

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan.“

„Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht in allen Dingen und jedermann untertan.“

Dementsprechend hat der Traktat zwei Teile. Der erste handelt von der ersten These, der zweite von der zweiten.

Auflösung der Antithese: Unterscheidung zwischen dem „inneren“, geistlich erneuerten und dem „äusseren“, sich in Werken betätigenden Menschen.

Wenn das Gottesverhältnis im Glauben gründet, dann sind die Werke davon entlastet, dass der Mensch sich mit ihnen – als *guten* Werken – vor Gott etwas verdienen muss. Sie können ganz und ungeteilt um des Nächsten willen geschehen.

Hier liegt die wohl wichtigste Konsequenz für die Ethik, bedeutet es doch, dass für die Orientierung im Handeln nicht die *Bewertung* von Handlungen als *gut* oder *schlecht* entscheidend ist, sondern das, was durch die Handlung in der konkreten Situation bewirkt wird, d.h. dass sie dem Nächsten nützt.

Ein Christenmensch tut, was er tut, nicht deshalb, *weil* es als gut *bewertet* wird – sei es durch Gott oder durch die Menschen – oder *weil* es als gut zu *bewerten ist*, sondern *um des Nächsten willen* bzw. *aus Liebe zu Gott und dem Nächsten*:

„Darum soll seine Absicht in allen Werken frei und nur dahin gerichtet sein, dass er andern Leuten damit diene und nütze sei, nichts anderes sich vorstelle, als was den andern not ist.“

„Nur dahin gerichtet sein“ heißt: nicht noch mit der Nebenabsicht verbunden sein, sich damit etwas bei Gott zu verdienen bzw. *selbst gut zu werden oder zu sein*.

Vgl. hierzu den Anfang von Dietrich Bonhoeffers Ethik, DBW 6, München: Chr. Kaiser, 1992, 31: „Es ist eine Zumutung sondergleichen, die an jeden, der das Problem einer christlichen Ethik zu Gesicht bekommen will, gestellt werden muss, die Zumutung nämlich, die beiden Fragen, welche ihn überhaupt zur Beschäftigung mit den ethischen Problemen führen: ‚Wie werde ich gut?‘ und ‚Wie tue ich etwas Gutes?‘ von vorneherein als der Sache unangemessen aufzugeben <...>.“

In diesem Sinne befreit der Glaube zu *selbstloser* Liebe, d.h. zu einer Liebe, mit der man nicht noch etwas für sich selbst zu erreichen sucht, und hierauf liegt einer der Hauptakzente des zweiten Teils des Traktats.

Wenn entscheidend für die Orientierung im Handeln ist, was durch die Handlung in der konkreten Situation bewirkt wird, d.h. ob sie dem Nächsten nützt, dann geht es im Handeln um *praktische Gründe* in Gestalt konkreter Situationen, in denen Menschen sich befinden.

Eine als Regelethik konzipierte theologische Ethik, die das moralisch Richtige aus theoretischen Gründen – dem christlichen Wirklichkeitsverständnis oder Menschenbild, dem offenbarten Willen Gottes usw. – ableitet, *steht daher in Spannung und Gegensatz zu dieser Pointe der Rechtfertigungslehre.*

Gemäss dem Freiheitstraktat wirkt sich die Erneuerung des inneren Menschen ganz von selbst auf den äußeren Menschen, d.h. auf die Werke aus. Luther gebraucht diesbezüglich das Bild vom guten Baum, der gar nicht anders kann, als gute Früchte hervorzubringen. So kann auch der Glaube gar nicht anders, als gute Werke zu tun¹:

„Gute, fromme Werke machen nimmermehr einen guten, frommen Mann, sondern ein guter, frommer Mann macht gute, fromme Werke.“

¹ Philipp Jacob Spener wird dies dann unter Berufung auf Luther in dem Sinne aufnehmen, dass da, wo ein lascher Lebenswandel und keine guten Werke sind, auch kein rechter Glaube ist. Damit erlangen die Werke eine Bedeutung in Bezug auf die eigene Heilsgewissheit.

In der ersten Disputation über Röm 3,28 von 1535 hat Luther dies so ausgedrückt: »Wir gestehen, dass die guten Werke dem Glauben folgen sollen, vielmehr nicht folgen sollen, sondern *von selber folgen*, gleich wie ein guter Baum nicht gute Früchte bringen soll, sondern von selber bringt.«
Zitiert nach Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 122.

Implizit ist darin eine Kritik an der Feststellung des Aristoteles in der Nikomachischen Ethik enthalten, wonach wir durch das Tun des Gerechten gerecht werden. Nur der, der gerecht ist, nämlich *coram Deo* (vor Gott) kraft seines Glaubens gerecht und geistlich erneuert ist, kann gerecht handeln.

Allerdings ist hier der Unterschied des Kontextes bei Aristoteles und Luther zu berücksichtigen. Aristoteles vertritt eine rein profane Ethik, und es geht bei ihm daher nicht um die Gerechtigkeit vor Gott, sondern um die Tugend der Gerechtigkeit. Seine These ist, dass wir uns in diese Tugend durch das Tun des Gerechten einüben können. Bei Luther geht es demgegenüber um das Gottesverhältnis, und ‚Gerechtigkeit‘ bezeichnet hier nicht eine Tugend, d.h. eine Haltung des Menschen, sondern das im Glauben gegründete Verhältnis des Menschen zu Gott.

In der Feststellung, dass gute, fromme Werke nimmermehr einen guten, frommen Mann machen, sondern ein guter frommer Mann gute Werke tut, liegt in ethischer Hinsicht eine *Verlagerung des Guten vom Werk auf die Person*.

In seinem Sermon von den guten Werken hat Luther dies so ausgedrückt: „Das erste und höchste aller edlen Werke ist der Glaube an Christum“, der die Person *coram Deo* gut macht.

Von diesem Gutsein der Person müssen „die Werke ihr Gutsein wie ein Lehen empfangen“.

Trutz Rendtorff hat dies treffend so beschrieben: „Die Qualifikation des Guten im Handeln verläuft in erster Instanz nicht über das, was mit dem Handeln bewirkt wird, sondern wodurch sich der Mensch in seiner Lebensführung bestimmt weiß.“²

Diese Fokussierung auf die Person verbindet sich mit einem *konsequenzialistischen Grundzug* in Bezug auf das Handeln, insofern das Handeln am Nutzen des Nächsten, also an den *Folgen* orientiert ist.

