geschaffen hat, aus der dieses Wissen resultiert, und der darüber hinaus in der offenbarten *lex divina* zur „Bestärkung“ der Menschen dasjenige bekräftigt, was Inhalt dieses Wissens ist.

Doch tritt hier die Offenbarung Gottes in Gestalt der *lex divina* nicht an die Stelle der *lex naturalis*, d.h. an die Stelle dessen, was die menschliche Vernunft erkennen und wissen kann. Dem Forschen der Philosophen wird nicht ihr Sinn und Wert abgesprochen; vielmehr zeigen sie – ohne dass ihnen (z.B. Aristoteles) dies bewusst sein muss –, indem sie sich in ihren Überlegungen auf die Natur beziehen, „den in der Natur bezeichneten Willen Gottes an“.

Dies ist ein mögliches Modell, Vernunft und Offenbarung, (moralisches und ethisches) *Wissen* und (christlichen) *Glauben* aufeinander zu beziehen und miteinander zu verbinden, und zwar auf dem Hintergrund des damaligen naturrechtlichen Denkens. Melanchthon setzt der Vernunftethik der Philosophen keine exklusiv an der Offenbarung orientierte „Glaubensethik“ entgegen, sondern erkennt der Vernunft ihren legitimen Ort bei der Ordnung der menschlichen Angelegenheiten zu.

Mit der Entstehung der theologischen Ethik als eigene Disziplin – ursprünglich unter der aus der katholischen Moraltheologie (Beichtpraxis!) übernommenen Bezeichnung „*theologia moralis*“ – entsteht nun ein doppeltes Abgrenzungsproblem:

1. Einerseits muss die neue Disziplin von demjenigen Bereich in der *theologia systematica* abgegrenzt werden, der nicht *theologia moralis* ist, und es muss eine Bezeichnung hierfür gefunden werden: *theologia dogmatica* (Dogmatik). „Systematische Theologie“ wird zum Oberbegriff für „Dogmatik“ und „theologische Ethik“. Die Dogmatik hat es mit den *credenda* (dem zu Glaubenden), die Ethik mit den *agenda* (dem zu Tuenden) zu tun.
2. Zum anderen muss die theologische Ethik zur philosophischen Ethik ins Verhältnis gesetzt und von dieser abgegrenzt werden. Was ist das Theologische an der theologischen Ethik? Oder anders gefragt: Was ist das *Proprium*, das Eigentümliche, der theologischen Ethik, das sie von der philosophischen Ethik unterscheidet?

Dies fällt zeitlich zusammen mit dem Paradigmenwechsel innerhalb der philosophischen Ethik, der an früherer Stelle unter der Überschrift „Antike und moderne Ethik“ behandelt wurde.

Dominant wird ein Verständnis von Ethik, wonach es deren Aufgabe ist, moralische Urteile *argumentativ*, d.h. aus anderen Urteilen *zu begründen* (vgl. Ernst Tugendhats Charakterisierung, dass es in der Moderne zu einer „Radikalisierung des Begründungsgedankens“ kommt).

Auf der Basis dieses Ethik-Verständnisses legt es sich nahe, die (neu entstandene) theologische Ethik anhand der *Art der argumentativen Begründung* von der philosophischen Ethik abzugrenzen. Wo die philosophische Ethik auf Gründe der Vernunft rekurriert, rekurriert die theologische Ethik auf Gottes Offenbarung bzw. auf Prämissen des christlichen Glaubens.

Anders als bei Melanchthon geraten damit Vernunft und Offenbarung in Spannung oder gar in Gegensatz.

Diese Tendenz, das moralisch Richtige und Gute unmittelbar aus der *Offenbarung* (dem *Wort Gottes*; dem *offenbarten göttlichen Willen* usw.) abzuleiten, wird zum Charakteristikum vieler Teile der evangelischen Ethik, und das bis heute. Beispiele: Karl Barth, der Ethik als Teil der Dogmatik behandelt; Dietrich Bonhoeffer, dessen Ethik christologisch begründet wird; Emil Brunner, der die (Sozial-)Ethik in einer Theologie der Schöpfungsordnungen fundiert; Paul Althaus, der das moralische Sollen aus dem heiligen Willen Gottes ableitet usw.

Teils ist dies mit einer äusserst kritischen Abgrenzung von der Vernunft verbunden. So wird in der Ethik von Wilfried Härle (vgl. ders., Ethik, Berlin/New York 2011) die Auffassung vertreten, dass die praktische Vernunft aus sich selbst unfähig zur Erkenntnis des Guten und Richtigen ist (121ff) und dass diese Erkenntnis nur aufgrund der Selbsterschliessung Gottes (127ff) möglich ist, weshalb Härle für eine „theonome“ Begründung der Ethik plädiert (dazu später mehr).

