Johannes Fischer

**Zwischen religiöser Ideologie und religiösem Fundamentalismus**

**Zu einem Irrweg evangelischer Ethik[[1]](#footnote-1)**

Dass die evangelische Ethik ihre Grundlage im christlichen Wirklichkeitsverständnis hat, gilt vielen ihrer Vertreterinnen und Vertreter als eine fraglose Selbstverständlichkeit. Dementsprechend sehen sie ihre Aufgabe darin, moralische Urteile in ethisch strittigen Fragen aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis abzuleiten und zu begründen. In dieser Art der Begründung liegt nach verbreiteter Auffassung das Eigentümliche einer evangelischen Ethik im Unterschied zur philosophischen Ethik einerseits und zur katholischen Moraltheologie, insoweit diese mit einer von religiösen Prämissen unabhängigen moralischen Erkenntnis rechnet, andererseits.

Kaum je wird in Darstellungen der evangelischen Ethik das Verständnis von Ethik kritisch hinterfragt, das dieser Auffassung von evangelischer Ethik zugrunde liegt. Diesem Verständnis zufolge hat Ethik die Aufgabe der argumentativen Begründung moralischer Urteile. Während die philosophische Ethik hierzu philosophische Argumente entwickelt, entwickelt die theologische Ethik theologische Argumente, die aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis abgeleitet sind. Historisch betrachtet hat sich diese Auffassung von Ethik innerhalb der philosophischen Ethik der Moderne herausgebildet, und sie hat von dorther auch das theologisch-ethische Denken weithin geprägt.

Man muss sich hierzu in Erinnerung rufen, dass die theologische Ethik eine vergleichsweise junge Disziplin ist. Ihre Ursprünge reichen zurück ins 17. Jahrhundert, als die Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen begann. Bis dahin galt Ethik als eine exklusiv philosophische Disziplin, für die das Paradigma der aristotelischen Ethik bestimmend war. Anders als heute gab es daher auch kein Konkurrenzverhältnis und Abgrenzungsproblem zwischen einer theologischen und einer philosophischen Ethik. Ganz im Gegenteil konnte Philipp Melanchthon in seinen *Loci* *communes*, *secunda* *aetas* von 1535 aufgrund der Annahme einer Identität von Dekalog und *lex naturalis* den Philosophen attestieren, dass sie, „wenn sie nach den in der Natur gelegenen Gründen forschen, … den in der Natur bezeichneten Willen Gottes“[[2]](#footnote-2) anzeigen.

Die Ausdifferenzierung der theologischen Ethik als einer eigenen Disziplin im theologischen Fächerkanon hatte ursprünglich innertheologische Gründe, und die Bezeichnung ‚*theologia* *moralis*‘, unter der sie auf den Plan trat, diente der Unterscheidung von anderen theologischen Fächern wie der ‚*theologia* *dogmatica*‘ oder der ‚*theologia* *historica*‘. Das Wort ‚*theologia*‘ stand hier für das *genus* *proximum*, das Wort ‚*moralis*‘ für die *differentia* *specifica*. Nachdem es jedoch die theologische Ethik nun einmal gab, mussten sich zwangsläufig Legitimations- und Abgrenzungsprobleme nach Seiten der philosophischen Ethik ergeben, und hier stand das Wort ‚Ethik‘ für das *genus* *proximum* und das Wort ‚theologisch‘ für die *differentia* *specifica*. Um gegenüber der philosophischen Ethik zu legitimieren, dass sie unter dasselbe *genus* *proximum* fällt, d.h. die Bezeichnung ‚Ethik‘ zu Recht für sich in Anspruch nimmt, musste die noch junge Disziplin Anschluss suchen an das Verständnis von Ethik, das dort in Geltung stand. Dies freilich fiel zeitlich mit einem Paradigmenwechsel innerhalb der philosophischen Ethik zusammen, der in Ethiklehrbüchern zumeist unter der Überschrift „Antike und moderne Ethik“ abgehandelt wird. An die Stelle des Naturrechts-Paradigmas der vormodernen Ethik, wie es in dem oben stehenden Melanchthon-Zitat anklingt, trat das, was man heute als ‚regelethisches Paradigma‘ bezeichnet. Dieses liegt den modernen ethischen Theorien (Kantianismus, Utilitarismus, Vertragstheorien) zugrunde, und es hat weit darüber hinaus das ethische Denken bis auf den heutigen Tag geprägt.