Allerdings ist dieser Grundzug nicht in dem Sinne konsequentialistisch, dass eine Handlung ihr Gutsein vom Gutsein der Folgen her bezieht, wie dies z.B. beim Utilitarismus der Fall ist.

² Trutz Rendtorff, Art. »Ethik VII. Ethik der Neuzeit«, TRE, Bd. 10, 481-517, hier: 484.

Vielmehr bezieht das Handeln sein Gutsein von der im Glauben sich vollziehenden Erneuerung und Ausrichtung der Person her.

Luther hat dies im Sermon von den guten Werken pointiert so ausdrücken können: „In diesem Glauben werden alle Werke gleich und ist eins wie das andere, fällt aller Unterschied der Werke dahin, sie seien gross, klein, kurz, lang, viel oder wenig. Denn die Werke sind nicht von ihretwegen, sondern von des Glaubens wegen angenehm, welcher gleichmässig und ohne Unterschied in allen und jeglichen Werken ist, wirkt und lebet, wie viele und verschieden sie immer sind.“³

³ AaO. 206f.

Luther wendet sich damit gegen das, was zu seiner Zeit für gute Werke gehalten wird, mit denen der Mensch im Sinne des ersten Gebots Gott die Ehre gibt, und er zählt auf:

„Singen, Lesen, Orgelspielen, Messehalten, Metten, Vesper und andere Gezeiten beten, Kirchen, Altäre, Klöster stiften und ausschmücken, Glocken, Kleinode, Kleider, Geschmeide, auch Schätze sammeln, nach Rom, zu den Heiligen laufen. Danach, wenn wir (entsprechend) bekleidet uns bücken, Knie beugen, Rosenkränze und Psalter beten, und das alles nicht vor einem Abgott, sondern vor dem heiligen Kreuz Gottes und seiner Heiligen Bilder tun:

das nennen wir ‚Gott ehren‘, ‚anbeten‘ und laut des ersten Gebots ‚keine anderen Götter haben‘, welches doch auch Wucherer, Ehebrecher und allerlei Sünder tun können und täglich tun.“⁴

„Fragst du sie <nämlich die Vertreter der römischen Kirche> weiter: ob sie das auch für gute Werke halten, wenn sie ihrem Handwerk nachgehen, gehen, stehen, essen, trinken, schlafen und allerlei gute Werke zu des Leibes Nahrung oder allgemeinem Nutzen tun, und ob sie glauben, dass Gott darin ein Wohlgefallen über sie habe, so wirst du finden, dass sie nein sagen und die guten Werke so eng fassen, dass sie nur beim in der Kirche Beten und bei den Fasten und Almosen bleiben.

⁴ Martin Luther, Von den guten Werken, WA 6, 211.

Die anderen erachten sie als vergeblich, daran Gott nichts gelegen sei, und so verkürzen und verringern sie durch den verdammten Unglauben Gott seinen Dienst, dem alles dienet, was im Glauben geschehen, geredet, gedacht werden kann.“⁵

Alasdair MacIntyre hat in seiner »Geschichte der Ethik im Überblick« an dieser Auffassung Luthers kritisiert, dass sie keine Unterscheidung zwischen guten und schlechten Handlungen mehr erlaube. »Die von ihm <Luther> entwickelte Lehre über Sünde und Rechtfertigung machte es noch leichter, die säkulare Welt ihren eigenen Mitteln und Maßnahmen zu überlassen.

⁵ AaO. 205.

Denn da wir bei jeder Handlung zugleich gänzlich Sünder und gänzlich Gerechtfertigte in Christo sind, kommt der unterschiedliche Charakter *dieser* Handlung gegenüber *jener* Handlung nicht in den Blick. Wenn man annimmt, eine Handlung sei besser als eine andere, dann heißt das, dass man noch immer die Maßstäbe des Gesetzes anwendet, von dessen Last uns Christus befreit hat.

Luther fragte einst seine Frau Katharina, ob sie eine Heilige sei, und als sie erstaunt zurückfragte, wie denn eine so große Sünderin wie sie eine Heilige sein solle, wies er sie zurecht und erklärte, jeder, der durch den Glauben an Christus gerechtfertigt sei, sei gleichermaßen ein Heiliger.

Bei einer solchen Perspektive ist es nur natürlich, dass das Wort *Verdienst* aus dem theologischen Vokabular gestrichen werden muss, denn es wird unmöglich, die Frage nach dem Verdienst einer Handlung gegenüber einer anderen aufzuwerfen.«⁶

Trifft diese Kritik? Man muss sich hier noch einmal die *coram*-Struktur von Luthers Denken vergegenwärtigen, also sein Denken in Beziehungen.

Coram Deo machen die Werke keinen Unterschied, „hast du sie <die guten Werke>, so bist du vor Gott nicht besser, hast du sie nicht, so bist du vor Gott nicht schlechter“.

⁶ Alasdair MacIntyre, *Geschichte der Ethik im Überblick*, Weinheim: Beltz, ³1995, 118.

Coram mundo machen sie natürlich einen erheblichen Unterschied, der sich daran bemisst, ob sie dem Nächsten nützen oder nicht.

Allerdings reserviert Luther die Bewertung ‚gut‘ ganz für die *coram Deo*-Relation: Die Werke sind gut, nämlich *vor Gott* gut, wenn und weil sie im Glauben geschehen und somit die Person vor Gott gut oder „fromm“, d.h. recht ist.

Man muss sich hier vergegenwärtigen, dass das so gebrauchte Wort ‚gut‘ *keine moralische* Bedeutung hat wie das ‚gut‘ in der Aussage „Mutter Teresa war ein guter Mensch“. In Luthers Feststellung, dass ein guter Mann gute Werke macht, ist nicht ein moralisch guter Mann gemeint, sondern ein vor Gott guter, d.h. frommer Mann.

Die Frage, die MacIntyre aufwirft, ist, ob sich die Bewertung ‚gut‘ gänzlich aus der *coram mundo*-Relation eliminieren und einseitig der *coram Deo*-Relation zuschlagen lässt oder ob nicht auch in der *coram mundo*-Relation zwischen (moralisch) guten und schlechten Handlungen unterschieden werden muss.