Folgeprobleme: Welchen „Beitrag“ kann eine solchermassen offenbarungstheologisch begründete Ethik in den öffentlichen ethischen Debatten einer Gesellschaft leisten, die durch einen moralischen und weltanschaulichen Pluralismus gekennzeichnet ist?

Hinweis: Lösungsstrategie, die offenbarungstheologische Begründung in Argumente „Öffentlicher Vernunft“ (John Rawls) zu „übersetzen“. Die theologische Ethik muss danach bilingual vorgehen.

Es gibt innerhalb der evangelischen Ethik freilich auch andere profilierte Stimmen, die diese Auffassung von theologischer Ethik vehement kritisieren.

Klassisch: Der bereits mehrfach erwähnte lutherische dänische Theologe Knud Eilert Løgstrup mit seinem Buch „Die ethische Forderung“. Darin setzt er sich in einem Kapitel mit der Überschrift „Gibt es eine christliche Ethik?“ (116ff) höchst kritisch und polemisch mit offenbarungstheologischen ethischen Ansätzen auseinander, denen er vorwirft, dass sie Gott zu einem blossen, jederzeit benutzbaren und hantierbaren „Argument“ machen:

„Man pretendiert, ein göttlich garantiertes Wissen darüber zu besitzen, was in einer 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. Das Schweigen <für Logstrup ist die ethische Forderung, wie sie mir im *Nächsten* unmittelbar begegnet, „stumm“> ist gebrochen, oft auf eine sehr lärmende Art in Rechthaberei oder mit einem unerträglichen und phrasenhaften Besser-Wissen.“ (Knud E. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, 2. Aufl. Tübingen 1968, 122)

Im Kern geht es in dieser Auseinandersetzung um die Frage, wie *christlicher Glaube* und *moralisches Wissen* sich zueinander verhalten. Denn in der Moral geht es um *Wissen* bezüglich des Richtigen oder Falschen, Guten oder Schlechten bzw. Bösen (vgl. das oben stehende Melanchthon-Zitat). Dieses Erkenntnis begegnet an entscheidender Stelle auch in der Bibel, vgl. Gen 3, 22: „Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner und *weiss*, was gut und böse ist“. Anderes Beispiel: Luk 10, 25-37.

Das moralische Wissen hat seine sprachliche Ausdrucksgestalt im *moralischen Urteil*, mit dem ein selbstbezüglicher Anspruch auf Wahrheit erhoben wird für die Aussage, die es formuliert: „Die Folterung eines Menschen ist moralisch verwerflich“.

Glaubensaussagen haben demgegenüber keinen Urteilscharakter:

„Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“ (Barmen I)

Wenn mit diesem Satz etwas *beansprucht* wird, dann dies, dass Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, nicht aber, dass die *Aussage* „Jesus Christus ist das eine Wort Gottes“ *wahr* ist. Es handelt sich also um kein Urteil.

Man kann sich diesen Sachverhalt auch an der Beziehung zwischen vorangestellten Schriftworten und dieser ersten Barmer „These“, wie sie dann genannt worden ist, verdeutlichen:

„Christus spricht: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater denn durch mich“ (Joh 14,6)

....

„Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes....“

Wie hat man sich die Verbindung zwischen Schriftwort und „These“ zu denken?

- als ein „Deshalb *urteilen* wir:...“?
- oder gar als ein „Deshalb *behaupten* wir:...“?

Oder nicht vielmehr als ein: „Ja, wir bekennen...“ oder vielleicht noch besser:
„Ja, wir *bezeugen*: Jesus Christus ... ist das eine Wort Gottes ...“

(Vgl. hierzu Johannes Fischer, Behaupten oder Bezeugen? Zum Modus des Wahrheitsanspruchs christlicher Rede von Gott, ZThK 1990)

Wahrheit hat nicht nur die Gestalt der *Urteilswahrheit*. Wenn im Blick auf Barmen I die Rede ist von einer Wahrheit, die durch die in Barmen Versammelten in der damaligen politischen, kirchenpolitischen und theologischen Situation *bezeugt* wird, dann ist dies die Wahrheit, die in Jesus Christus als dem einen Wort Gottes begegnet, und nicht die Wahrheit des Urteils, dass Jesus Christus das eine Wort Gottes ist.