Das gilt auch für die evangelisch-theologische Ethik. Wie im Folgenden verdeutlicht werden soll, ist es diese Art des Denkens, welche der Meinung zugrunde liegt, Aufgabe einer evangelischen Ethik sei es, moralische Urteile in ethisch strittigen Fragen aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis abzuleiten und zu begründen. Im Folgenden soll zunächst in Grundzügen der Typus der Regelethik skizziert werden. Bevor man diese nicht in ihren Grundannahmen und Weichenstellungen verstanden hat, kann auch die Alternative nicht in den Blick treten, die zu dieser Art des ethischen Denkens besteht. In einem zweiten Schritt sollen die problematischen Konsequenzen verdeutlicht werden, die die Übertragung des regelethischen Paradigmas auf die theologische Ethik nach sich zieht. Diese betreffen im Kern das Verhältnis von christlichem *Glauben* und moralischem *Wissen*, das im Rahmen dieses Denkens als eine Ableitungs- und Begründungsbeziehung aufgefasst wird. Dies führt in einem dritten Teil zu der Frage, wie dieses Verhältnis anders bestimmt werden kann und sollte, als es auf der Grundlage dieses Paradigmas geschieht. Die dabei vertretene These ist, dass sowohl die Moral als auch die Religion es mit der Präsenz der Wirklichkeit zu tun haben, d.h. mit der Wirklichkeit, wie sie *erlebt* und *erlitten* wird und dabei der Anschauung oder Vorstellung gegenwärtig ist, weshalb auch das Verhältnis von christlichem Glauben und moralischem Wissen im Horizont der Wirklichkeitspräsenz aufgesucht werden muss. Der vierte Teil befasst sich mit der Frage, worin die Gründe dafür liegen, dass die Dimension der Wirklichkeitspräsenz sowohl dem ethischen als auch dem theologischen Denken der Moderne weithin abhanden gekommen ist. Die Schlussbemerkung gilt der Abwehr eines möglichen Missverständnisses.

1. *Das regelethische Paradigma*

Das regelethische Paradigma beruht auf drei Grundvoraussetzungen, nämlich erstens auf einem bestimmten Handlungsbegriff, zweitens auf der Reduktion der Moral auf das so begriffene Handeln und drittens auf einer bestimmten Auffassung bezüglich der Gründe moralischen Handelns.

Was zunächst den Handlungsbegriff betrifft, so ist ein Vergleich mit der aristotelischen Ethik erhellend. Wie die aristotelische Naturphilosophie, so war auch das aristotelische Verständnis des menschlichen Tuns und Verhaltens an der *Worumwillen*-Frage orientiert, d.h. an der Frage nach dem *Telos* bzw. Ziel, auf das etwas gerichtet ist. Dieses wurde als etwas begriffen, das der betreffenden Sache oder Tätigkeit inhärent ist, so dem Samenkorn das *Telos* der entwickelten Pflanze oder dem Sattlerhandwerk das *Telos* des fertigen Sattels. Dies hat die Implikation, dass ein und dieselbe Art von Tätigkeit nicht für unterschiedliche Ziele aktualisiert werden kann. Vielmehr bedingen verschiedene Ziele unterschiedliche Tätigkeiten. Diese Auffassung hat sich bis heute im Verständnis der Medizin erhalten. Tätigkeiten sind medizinische nur, wenn sie den Zielen der Medizin dienen. Daher ist die Verwendung medizinischen Wissens für andere Ziele wie z.B. die Erpressung von Informationen durch die Folterung eines Menschen keine medizinische Tätigkeit. Es liegt in der Natur dieser teleologischen Betrachtungsweise, dass sie am Begriff des ‚Guts‘ orientiert ist als desjenigen, was mit einer Tätigkeit erstrebt wird und das, wie gesagt, dieser Tätigkeit als deren Telos inhärent ist. Hieraus ist die Fragestellung der aristotelischen Ethik abgeleitet: Gibt es ein oberstes und letztes Ziel, ein ‚höchstes Gut‘, das der menschlichen Lebenspraxis von Natur eingestiftet ist? Und wenn es das gibt: Was ist – z.B. in Gestalt von ‚Tugenden‘ – zum Erreichen dieses Ziels erfordert?

Die Moderne ist demgegenüber durch die Umstellung auf die *Warum*-Frage charakterisiert. Das betrifft sowohl die moderne Naturwissenschaft, die Kausalzusammenhänge untersucht, als auch die moderne Ethik und deren Handlungsbegriff. Handlungen werden hier als etwas thematisch, für das es *Gründe* und *Motive* gibt. Diese sind etwas, das handelnde Personen *haben*, und so rückt mit der Umstellung auf die *Warum*-Frage das handelnde *Subjekt* in den Fokus der Betrachtung, das sich selbst mit Gründen dazu bestimmen kann, so oder anders zu handeln. „Ein Geschehen ist dann eine Handlung, wenn es mit Gründen als eine Wahl zwischen Möglichkeiten (zwischen A und B oder zwischen A und Nicht-A) verstanden und einem Subjekt zugerechnet werden kann.“[[3]](#footnote-3) Hieraus resultiert das, was man als ‚moralischen Atomismus‘ bezeichnen kann, nämlich die Vorstellung einer Assoziation von Individuen, deren jedes der selbstbestimmte Urheber seines Handelns ist. Insoweit Handlungen Ziele verfolgen – was keineswegs für alle Handlungen gilt[[4]](#footnote-4); man denke an expressive Handlungen wie z.B. einen Gruss, deren Charakter gerade pervertiert würde, wenn damit ein Ziel verfolgt würde –, sind diese den Handlungen nicht inhärent. Vielmehr sind Handlungen dann Mittel zum Erreichen von Zielen. Mit ein und derselben Handlungsweise können unterschiedlichste Ziele verfolgt werden, wie umgekehrt ein und dasselbe Ziel mit unterschiedlichen Handlungen erreicht werden kann.