Luthers Sicht lässt sich in dem Sinne verstehen, dass für die Perspektive *des im Glauben Handelnden* nicht das Gutsein der Werke – im Sinne ihrer *Bewertung* als gut – entscheidend ist dafür, dass er sie tut. Er orientiert sich ganz und ungeteilt daran, was dem Nächsten nütze ist und nottut.

Aber können wir bewertende Ausdrücke wie ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ gänzlich aus der *moralischen Verständigung* über Handlungen – über ihre Vorzugswürdigkeit oder Zurückweisung – eliminieren?

Verwendet nicht auch Luther in Bezug auf Handlungen in der *coram mundo*-Relation Ausdrücke, die eine wertende Komponente enthalten wie z.B. ‚nütze‘ (im Unterschied zu schädlich, schaden) und macht damit nicht auch er einen Unterschied zwischen vorzugswürdigen und anderen Werken? Und erkennt er nicht auch gute und schlechte Werke im Sinne der „bürgerlichen Gerechtigkeit“ (*iustitia civilis*) an?

Man muss sich in Bezug auf die These, dass die Werke ihr Gutsein von der Person und ihrem Glauben her empfangen, und dass „in solchem Glauben alle Werke gleich“ werden, gegenwärtig halten, dass diese These pointiert im Blick auf die *coram Deo*-Relation formuliert ist. Hier liegt der Fokus der Rechtfertigungslehre.

Daher fehlt sowohl im Freiheitstraktat als auch im Sermon von den guten Werken ein anderer Aspekt, der die Beziehung von Glaube und Ethos betrifft, nämlich dass der Glaube auch den Blick auf die Dinge in der *coram mundo*-Relation verändert.

Dies hat Luther an anderer Stelle ausgeführt, z.B. in seinem Traktat vom ehelichen Leben mit der Unterscheidung des Blicks des Glaubens und des Unglaubens auf das eheliche Leben.

Insgesamt muss man MacIntyre wohl darin recht geben, dass es Sinn macht, *coram mundo* zwischen guten und schlechten Werken zu unterscheiden. Allerdings bemisst sich dieser Unterschied in der Tat nicht daran, ob die Werke irgendwie *verdienstvoll* sind. Nur weil dieser Gesichtspunkt keine Rolle spielt, kann sich der Christenmensch *ganz* und *ungeteilt* am Nutzen des Nächsten orientieren im Sinne selbstloser Liebe.

Eine „Ethik in protestantischer Perspektive“, so lässt sich aufgrund der bisherigen Ausführungen zur Rechtfertigungslehre zusammenfassend festhalten, ist dadurch charakterisiert, dass sie an der konkreten Situation und dem „Nutzen“ (Luther; vgl. Trutz Rendtorffs Rede von einem „christlichen Utilitarismus“) des anderen, d.h. an *praktischen Gründen*, also der *Wirklichkeitspräsenz* orientiert ist.

Dass die Situationsethik gerade von protestantischen Theologen (John Fletcher) zum Programm erhoben worden ist, ist daher kein Zufall. Eine „Ethik in protestantischer Perspektive“ steht daher, wie gesagt, in denkbar grösstem Gegensatz zum regelethischen Paradigma.

Dieses Merkmal wird auch heute als ein Spezifikum der protestantischen Ethik wahrgenommen.

Bei einem Symposium aus Anlass des 50-jährigen Bestehens der Zeitschrift für Evangelische Ethik (ZEE) 2006 in Berlin hat der Berliner Philosoph Volker Gerhardt im Rahmen einer Diskussion mit dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Bischof Wolfgang Huber, 10 Thesen zur Rolle und Bedeutung einer protestantischen Ethik vorgetragen. In der Einleitung zu seinen Thesen heißt es:

»Im Interesse an einer Begründung der Ethik gibt es keinen Grund, nach den Besonderheiten einer religiösen Ethik zu fragen. Es ist das Ethos der Ethik spätestens seit Sokrates, nicht von religiösen Motiven auszugehen. Denn sie kommen als Gründe für die Rechtfertigung ethischer Prinzipien schon deshalb nicht in Betracht, weil sie nicht die Allgemeinheit des begrifflichen Wissens haben.

Nach der Religionskritik der Sophistik war bereits den antiken Begründern der Ethik klar, dass der Glaube nicht ausreicht, den ethischen Gründen die erforderliche Reichweite zu geben. Denn die Ethik muss von und vor jedermann Geltung beanspruchen können. Sie kann sich somit nur auf begrifflich fundiertes Wissen stützen.

Darin liegt nicht nur ein szientifischer, sondern auch ein humanitärer Gewinn für die Ethik – und eine Entlastung der Theologie dazu.

Die Abgrenzung in Fragen der Grundlegung schließt eine Verbindung in Fragen der Entstehung, der Erläuterung, der Umsetzung und Anwendung der Ethik jedoch nicht aus.

Kant, der die Vermeidung theologischer Beimischungen zum Programm seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten erhoben hat, ging sogar davon aus, dass die Aneignung der moralischen Grundsätze durch ein auf Glück hoffendes menschliches Wesen ohne religiöse Erwartungen gar nicht möglich sei.

Deshalb hat er die kritische Ethik durch das Postulat Gottes ergänzt und den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele zur Bedingung einer das ganze Dasein umfassenden Geltung der Ethik erklärt. Wer das für ein Zugeständnis Kants an den Zeitgeist hält, weiß wenig von der Macht der Sehnsucht nach einem erfüllten Glück. Und er weiß vermutlich nichts von dem Wunsch nach Erlösung von der Schuld, die niemandem erspart bleibt, der bewusst zu leben versucht.

Selbst wenn es das Böse nur noch in der Form unserer eigenen Schwäche gäbe, wäre es groß genug, um auf den Ausgleich oder das Verständnis zu hoffen, das in der ›Vergebung‹ gesucht wird.

Es ist daher auch aus philosophischer Sicht nicht abwegig, nach theologischen Rahmenbedingungen einer Ethik zu fragen [...].«

Gerhardts 8. These lautet:

»Im biowissenschaftlichen Diskurs, der die öffentliche ethische Debatte seit gut zehn Jahren dominiert, haben einzelne evangelische Theologen hohe Kompetenz bewiesen. Sie haben schon vorher auf die anstehenden Probleme aufmerksam gemacht und haben in den Ethik-Kommissionen verschiedener Provenienz mit Erfolg interdisziplinär vermittelt.

Dabei haben sie nicht selten einen offeneren Horizont als mancher Schulvertreter aus der Philosophie bewiesen. Während Philosophen gelegentlich als Exegeten einer auf Aristoteles, Thomas, Kant oder John Stuart Mill gegründeten Lehre auftreten, achten die Theologen stärker auf die lebensweltlichen Bezüge ihrer Einsicht.

Ihre philosophische Bildung hat eine stärker praktisch ausgerichtete Perspektive. Eben das ist es, was wir in bioethischen Fragen brauchen.

Dieses Lob gilt (mit der Ausnahme eines mutigen Jesuiten) nur für Theologen protestantischer Konfession. In ihrem Fall erweist es sich als Vorteil, dass sie nur selten Ehrgeiz entwickeln, neue systematische Ansätze zu exponieren. Sie neigen daher auch weniger zu den in der Philosophie nahe liegenden methodologischen Purismen der Schulen.

Durch ihre Verbindung zu den kirchlichen Diensten stehen sie der Wirklichkeit des menschlichen Handelns näher.

Sie nehmen die Entscheidungsnot wahr, in denen sich Eltern mit dem Wunsch nach einem gesunden Kind befinden, oder Schwangere in einer ausweglos erscheinenden Lage oder Schwerstkranke, die keine weiteren Therapien wünschen. Daher ist es den protestantischen Theologen in den letzten Jahren gelungen, in schwierigen Fragen zu vermitteln, obgleich die Position der höchsten Kirchenleitung dem entgegenstand und leider immer noch entgegensteht.«⁷

⁷ Volker Gerhardt, »Protestantische Ethik. Zehn Thesen zur Diskussion mit Bischof Huber«, in: Protestantische Ethik für das 21. Jahrhundert. 50 Jahre Zeitschrift für Evangelische Ethik, Sonderheft, erscheint 2007.

Doch zurück zu Luthers Freiheitstraktat. Worin besteht die *Freiheit* des Christenmenschen? Bei Paulus meint ›Freiheit‹ im Wesentlichen dreierlei: Freiheit von der Sünde (Röm 6), vom Gesetz (Röm 3; Gal 3) und vom Tod (1Kor 15).

In Luthers Freiheitstraktat meint ›Freiheit‹ vor allem Freiheit vom Gesetz. Luther kann dies pointiert so ausdrücken, dass der aus Glauben Gerechtfertigte „frei [ist] von allen Geboten und tut alles aus lauter Freiheit umsonst“, gewissermaßen aus der Spontaneität der Liebe heraus, die keines Gesetzes bedarf, um zu wissen, was dem Nutzen des Nächsten dient.

Diese Freiheit des Christenmenschen verdankt sich freilich der vorausgehenden geistlichen Erneuerung seiner Person, die nicht sein, sondern allein Gottes Werk ist, und so entspricht ihr bei Luther die Lehre von der Unfreiheit des Willens.⁸ Der Mensch kann sich nicht selbst zum Guten bestimmen. Er kann zwar Werke tun, die moralisch als gut gelten im Sinne der »iustitia civilis«, aber er kann sich nicht selbst jene Erneuerung der Person verschaffen, die die Quelle des wahrhaft Guten ist.

⁸ Vgl. Quellentexte theologischer Ethik, 129-133.

Dieses Verständnis von Freiheit als Freiheit vom Gesetz war damals ein Politikum, nämlich im Hinblick auf das überkommene Verständnis der Kirche als Heilsanstalt, die den unter dem Gesetz lebenden, um sein Seelenheil bangenden Menschen zu einem guten Leben und zu guten Werken anleitet und befähigt, die im göttlichen Gericht anerkannt und belohnt werden. Nur von dorthin ist es zu verstehen, dass die Reformation nicht nur die geistige, sondern auch die kirchliche und politische Landschaft grundlegend verändert hat. Luthers Verständnis christlicher Freiheit bedeutet »faktisch und theoretisch eine Emanzipation des Christen von jeder Sorte kirchlicher Vorschriften, die als Substitut der Glaubensgewissheit zu fungieren geeignet waren«.⁹

⁹ Rendtorff, Ethik VII. Ethik der Neuzeit, 485.

Eine wichtige Implikation der Rechtfertigungslehre betrifft die *Unterscheidung von Person und Werk*. Wie gute Werke keinen guten Menschen machen, so machen böse Werke auch keinen bösen Menschen. In der Perspektive der Rechtfertigungslehre muss der Mensch – ein jeder Mensch – von seinen Taten unterschieden werden. Dies richtet sich gegen die Identifikation des Bösen mit Menschen, Gruppen von Menschen oder gar Staaten („Achse des Bösen“), die nur allzu leicht die Vorstellung nahe legen kann, es ließe sich mit der Ausrottung *der* „Bösen“ *das* Böse aus der Welt schaffen.

Aber es hat Konsequenzen auch für das Verständnis der weltlichen Strafgerichtsbarkeit. Gerichtet und abgeurteilt werden können nach dieser Sicht immer nur Taten, aber nicht Personen.

Eine andere Implikation betrifft die Problematik der Schuld und des Schuldigwerdens. Wenn das Gottesverhältnis von den Werken abhängt, dann muss es das menschliche Bestreben sein, immer so zu handeln, dass man dabei nicht Schuld auf sich lädt. Dass der Mensch von Gott für seine Schuld zur Verantwortung gezogen werden kann, das setzt voraus, dass es allein von ihm – und nicht z.B. von den Umständen oder einer schlecht eingerichteten Welt – abhängt, ob er schuldig wird oder nicht.

Das impliziert, dass es in allen Situationen mindestens eine Handlungsoption geben muss, mit der wir nicht in Schuld verstrickt werden. Der theologischen Ethik wächst dann die Aufgabe zu aufzuzeigen, wie wir Konflikt- und Dilemmasituationen ohne schuldig zu werden bestehen können und welche Optionen wir dazu wählen sollten.

Es sei dies verdeutlicht an der sogenannten „Handlung mit doppelter Wirkung“ – man spricht auch vom „Prinzip“ der Doppelwirkung –, einer Figur, über die es besonders in der katholischen Moraltheologie¹⁰, aber auch in der philosophischen Ethik eine breite Diskussion gibt.