Handlungen im Sinne dieses modernen Verständnisses fallen unter den deontischen Wertungsmodus, d.h. unter Bewertungen wie richtig, falsch, geboten, verboten, erlaubt, gerecht oder ungerecht. Die oben angesprochene Reduktion der Moral auf das so begriffene Handeln manifestiert sich darin, dass den beiden anderen Wertungsmodi, die zu unterscheiden in der modernen Ethik üblich geworden ist, nämlich aussermoralischen Gütern wie Gesundheit oder Glück einerseits und dem moralisch Guten andererseits, nur eine nachgeordnete Bedeutung zukommt. Anders als bei Aristoteles sind aussermoralische Güter nicht als inhärente Ziele einer Praxis im Blick, sondern sie werden in konsequenzialistischen Ansätzen wie dem Utilitarismus unter der Fragestellung thematisch, welche Güter zu vermehren moralisch richtig oder geboten ist. Leitend ist also der deontische Wertungsmodus. Auch dem moralisch Guten kommt keine eigenständige, sondern lediglich eine vom Handeln abgeleitete Bedeutung zu. Ist es doch Standardauffassung, dass sich die Wertung ‚moralisch gut‘ auf Handlungsmotive, Handlungsdispositionen oder handlungsrelevante Charakterzüge (Tugenden) bezieht.[[5]](#footnote-5) Folgerichtig ergibt sich hieraus ein epistemischer Primat des moralisch Richtigen gegenüber dem moralisch Guten: Wir müssen zuerst wissen, welche Handlungsweisen in welchen Typen von Situationen richtig sind, bevor wir wissen können, welche Handlungsmotive, Handlungsdispositionen oder Charakterzüge gut sind; denn sie sind nur dann gut, wenn sie zum richtigen Handeln motivieren bzw. disponieren. Für konsequenzialistische Ansätze gibt es darüber hinaus einen epistemischen Primat aussermoralischer Güter gegenüber dem moralisch Richtigen.

Während für die aristotelische Ethik die Frage im Zentrum steht, an welchen Zielen oder, falls es ein solches gibt, an welchem letzten und höchsten Ziel die menschliche Lebenspraxis sich auszurichten bestimmt ist, steht für die moderne Ethik die Frage im Zentrum, an welchen Gründen wir uns in unserem Handeln orientieren sollen. Da diese Frage als eine ethische auf die Moralität unseres Handelns zielt, können dies nur solche Gründe sein, welche uns das moralisch Richtige und Gebotene verwirklichen lassen. Doch reicht dies für die Bestimmung dieser Gründe noch nicht aus. Kann doch das moralisch Richtige auch aus amoralischen oder unmoralischen Gründen getan werden. Moralische Qualität oder moralischen Wert hat eine Handlung nur dann, wenn das moralisch Richtige selbst der Grund für die Handlung ist. Kant unterschied diesbezüglich zwischen einem Handeln *aus Pflicht* und einem Handeln, das bloss *pflichtgemäss* ist. Für die Moralität einer Handlung ist nicht nur erfordert, dass sie das moralisch Richtige verwirklicht, sondern auch, dass sie es um des moralisch Richtigen willen verwirklicht. An dieser Stelle nun liegt die dritte und entscheidende Weichenstellung, die in Richtung der Regelethik führt. Man muss sich hierzu vergegenwärtigen, dass der Ausdruck ‚das Richtige um des Richtigen willen tun‘ in zweifacher Weise aufgefasst werden kann. Er kann bedeuten: es deshalb tun, *weil* es moralisch richtig ist. Und er kann bedeuten: es um des willen tun, *weshalb* es moralisch richtig ist, zum Beispiel – man denke an eine Organspende – weil damit einem anderen Menschen das Leben gerettet wird. Im ersten Fall ist der Grund für die Handlung ihre Bewertung als ‚moralisch richtig‘. Im zweiten Fall liegt der Grund für die Handlung in der betreffenden Situation, die nach dieser Handlung verlangt.

Es kennzeichnet das moderne ethische Denken, dass es das moralische Handeln im Sinne der ersten Option dieser Alternative auffasst. Das Kantische ‚aus Pflicht‘ bedeutet ‚*weil* es Pflicht ist‘ (und in dieser Orientierung am Sollen bzw. an der Pflicht liegt für Kant bekanntlich der Anker der Freiheit im Sinne der Unabhängigkeit von kausaler Determination durch Eigenliebe, Wünsche oder „Neigungen“). Sich moralisch orientieren heisst hiernach: sich an moralischen Wertungen orientieren. Nun können moralische Bewertungen von Handlungen unsicher oder strittig sein. Da in ihnen nach dieser Sicht zugleich die moralischen Gründe für die betreffenden Handlungen liegen, sind in solchen Fällen die moralischen Gründe des Handelns unsicher oder strittig. Am Leitfaden der *Warum*-Frage ergibt sich eine Frage-Antwort-Kette der folgenden Art: „Warum soll ich an meinem Lebensende Organe spenden?“ „Weil es moralisch geboten ist, so zu handeln.“ „Warum ist so zu handeln moralisch geboten?“ Ein Glücksutilitarist würde hierauf antworten: „Weil es moralisch geboten ist, Glück zu vermehren und Leid zu vermindern.“ Aus dieser Frage-Antwort-Kette wird die Aufgabe der Ethik ersichtlich, nämlich moralische *Bewertungen* von Handlungen als gesollt, geboten, gerecht usw. zu *begründen*, um solchermassen moralische *Gründe* für Handlungen bereitzustellen und zu sichern.