¹⁰ Vgl. dazu Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg: Herder, 2007, 462ff.

Es geht dabei um Handlungen, die Nebenfolgen haben, die moralisch problematisch sind. Sie werfen in ethischer Hinsicht die Frage auf, welche Kriterien erfüllt sein müssen, damit diese Nebenfolgen in Kauf genommen werden dürfen.

Ein Beispiel ist die Inkaufnahme des Todes von Zivilisten beim Einsatz militärischer Gewalt.¹¹ Angenommen, dieser Einsatz dient einem moralisch gerechtfertigten oder gebotenen Ziel – man denke an eine humanitäre Intervention zur Verhinderung eines Genozids –, dann steht hier auf der einen Seite das Gebot, dieses Ziel zu verfolgen, und auf der anderen Seite das Verbot, unschuldige Menschen bzw. Nichtkombattanten zu töten.

¹¹ AaO., 464ff.

Die Verfolgung dieses Ziels ist also mit der Einhaltung dieses Verbots unvereinbar, und umgekehrt. Es können nicht beide Optionen verwirklicht werden, und eben dies ist die typische Struktur eines Dilemmas.

Die Diskussion des Prinzips der Handlung mit doppelter Wirkung zielt freilich darauf ab, diesen dilemmatischen Charakter zugunsten einer moralisch eindeutigen Lösung aufzuheben. In der klassischen Version dieses Prinzips wird die moralische Zulässigkeit solcher Handlungen an folgende Kriterien gebunden:

1. Die Handlung muss für sich betrachtet, d.h. unter Ausklammerung ihrer Nebenfolgen, moralisch richtig, geboten oder gut sein, oder sie darf doch zumindest nicht bereits an sich selbst moralisch falsch oder schlecht sein.

2. Die Intention des Handelnden muss auf die Realisierung dieser Handlung bzw. auf deren Ziel gerichtet sein, und sie darf nicht auf die Herbeiführung der Nebenfolgen gerichtet sein.

3. Die Realisierung der Handlung bzw. die Erreichung des mit ihr erstrebten Ziels muss unabhängig von den Nebenfolgen sein, d.h. diese dürfen nicht Mittel zu ihrer Realisierung bzw. zu dessen Erreichung sein.

1. Es muss eine *Verhältnismäßigkeit* bestehen zwischen dem, was durch die Handlung realisiert oder erreicht werden soll, und den Nebenfolgen, die dafür in Kauf genommen werden müssen. Die Handlung oder das mit ihr erstrebte Ziel muss m.a.W. einen zureichenden *Grund* für die Inkaufnahme der Nebenfolgen liefern.

Unterschieden wird zwischen einer starken und einer schwachen Version des Prinzips der Handlung mit doppelter Wirkung.¹² Nach der starken Version dürfen auch solche Nebenfolgen in Kauf genommen werden, von denen man weiß, dass sie mit Sicherheit eintreten werden.

Nach der schwachen Version dürfen nur solche Nebenfolgen in Kauf genommen werden, mit denen *möglicherweise* gerechnet werden muss, ohne dass sicher ist, dass sie eintreten werden.

Aufgrund des 3. Punktes ist zum Beispiel die Androhung von Folter im Fall einer Kindesentführung, um Informationen über das Versteck des Kindes zu bekommen, keine Handlung mit doppelter Wirkung.

¹² AaO., 463f.

Denn hier ist die Folterdrohung nicht eine unbeabsichtigte Nebenfolge, sondern ein *Mittel* zur Erreichung eines erstrebten Ziels in Gestalt der Rettung des Lebens des entführten Kindes.

Aufgrund des 4. Punktes der Verhältnismäßigkeit ist das Prinzip der Handlung mit doppelter Wirkung in die Problematik von *Güterabwägungen* verstrickt. Das Hauptproblem besteht hier in der Frage der *Vergleichbarkeit*, oder wie man auch sagt: der *Kommensurabilität* dessen, was mit der Handlung realisiert bzw. erreicht werden soll, mit dem, was sie an Nebenfolgen verursacht. Wie wägt man das Leben auch nur eines einzigen Kindes, das von einer Bombe zerfetzt wird – sei dies mit Sicherheit voraussagbar oder nur eine einzukalkulierende Möglichkeit –, gegen die Ziele ab, die mit einem militärischen Einsatz verfolgt werden?

Ist das kommensurabel? Lässt sich ein Menschenleben gegen anderes aufrechnen, und sei dies eine Vielzahl von Menschenleben?

Nur scheinbar verschwinden der dilemmatische Charakter und die Problematik der Güterabwägung, wenn die 4. Bedingung so formuliert wird, dass für die Inkaufnahme der Nebenfolgen ein entsprechender Grund vorliegen muss. Denn genau genommen geht es um zwei miteinander konfligierende Gründe, einerseits für den Vollzug der Handlung und andererseits für ihre Unterlassung aufgrund ihrer üblen Nebenfolgen. Beide Gründe müssten gegeneinander abgewogen werden können.

Das Prinzip der Handlung mit doppelter Wirkung stellt allgemeine Kriterien dafür auf, wann eine Handlung mit üblen Nebenfolgen – seien diese sicher, wahrscheinlich oder nur möglich – als moralisch *erlaubt* zu gelten hat. Es legitimiert nicht die Nebenfolgen als solche – also etwa den Tod des Angreifers im Falle von Notwehr; oder den Tod unschuldiger Zivilisten beim Einsatz militärischer Gewalt –, aber doch deren Inkaufnahme.

Es zielt darauf ab, den dilemmatischen Charakter solcher Entscheidungen zugunsten moralisch eindeutiger Lösungen zu überwinden. Diese haben die Form einer *Regel*:

„Wenn die Bedingungen 1. – 4. erfüllt sind, dann ist die betreffende Handlung moralisch erlaubt.“

Und das bedeutet: „...dann ist es moralisch erlaubt, den Tod unschuldiger Zivilisten in Kauf zu nehmen.“ Wenn die Handlung aber moralisch erlaubt ist, dann lädt keine Schuld auf sich, wer in dieser Weise handelt.

Aber lässt sich die Figur der Güterabwägung bei derartigen Konflikten überhaupt vermeiden?

Versetzen wir uns in jemanden, der mit einer solch dilemmatischen Entscheidung konfrontiert war. Er wird vielleicht im Nachhinein sagen: »Ich *musste* angesichts der gegebenen Situation so handeln, um Schlimmstes abzuwenden, wohl wissend, welche Opfer dies kosten würde.«

Wir mögen uns in seine Lage versetzen, uns die betreffende Situation vor Augen führen und ihm recht geben. Der Ausdruck „Ich musste...“ verweist auf eine *Nötigung*, die von der betreffenden Situation ausging und ihn zu seinem Handeln veranlasste. Dieser Nötigung steht eine andere Nötigung gegenüber, die von der Vorstellung der Opfer in Gestalt unschuldiger Zivilisten ausgeht und die auf die Unterlassung der Handlung gerichtet ist. Das „Ich musste...“ gibt der Tatsache Ausdruck, dass für den Handelnden die eine Nötigung die andere überwog.

Der Vorzug dieser Beschreibung seiner Entscheidung liegt darin, dass sie den *Gewissenskonflikt* deutlich macht, in die der Handelnde bei seiner Entscheidung verstrickt war. Mit dem Überwiegen der einen Nötigung über die andere wird Letztere nicht aufgehoben. Vielmehr bleibt in Anbetracht der Opfer ein Bewusstsein von Schuld.

Indem der Konflikt zu einer Frage der Güterabwägung gemacht wird, wird er demgegenüber auf eine *objektive* Ebene gehoben, die – wenn die 4 obenstehenden Bedingungen erfüllt sind – zu dem Urteil ‚moralisch erlaubt‘ führt.

Wie gesagt, müsste hier gezeigt werden, dass das, was durch die Handlung realisiert oder erreicht werden sollte, die Inkaufnahme der Opfer rechtfertigt, und das stellt, wie gesagt, vor das Problem der Kommensurabilität. Jener, der sagt: »Ich musste angesichts der gegebenen Situation so handeln [...]«, sagt dies demgegenüber in Anbetracht eines bestehenden Dilemmas, das nicht aufgelöst wird.

Dem Prinzip der Doppelwirkung kann freilich auch ein anderer, weniger problematischer Sinn abgewonnen werden, als er in den bisherigen Ausführungen im Blick war.

Man muss sich dazu den Unterschied vergegenwärtigen zwischen den Ausdrücken

- ‚begründen durch eine Regel‘ und
- ‚rechtfertigen vor einer Regel‘

Beispiel Androhung von Folter im Fall einer Kindesentführung:

Begründung durch eine Regel: „Im Fall einer Kindesentführung ist die Androhung der Folter erlaubt, wenn dadurch das Leben des Kindes gerettet werden kann.“ (Gefahr der Aufhebung der Ächtung des Folterverbots zugunsten seiner moralischen Akzeptanz)

Rechtfertigung vor einer Regel: Die Regel sei das Folterverbot. Ein Polizeibeamter, der die Gültigkeit dieser Regel grundsätzlich anerkennt, greift dennoch unter der Nötigung der Situation eines entführten Kindes zum Mittel der Androhung der Folter. Er muss diese Handlung *vor der Regel des Folterverbots rechtfertigen*, und zwar mit dem Verweis auf die besonderen Umstände, die ihm keine andere Wahl liessen.

Diese Unterscheidung lässt sich auch auf das Prinzip der Doppelwirkung übertragen. Üblicherweise wird dieses so interpretiert, dass es Bedingungen spezifiziert, unter denen eine Handlung mit Doppelwirkung *moralisch erlaubt* ist.

Das Prinzip wird solchermassen als eine *Begründung* dafür in Anspruch genommen, dass eine solche Handlung moralisch erlaubt (oder doch nicht unerlaubt) ist.

Doch lässt es sich auch als eine *Rechtfertigungsinstanz* begreifen, die Bedingungen dafür festlegt, *wann überhaupt nur* eine Handlung mit Doppelwirkung in Betracht gezogen werden darf. In diesem Fall muss die Handlung vor diesem Prinzip gerechtfertigt werden können, und zwar in Bezug auf die Einhaltung dieser Bedingungen, und das Prinzip hat seinen Sinn nicht in der Begründung, sondern in der *Begrenzung* von Handlungen dieser Art.

Die moralische Vorzugswürdigkeit der Handlung muss dann, wie im Beispiel der Folter, im Blick auf den konkreten *Einzelfall* verantwortet werden und kann nicht aus diesem Prinzip abgeleitet werden. In diesem Fall wird das Dilemma nicht aufgelöst, wie dies da der Fall ist, wo das Prinzip der Doppelwirkung für die Begründung der moralischen Erlaubtheit einer Handlung mit doppelter Wirkung in Anspruch genommen wird. Vielmehr bleibt die Pflichtenkollision in Bezug auf die konkrete, singuläre Situation bestehen.

Hinweis: Ähnlich verhält es sich mit den Kriterien des „gerechten Krieges“.

Dietrich Bonhoeffer hat in seiner »Ethik« in dem Kapitel über die »Struktur verantwortlichen Lebens« eingehende Überlegungen darüber angestellt, dass es in derartigen Konflikten, in denen nicht Recht gegen Unrecht, sondern Recht gegen Recht oder Unrecht gegen Unrecht steht, keine Exkulpation und moralische Rechtfertigung von Handlungen als „moralisch einwandfrei bzw. erlaubt“ geben kann.

Vielmehr gehört für ihn zur Struktur verantwortlichen Lebens die *Bereitschaft zur Schuldiübernahme*.

Sie ist für ihn möglich im Vertrauen auf die Rechtfertigung durch Gottes Gnade und Barmherzigkeit. Nach protestantischer Auffassung kann es nicht das erste und oberste Ziel christlichen Lebens und Handelns sein, sich von jeglicher Schuld freizuhalten.

Drei Bemerkungen zum Schluss.

Wie erläutert, führt die protestantische Rechtfertigungslehre zu einer Verlagerung der Frage nach dem Guten vom Werk auf die Person. Dies ist als Subjektivierung des Ethischen beschrieben worden in dem Sinne, dass die »Konstitution des ethischen Subjektes«¹³ in den Mittelpunkt theologisch begriffener Ethik rückt.

Andererseits gibt es bei Luther eine theologische Begründung und Aufwertung der weltlichen Ordnungen – und hier insbesondere des Staates in Gestalt der weltlichen »Obrigkeit« –, die er als von Gott eingesetzt begriff.¹⁴

¹³ AaO., 484. Ob der moderne Begriff des »Subjektes« für die Beschreibung von Luthers Auffassung des Menschen angemessen ist, sei hier dahingestellt.