Der Typus der Regelethik kommt vollends in den Blick, wenn man in dieser Frage-Antwort-Kette auf den zunehmenden Allgemeinheitsgrad der Fragen und Antworten achtet. Zu den Kennzeichen der Moral gehört Allgemeinheit[[6]](#footnote-6), und diese hat nach regelethischer Auffassung eine bestimmte Form. Dass es moralisch geboten ist, Peter in einer bestimmten Notlage beizustehen, hat seinen moralischen Grund nicht darin, dass es sich um Peter handelt, sondern vielmehr darin, dass es moralisch geboten ist, Menschen beizustehen, die sich in einer derartigen Notlage befinden. Die Begründung singulärer moralischer Wertungen, welche Eigennamen wie ‚Peter‘ oder auch deiktische Ausdrücke wie ‚dieser‘ oder ‚diese‘ enthalten, hat mithin – so die regelethische Auffassung – die Form von moralischen Regeln bzw. Normen („Man *soll* Menschen in einer solchen Notlage helfen“) oder von generellen moralischen Urteilen („*Es ist geboten*, Menschen in einer solchen Notlage zu helfen“). Daher die Bezeichnung ‚Regelethik‘. Diese lokalisiert die für die Moral charakteristische Allgemeinheit auf der Ebene der Regel oder des generellen Urteils. Hieraus erklärt sich die in ethischen Lehrbüchern häufig anzutreffende Kritik an der sogenannten Situationsethik.[[7]](#footnote-7) In regelethischer Perspektive kann die blosse Betrachtung einer singulären Situation keinen Aufschluss darüber geben, wie zu handeln in dieser Situation moralisch richtig oder geboten ist. Dies kommt erst in den Blick, wenn die Situation als Anwendungsfall einer Regel oder eines generellen Urteils begriffen wird.

Es sei an dieser Stelle noch ein Aspekt erwähnt, der nicht zu den konstitutiven Kennzeichen einer Regelethik gehört, der aber zumeist mit ihr in Verbindung gebracht wird. Danach ist die Moral nicht nur durch Allgemeinheit, sondern auch durch einen Anspruch auf *Allgemeingültigkeit* gekennzeichnet.[[8]](#footnote-8) Gemäss dieser Sicht erheben wir mit einem moralischen Urteil nicht bloss einen Anspruch auf Wahrheit, sondern auf *Geltung für andere*, also auf *intersubjektive Geltung*, und dies nach Meinung vieler Autoren in universalem Massstab, d.h. für jedermann bzw. für alle Menschen[[9]](#footnote-9). Bei dieser Sicht wird freilich der Unterschied zwischen einem *Urteil* und einer *Behauptung* nivelliert. Es macht ersichtlich einen Unterschied, ob jemand *urteilt*, dass ein Schwangerschaftsabbruch moralisch nicht zu vertreten ist, oder ob jemand dies *behauptet*. Mit der Behauptung wird in der Tat ein diskursiver Anspruch auf Geltung für andere, d.h. auf intersubjektive Geltung erhoben, mit dem Urteil hingegen nicht. Dieses erhebt lediglich einen selbstbezüglichen Anspruch auf Wahrheit für die Aussage, die es formuliert.[[10]](#footnote-10)

Um sich die weitreichenden Implikationen der konzeptionellen Grundentscheidungen der Regelethik in ihrem ganzen Ausmass zu verdeutlichen, muss man sich nun Folgendes vergegenwärtigen. Im regelethischen Denken findet eine folgenreiche Verschiebung vom Praktischen ins Theoretische statt. Im Fokus dieses Denkens stehen nicht *praktische* *Gründe*, d.h. solche, die Grund geben für ein bestimmtes *Handeln*, sondern *theoretische* *Gründe*, d.h. solche, mit denen moralische *Urteile* begründet werden. Wenn Klaus auf die Frage, warum er zu spät zur Arbeit gekommen ist, antwortet: „Meine Frau ist heute Nacht schwer erkrankt, und ich musste sie in eine Klinik bringen und verschiedene Dinge für sie regeln“, dann nennt er damit einen praktischen Grund, der in der Situation seiner Frau liegt. Seine Antwort hat die sprachliche Form eines Narrativs, und unter normalen Umständen betrachten wir sie als eine hinreichende Begründung dafür, dass Klaus das in dieser Situation moralisch Gebotene getan hat. Geht es nach der regelethischen Konzeption, dann müsste die Begründung der moralischen Gebotenheit seines Handelns die folgende Form haben:

1. Es ist moralisch geboten, der eigenen Frau im Falle einer schweren Erkrankung beizustehen und dafür andere Dinge zurückzustellen. (Generelles moralisches Urteil)
2. Die Frau von Klaus ist schwer erkrankt. (Deskriptives Urteil über einen singulären Sachverhalt)
3. Es ist moralisch geboten, dass Klaus seiner Frau beisteht und dafür andere Dinge zurückstellt. (Singuläres moralisches Urteil)