¹⁴ Vgl. dazu seine Schrift »Von weltlicher Obrigkeit«, vgl. Quellentexte theologischer Ethik, 120-126.

Daraus ist die spätere lutherische Ordnungstheologie entstanden. Hier vollzieht sich also so etwas wie eine »Objektivierung« des Ethischen in Gestalt der weltlichen Institutionen.

Zweitens sei auf innerprotestantische Differenzen wenigstens hingewiesen. Gemeinsam ist allen protestantischen Richtungen die Grundaussage, dass das rechte Verhältnis zu Gott nicht in den Werken, sondern allein im Glauben begründet ist. Die Differenzen – jedenfalls insoweit sie ethisch relevant sind – betreffen vor allem die Frage, welche Bedeutung dem »Gesetz« bzw. dem »Gebot« Gottes zukommt.

Luther konnte, wie gezeigt, im Freiheitstraktat pointiert formulieren, dass der dank seines Glaubens erneuerte Christenmensch »frei ist von allen Geboten«.

Dem Gesetz bzw. den Geboten kam für Luther eine zweifache Bedeutung zu: Es deckt – insbesondere in Gestalt der Bergpredigt – dem Sünder seine Sünde auf, insofern dieser sich vor dem Gesetz als jemand erkennt, der es übertreten hat bzw. nicht erfüllen kann (*usus theologicus legis* = der theologische Gebrauch des Gesetzes); und es leitet in Gestalt des Dekalogs zur *iustitia civilis* (zur bürgerlichen Gerechtigkeit) an im Interesse eines leidlichen Zusammenlebens (*usus civilis legis* = der bürgerliche Gebrauch des Gesetzes).

Der in theologischer Hinsicht wichtige Gebrauch ist der *usus theologicus*, und in diesem Sinne unterschied Luther zwischen Evangelium und Gesetz:

»Evangelium und Gesetz sind wesentlich (proprie) darin unterschieden, dass das Gesetz predigt, was zu tun und zu lassen sei, nein, was schon begangen und unterlassen ist, und was unmöglich getan und gelassen werden kann (darum verschafft es allein die Erkenntnis der Sünden), das Evangelium aber, dass die Sünden vergeben und alles schon erfüllt und getan sei. Denn das Gesetz sagt: ›Bezahle, was du schuldig bist‹ (Mt 18,28), aber das Evangelium: ›Dir sind Deine Sünden vergeben‹ (Mt 9,2)«¹⁵.

¹⁵ Zitiert nach Hirsch, Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik, 77.

Für Zwingli begegnet demgegenüber das Gesetz in der Evangeliumsverkündigung, insofern diese von Gottes vollkommener Gerechtigkeit handelt, an die der Mensch nicht von Ferne heranreichen kann. »Dennoch fordert Gott, dass wir wie er sein sollen, wenn wir begehren bei ihm zu wohnen.«¹⁶

Diese Forderung bezieht sich bei Zwingli vor allem auf die Weisungen der Bergpredigt. Auch wenn der Mensch diese nicht erfüllen kann, so soll er doch danach streben, diesen bei der Gestaltung der irdischen Verhältnisse so nahe wie möglich zu kommen.

¹⁶ Huldrych Zwingli, Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit (1523), vgl. Quellentexte theologischer Ethik, 147-152, hier: 148.

Dies nicht, um sich bei Gott damit etwas zu verdienen; aufgrund seiner Sündhaftigkeit ist der Mensch ganz auf die Gnade Gottes in Christus angewiesen.

Aber doch im Sinne eines Arbeitens an sich selbst und der Besserung der weltlichen Verhältnisse. Hier rückt ein dritter *usus legis* in den Blick, nämlich im Sinne der »Heiligung« als Annäherung an die göttliche Gerechtigkeit.

Um diesen *tertius usus* im Sinne des Amtes des Gesetzes an den Gläubigen hat es in der Folge eine innerprotestantische Kontroverse gegeben, wobei dieser *usus* auch auf lutherischer Seite vertreten worden ist, z.B. bei Philipp Melanchthon¹⁷.

Die Sorge auf lutherischer Seite war, dass damit doch wieder eine Werkgerechtigkeit eingeführt werden könnte. Diese innerprotestantische Differenz hat sich nicht nur auf die ethischen Konzeptionen auf lutherischer und reformierter Seite ausgewirkt, sondern auch auf die Auffassungen der lutherisch oder reformiert geprägten Menschen davon, was es heißt, ein christliches Leben zu führen.

¹⁷ Vgl. Quellentexte theologischer Ethik, 145. Auch der Verdienstgedanke taucht bei Melanchthon auf, freilich nicht so, dass die Werke unmittelbar bei Gott verdienstlich sind, sondern so, dass die Werke, »da sie *durch den Glauben um des Mittlers willen* gefallen, hinterher geistliche und leibliche Belohnungen [verdienen], in diesem Leben wie nach diesem Leben« (ebd.).

Die dritte Bemerkung gilt dem gebrochenen Verhältnis des Protestantismus zum Naturrecht. Es hat seinen wesentlichen Grund im protestantischen Schriftprinzip, wonach Gott sein Wesen und seinen Willen allein in der Heiligen Schrift, und dort umfassend, offenbart. Danach gibt es keine zweite Offenbarung Gottes neben der Heiligen Schrift, etwa in der natürlichen Vernunft. Zwar haben die Reformatoren – und hier insbesondere Melanchthon¹⁸ – darüber nachgedacht, wie sich die *lex aeterna* (Gottes offenbartes, ewiges Gesetz) zur *lex naturalis* (dem natürlichen Gesetz in Gestalt des überkommenen Naturrechts) zueinander verhalten.

¹⁸ Vgl. Quellentexte theologischer Ethik, 143.

Die Meinung war – wie schon bei Augustin – dass das Naturrecht sich mit Teilen des offenbarten Gesetzes, insbesondere mit dem Dekalog, deckt. Aber gerade deshalb und weil der Christ sich an Gottes Offenbarung zu orientieren hat, bedarf es eigentlich keiner eigenen naturrechtlichen Erwägungen neben der Orientierung an der Heiligen Schrift. In diesem Punkt unterscheidet sich das protestantisch-ethische Denken von der katholischen Moraltheologie, in der dem naturrechtlichen Denken – wenigstens bis vor nicht allzu langer Zeit; heute gibt es dort neue Entwicklungen – eine ausschlaggebende Bedeutung für die ethische Urteilsbildung zukam.