In diesem Syllogismus sind (1) und (2) theoretische Gründe für die Begründung des Urteils (3). (2) ist hier kein Narrativ, sondern eine Tatsachenfeststellung bzw. Beschreibung der Situation der Frau von Klaus, auf die das wertende generelle Urteil (1) appliziert wird. In dieser Zergliederung des Sachverhalts in beschreibende und wertende Urteile liegt die Erklärung für den vermeintlichen Dualismus von Tatsachen und Werten, in dem das moderne ethische Denken zu weiten Teilen befangen ist. Er ist im regelethischen Paradigma angelegt und wird von dorther auf die Lebenswelt projiziert. Dass eine Situation wie diejenige der erkrankten Frau von Klaus eine Handlung moralisch „erfordern“ oder zu einer Handlung „nötigen“[[11]](#footnote-11) könnte, ist in dieser Perspektive undenkbar, da Situationen Gegenstand wertneutraler Tatsachenfeststellungen und Beschreibungen sind. In der narrativen Antwort von Klaus hingegen gibt es diesen Dualismus nicht. Sie stellt ineins mit der Situation seiner erkrankten Frau die moralische Gebotenheit seines Handelns vor Augen.[[12]](#footnote-12)

Aus dieser Verlagerung des ethischen Denkens vom Praktischen ins Theoretische resultiert die unter Regelethikern wie ein Dogma gehütete Meinung, dass es Aufgabe der Ethik sei, die Moral *argumentativ* zu begründen. Argumente sind theoretische Gründe, die auf die Begründung der Wahrheit von Urteilen zielen.[[13]](#footnote-13) Zumeist sind Regelethiker von dieser Meinung so sehr überzeugt, dass sie sie als einen hinreichenden Einwand betrachten gegen praktische Gründe wie die Antwort von Klaus. Der narrative Verweis auf die Situation seiner erkrankten Frau ist kein Argument. Daher kann er nicht als eine Begründung für die moralische Richtigkeit seines Handelns gelten. Eher handelt es sich um einen Appell an unser Mitgefühl. In der Ethik aber geht es nicht um Gefühle, sondern um Argumente.[[14]](#footnote-14) Dass es Gründe gibt, die nicht die Form von Argumenten haben, nämlich praktische Gründe für Handlungen – bei denen wir in der Tat, wie das Beispiel der Antwort von Klaus zeigt, emotional involviert sind, was ihnen aber nichts von ihrem Charakter als praktische *Gründe* nimmt –, ist im regelethischen Denken nicht vorgesehen. Die Folge ist eine Umstellung des ethischen Denkens von Klugheit auf Scharfsinn. Klugheit ist der Sinn für die praktischen Gründe, auf die es in einer Situation ankommt. Scharfsinn manifestiert sich demgegenüber in der Konstruktion von gedanklichen Ableitungen und Argumenten nach Art des oben stehenden Syllogismus.

Im Übrigen lässt sich gegen die Kritik, dass es in der Ethik nicht um Gefühle oder Intuitionen, sondern um Argumente geht, geltend machen, dass es gerade diejenigen sind, die diese Kritik vorbringen, welche sich nur zu oft von Intuitionen leiten lassen, für deren Verteidigung sie nur noch nach passenden Argumenten suchen, statt dass sie zuvor diese Intuitionen auf ihre Sachgemässheit und ihre Kohärenz mit unseren übrigen Intuitionen und Urteilen hin geprüft haben.[[15]](#footnote-15) Warum zum Beispiel sucht man nach Argumenten, die beweisen sollen, dass jeder menschliche Embryo vom Zeitpunkt der Keimzellenverschmelzung an ein Mensch im Sinne des Menschenwürdegedankens ist? Doch wohl weil man, bereits bevor man solche Argumente gefunden hat, intuitiv der Meinung ist, dass es sich so verhält. Doch ist diese Intuition sachgemäss und kohärent damit, wie wir in anderen Kontexten vom Menschen und seiner Würde reden und denken? Die Ethik droht hier zur Apologie unaufgeklärter Intuitionen und Gefühle mittels konstruierter Argumente zu verkommen. Man sucht argumentative Rechtfertigungen für vorhandene Vorurteile, anstatt dass man diese aufklärt, d.h. sich unvoreingenommen darum bemüht *zu verstehen*. Dieser Vorurteilsanfälligkeit des moralischen Urteils lässt sich nur begegnen, wenn man dessen intuitive bzw. emotionale Anteile zum Thema macht und reflektiert, statt sie zu ignorieren.

Nicht zuletzt isoliert und immunisiert sich die Ethik mit alledem gegenüber den Erkenntnissen der empirischen Moralforschung in Psychologie und Neurobiologie. Diese haben zu dem einhelligen Resultat geführt, dass die Moral emotionale Grundlagen hat.[[16]](#footnote-16) Das bedeutet, dass wir zu einer moralischen Erkenntnis nicht auf einem rein gedanklichen Weg unter Ausschaltung unserer Emotionen – eben durch Scharfsinn – gelangen können. Und es bedeutet, dass einem anderen das moralisch Richtige nicht mit Argumenten *gezeigt* werden kann; vielmehr kann es sich ihm nur *selbst zeigen*, indem er sich die betreffende Situation oder Handlung vor Augen führt und sie dabei emotional bewertet.[[17]](#footnote-17)Das Gesagte lässt sich zuspitzen zu einer grundsätzlichen Anfrage an das Unternehmen einer philosophischen Moralbegründung – und dasselbe wird im Blick auf das Unternehmen einer theologischen Moralbegründung zu fragen sein –: Kann denn das moralisch Richtige oder Gute anders erkannt werden als allein aufgrund *moralischer* Erwägungen?

1. *Die evangelisch-theologische Ethik im Banne der Regelethik*

Ziel der vorstehenden Skizze war es, das regelethische Paradigma insoweit zu vergegenwärtigen, wie es nötig ist, um dessen prägenden Einfluss auf grosse Teile der evangelisch-theologischen Ethik verstehen zu können. Dieser Einfluss ist nach dem Gesagten offensichtlich. Was zunächst das Verständnis des Handelns und die Reduktion von Moral und Ethik auf das Handeln betrifft, so genügt ein Blick in heutige Lehrbücher der evangelischen Ethik, um sich hiervon zu überzeugen. Durchweg wird darin als Gegenstand der Ethik das menschliche Handeln bestimmt. Zumeist wird dabei der Begriff des Handelns über den Begriff der intentionalen, bewussten Wahl zwischen Alternativen eingeführt.[[18]](#footnote-18) Damit fällt der gesamte Bereich des spontanen, emotional bestimmten Verhaltens wie barmherzigen, liebevollen oder gütigen Verhaltens, in Bezug auf das wir nicht selbstbestimmt, sondern abhängig und angewiesen sind, da wir über unsere Emotionen nicht wählend verfügen, aus dem Gegenstandsbereich der Ethik heraus. Es wird noch zu fragen sein, ob es nicht gerade diese Art des Verhaltens ist, welche im Fokus der biblischen und christlichen Überlieferung steht. Man behauptet wohl kaum zu viel, wenn man feststellt, dass in dieser Hinsicht das Menschenbild der heutigen evangelischen Ethik durchweg das Menschenbild der philosophischen Ethik der Moderne ist, wonach der Mensch der freie und selbstbestimmte Urheber seines Handelns und Verhaltens ist.

Was zweitens das Verständnis der Aufgabe der Ethik betrifft, so ist die Verlagerung des ethischen Denkens vom Praktischen ins Theoretische, welche für die Regelethik charakteristisch ist, ganz ebenso ein Kennzeichen von weiten Teilen der heutigen evangelischen Ethik[[19]](#footnote-19). Dominant ist auch hier ein Verständnis von Ethik, wonach deren Aufgabe darin besteht, moralische Urteile mit *theoretischen* Gründen, d.h. *argumentativ* zu begründen. Dementsprechend muss die *differentia* *specifica* der theologischen gegenüber der philosophischen Ethik in der Art dieser Gründe liegen. Dies ist der Punkt, an dem das christliche Wirklichkeitsverständnis oder auch das christliche Menschenbild ins Spiel kommen. Während die philosophische Ethik der Moderne solche Gründe aus ethischen Theorien ableitet, welche letztbegründende Prinzipien wie den kategorischen Imperativ oder das utilitaristische Prinzip bereitstellen, leitet die theologische Ethik solche Gründe aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis oder Menschenbild ab. Mit dieser Art der Argumentation bewegt sich die evangelische Ethik undurchschaut auf dem Boden einer Ethikauffassung, die sie nicht aus der Bibel oder aus der christlichen Überlieferung gewonnen, sondern von der philosophischen Ethik der Moderne übernommen hat. Mag sie sich noch so sehr von dieser abgrenzen, ja mag sie dieser gegenüber gar mit Überbietungsansprüchen auftreten wie der Behauptung, dass die praktische Vernunft unfähig sei zur Begründung ethischer Normen, weshalb die normative Ethik auf ein religiöses Fundament angewiesen und allein theonom begründet werden könne im Rekurs auf Gottes offenbarten Willen[[20]](#footnote-20): Sie steht in alledem mit beiden Beinen auf den Fundamenten, die durch die philosophische Ethik der Moderne gelegt worden sind. Insofern zeugen derartige Abgrenzungsbemühungen und Überbietungsansprüche von einer eigenartigen Blindheit.

Im Folgenden soll diese Art der Argumentation etwas genauer betrachtet werden, und zwar am Beispiel eines fiktiven Dialogs zwischen zwei Personen A und B über die Präimplantationsdiagnostik.

A: „Die Präimplantationsdiagnostik ist moralisch zutiefst fragwürdig und nicht zu verantworten. Sie sollte daher gesetzlich verboten bleiben.“

B: „Was spricht gegen die Präimplantationsdiagnostik?“

A: „Sie steht in fundamentalem Widerspruch zum christlichen Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild.“

B: „Kannst Du das bitte näher ausführen?“

A: „Nach christlichem Verständnis ist alles menschliche Leben von Gott gewollt und hat von daher einen unverlierbaren Wert. Bei der Präimplantationsdiagnostik aber wird zwischen lebenswertem und lebensunwertem menschlichem Leben unterschieden, indem Embryonen mit genetischen Defekten aussortiert und verworfen werden. Daher ist die Präimplantationsdiagnostik unvereinbar mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild.“