Allerdings muss hier einschränkend hinzugefügt werden, dass in der späteren lutherischen Ordnungstheologie der Gedanke der natürlichen „Ordnungen“ eine ähnliche Funktion übernommen hat wie der Begriff der „Natur“ im naturrechtlichen Denken.

Zur heutigen Bedeutung der Rechtfertigungslehre:

Wie die vorstehenden Ausführungen verdeutlicht haben, ist die Rechtfertigungslehre in einer spezifischen historischen Situation entstanden. Diese war gekennzeichnet durch eine tief greifende Verunsicherung hinsichtlich des eigenen Heiles in Anbetracht des göttlichen Gerichts.

Dies spiegelt sich teilweise in der Ausformulierung dieser Lehre wider, nämlich in der Verwendung von Begriffen, die der Gerichtsterminologie entnommen sind. Die damalige Situation ist ersichtlich nicht diejenige der meisten Menschen heute. Gleichwohl kann eine Einsicht, die unter ganz anderen historischen Bedingungen gewonnen worden ist, auch für die Gegenwart Bedeutung haben.

Um hier zunächst ein Hindernis für ein heutiges Verständnis aus dem Weg zu räumen, gilt es zwei Vorstellungskomplexe sorgfältig auseinander zu halten. Das eine ist der Gedanke des göttlichen Gerichts. Dieser war vorgegeben durch die Situation, auf die die Rechtfertigungslehre reagierte, nämlich durch die Bußpraxis der damaligen Zeit.

Wie ausgeführt, konnte innerhalb dieses Vorstellungskomplexes die Aussage, dass nicht die Werke vor Gott rechtfertigen, sondern allein der Glaube, so verstanden werden, dass anstelle der Werke der Glaube diejenige „Leistung“ auf Seiten des Menschen ist, die im göttlichen Gericht als Gerechtigkeit angerechnet und mit dem ewigen Leben belohnt wird. Darin liegt die Gefahr, dass der Glaube unter den Imperativ des Gesetzes gerät: „Tu debes habere Christum et spiritum eius“ (Du schuldest Christum zu haben und seinen Geist). (Luther, Römerbriefvorlesung von 1515/16, zitiert nach Hans Joachim Iwand, Nachgelassene Werke, Bd. 4: Gesetz und Evangelium, München: Chr. Kaiser, 1964, 258. Es geht an dieser Stelle um die Unterscheidung zwischen „vetus“ und „nova“ lex)

Die Verunsicherung hinsichtlich der Frage, ob der eigene Glaube genügend und hinreichend ist, kann eine Folge davon sein. Und sie kann, ganz entgegen der ursprünglichen Intention bei Luther, zu einer eigentümlichen Selbstbeobachtung und Selbstzentriertheit führen.

Der andere Vorstellungskomplex ist die Erneuerung des Menschen durch das im Glauben ergriffene göttliche Wort, wie dies in Luthers Freiheitstraktat geschildert wird. Nicht Gottes Richterspruch, sondern diese Erneuerung setzt den Menschen ins rechte Verhältnis zu Gott, d.h. macht ihn vor Gott »fromm« und »gerecht«.

Im Blick auf jene Verunsicherung hinsichtlich des eigenen Glaubens sei an Paulus und 2Kor 5,19f. erinnert: »Und Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst und rechnete ihnen die Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!«

Hiernach *hat* Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt, und zwar *vor* dem Glauben derer, die hier aufgefordert werden, sich mit Gott versöhnen zu lassen. Die Versöhnung ist also nicht an die Bedingung des Glaubens an die Versöhnung gebunden.

Der Glaube gibt vielmehr an etwas teil, das von Gott her bereits geschehen ist und das die Menschen sich nur mehr gefallen lassen können. Und dazu ist aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.

Hinweis zur Interpretation der Stelle 2. Kor 5, 19f

Der Glaube ist hier gerade kein Schauen auf sich selbst, sondern ein *Wegschauen von sich selbst* auf das, was Gott getan hat und tut: »Ecce, hic est Christus et Spiritus eius«¹⁹ (Sieh, hier ist Christus und sein Geist).

¹⁹ Ebd.

Das Gericht Gottes ist dementsprechend nicht als ein Gericht über den Glauben, sondern strikt als ein Gericht über die Werke zu begreifen, in dem in Anbetracht der Illusionen, die Menschen mit ihren Werken verbinden, offenbar wird, was diese Werke wahrhaft gewesen sind.

So gesehen liegt die Bedeutung dieser Lehre darin, dass sie den Glauben anstelle der Werke als dasjenige begreift, was am Leben teil gibt (vgl. Joh 11,25; 20,31), und zwar den Glauben nicht als eine anrechenbare Leistung im Sinne eines Sich-Bestimmens des Menschen, sondern als ein *Sich-Bestimmen-Lassen* durch etwas, das allem eigenen Bestimmen zuvorkommt (vgl. 2Kor 5,20).

Anstelle der Frage, wie wir handeln sollen oder wie wir Gutes tun, rückt damit die Frage ins Zentrum, wodurch wir uns in unserem Lebensvollzug bestimmen lassen. Dieser Wechsel der Fragestellung behält auch unabhängig von den historischen Entstehungsbedingungen der Rechtfertigungslehre seine grundlegende Bedeutung für das Verständnis menschlicher Lebensführung.

Die Ausrichtung des eigenen Lebens und Handelns hängt davon ab, wodurch wir uns in unserer Perzeption der Lebenswirklichkeit bestimmen lassen. Hier liegt gewissermassen die ‚Vernunft‘ der Rechtfertigungslehre.

Im Blick auf die sittliche Tragweite dieser veränderten Fragestellung sei an Luthers Traktat vom ehelichen Leben erinnert, worin es um eben diese Frage ging, wodurch Eheleute sich in ihrer Beziehung zueinander bestimmen lassen, nämlich mit welchem Blick sie einander sehen.

Und es klang dort an, dass es bei dieser Frage um die geistliche Dimension des ehelichen und, im weiteren Sinne, des christlichen Lebens geht.