B: „Ich bin nicht sicher, ob ich Dein Argument wirklich verstanden habe, und so lass mich nachfragen. Angenommen, es ist wahr, was Du über das christliche Verständnis menschlichen Lebens und über die Präimplantationsdiagnostik sagst. Was ich dann dennoch nicht verstehe, ist, inwiefern daraus folgen soll, dass die Präimplantationsdiagnostik moralisch fragwürdig oder falsch ist. Die Feststellung, dass sie unvereinbar ist mit dem christlichen Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild, ist ein beschreibender Satz, wie auch Deine vorausgegangenen Erläuterungen zum christlichen Verständnis menschlichen Lebens und zur Präimplantationsdiagnostik beschreibende Sätze sind. Aus beschreibenden Sätzen aber lassen sich keine wertenden Sätze, also auch keine moralische Bewertung der Präimplantationsdiagnostik ableiten. Ich würde es verstehen, wenn Du sagen würdest: ‚Es ist inkohärent, einerseits das christliche Wirklichkeitsverständnis zu teilen und andererseits für die Präimplantationsdiagnostik zu votieren. Denn das eine ist mit dem anderen nicht zu vereinbaren.‘ Mit dieser Feststellung würdest Du Dich an diejenigen wenden, die das christliche Wirklichkeitsverständnis teilen, also an Christinnen und Christen, und für sie kann diese Feststellung, wenn sie wahr ist, von ausschlaggebender Bedeutung für ihre Beurteilung der Präimplantationsdiagnostik sein. Aber derartige Kohärenzargumente besagen nichts über moralische Wahrheit. Aus ihnen lassen sich allenfalls hypothetische Urteile gewinnen: ‚*Wenn* es nach dem christlichen Wirklichkeitsverständnis geht, *dann* ist die Präimplantationsdiagnostik abzulehnen. Denn sie ist mit diesem nicht vereinbar‘. Dir aber geht es um ein kategorisches Urteil: ‚Die Präimplantationsdiagnostik ist moralisch fragwürdig und nicht zu verantworten‘. Und Du leitest hieraus die Forderung ihres gesetzlichen Verbots ab, mit Folgen für alle Rechtsunterworfenen, seien sie Christen oder Nicht-Christen. Ist es nicht so? Oder habe ich dich falsch verstanden?“

A: „Doch, es ist so. Es geht mir in der Tat um dieses kategorische Urteil. Im Unterschied zu Dir bin ich jedoch der Auffassung, dass sich dieses Urteil aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis ableiten lässt. Diesem zufolge ist alles menschliche Leben von Gott gewollt. Das wird durch die Präimplantationsdiagnostik missachtet, und deshalb ist sie moralisch fragwürdig und muss sie rechtlich verboten bleiben.“

B: „Ich habe den Eindruck, dass wir aneinander vorbeireden. Ich will daher den Punkt, auf den es mir ankommt, noch einmal anders formulieren: Was genau ist es, das nach Deiner Meinung durch die Präimplantationsdiagnostik missachtet wird? Ist es die Tatsache, dass *nach christlichem Verständnis* alles menschliche Leben von Gott gewollt ist? Oder ist es die Tatsache, dass *alles menschliche Leben von Gott gewollt ist*? Doch wohl das Letztere! Aus dem, was du sagst, wird erst dann ein Argument gegen die Präimplantationsdiagnostik, wenn Du anstelle der beschreibend-explizierenden Formulierung ‚*Nach* *christlichem* *Verständnis* ist alles Leben von Gott gewollt …‘ formulierst: ‚*Alles menschliche Leben ist von Gott gewollt und hat von daher einen unverlierbaren Wert*‘. Das ist ein wertender Satz, aus dem sich, wenn er wahr ist und wenn Deine Einschätzung der Präimplantationsdiagnostik zutrifft,[[21]](#footnote-21) Dein Urteil über deren Fragwürdigkeit ableiten lässt. Sie ist dann nicht deshalb fragwürdig, weil sie dem christlichen Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild widerspricht, sondern deshalb, weil sie dem Willen Gottes widerspricht. Ist es nicht dies, was Du eigentlich sagen willst? Dann solltest Du es aber auch so sagen und statt vom christlichen Wirklichkeitsverständnis oder Menschenbild von Gott und seinem Willen sprechen!“

An diesem Dialog wird eine Doppeldeutigkeit sichtbar, die der Rede vom christlichen Wirklichkeitsverständnis anhaftet, und dasselbe gilt für die Rede vom christlichen Menschenbild. Sie kann das *Verständnis* meinen, das Christinnen und Christen von der Wirklichkeit haben und das als solches Gegenstand einer beschreibenden Explikation ist. Und sie kann dasjenige meinen, was *Inhalt* dieses Verständnisses ist und zu dessen Explikation auch wertende Aussagen gehören wie die Aussage ‚Alles menschliche Leben ist von Gott gewollt und hat von daher einen unverlierbaren Wert‘. Die Berufung auf das christliche Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild in ethisch kontroversen Fragen changiert zwischen diesen beiden Bedeutungen. Einerseits beruft man sich auf eine vorhandene und in ihrer Faktizität kaum strittige Überzeugung eines relevanten Teils der Bürgerinnen und Bürger, eben auf das christliche Wirklichkeits*verständnis* oder Menschen*bild*. Andererseits tut man dies mit dem Ziel, dessen Inhalt normativ in Stellung zu bringen und daraus wertende Urteile für die Entscheidung der strittigen Fragen abzuleiten bis hin zu Forderungen an die Rechtsordnung. Ein wesentlicher Grund für die Konjunktur der Rede vom christlichen Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild dürfte darin liegen, dass in der weltanschaulich pluralen Öffentlichkeit westlicher Demokratien, in welcher derartige ethische Kontroversen ausgetragen werden, eine direkte Berufung auf Gottes Willen als Argument ausscheidet. So hilft man sich aus dieser Verlegenheit, indem man sich statt auf Gott auf das christliche Wirklichkeitsverständnis beruft. Nicht zuletzt vermeidet man auf diese Weise die peinliche Rückfrage, woher man so sicher über Gott und seinen Willen Bescheid weiss. Doch das Ende des Dialogs macht deutlich, dass sich spätestens dann, wenn entsprechende Argumente auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden, die Rede von Gott nicht umgehen lässt.

Es gibt noch einen anderen Grund für die Konjunktur der Rede vom Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild, und dieser hat mit einer apologetischen Intention zu tun. 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. Ganz im Gegenteil kann sie es sich zugutehalten, dass sie über das Wirklichkeitsverständnis, von dem sie ausgeht, Rechenschaft gibt, während die philosophische Ethik diesbezüglich im Formalen bleibt oder das jeweils zugrunde gelegte Wirklichkeitsverständnis in die persönliche Verantwortung des einzelnen Philosophen stellt.[[22]](#footnote-22) Dieses Argument verdient eine genauere Betrachtung. 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. Dies alles ist unkontrovers. 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 *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. 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 bietet bewundernswerten Scharfsinn auf, um hierfür den pünktlichen Nachweis zu führen. Die These, dass jeder Ethik ein Wirklichkeitsverständnis und Menschenbild zugrunde liegt bzw. dass jede Ethik von einem solchen ausgeht, zielt demgegenüber darauf, dieses als eine *Voraussetzung[[23]](#footnote-23)* 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. Diese Art der Apologetik ist in ihren Konsequenzen verheerend, liefert sie doch die Ethik einem weltanschaulichen Dezisionismus aus.

Dies führt zu dem zentralen Punkt dieser Überlegungen. Wenn es um Moral geht, geht es um *Wissen*. Diese Einsicht begegnet an entscheidender Stelle auch in der Bibel (vgl. Gen 3, 22). Das moralische Wissen hat seine sprachliche Ausdrucksgestalt im moralischen *Urteil*, mit dem – im Unterschied zu einer *Aussage* wie z.B. einer christlichen Glaubensaussage[[24]](#footnote-24) – ein selbstbezüglicher Anspruch auf Wahrheit der Aussage verbunden ist, die es formuliert. Wissen aber lässt sich nur aus Wissen ableiten und begründen. Wenn daher moralische Urteile aus Prämissen des christlichen Glaubens abgeleitet werden, dann muss *entweder* der Glaube als ein Quasi-Wissen in Anspruch genommen werden. In diesem Fall wird aus dem christlichen Glauben eine religiöse Ideologie im Sinne eines Glaubens, für den der Status von Wissen reklamiert wird, um damit Dinge zu legitimieren, die dem Bereich des Wissens zugehören. In seinem Buch „Die ethische Forderung“ hat Knud Eilert Løgstrup diese ideologische Inanspruchnahme des christlichen Glaubens einer scharfen Kritik unterzogen: „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. Das Schweigen ist gebrochen, oft auf eine sehr lärmende Art der Rechthaberei oder mit einem unerträglichen und phrasenhaften Besserwissen.“[[25]](#footnote-25) *Oder* – das ist die andere Seite der Alternative – das moralische Wissen muss zu einem Glauben herabgestuft werden, der aus Prämissen des christlichen Glaubens abgeleitet wird. In diesem Fall liefert man die Moral dem religiösen Fundamentalismus aus. Was das moralisch Richtige und Gute ist, das wird zu einer Frage der Rechtgläubigkeit. Religiöse Ideologie oder religiöser Fundamentalismus – das ist die Alternative, in der eine theologische Ethik gefangen ist, die es als ihre Aufgabe ansieht, die Moral argumentativ aus Prämissen des christlichen Glaubens – dem christlichen Wirklichkeitsverständnis, Menschenbild usw. – zu begründen.

Wie man sich an dieser Aporie verdeutlichen kann, lautet die Grundfrage, auf die eine theologische Ethik eine Antwort geben muss, in welchem Verhältnis christlicher Glaube und moralisches Wissen stehen. Die Verlagerung des ethischen Denkens vom Praktischen ins Theoretische, welche mit dem regelethischen Paradigma der Moderne eingetreten ist, hat in weiten Teilen der evangelischen Ethik dazu geführt, dass dieses Verhältnis als eine Ableitungs- oder Begründungsbeziehung aufgefasst wird, mit den genannten Konsequenzen. Es bleibt somit zu fragen, wie dieses Verhältnis anders bestimmt werden kann und bestimmt werden sollte.

1. *Christlicher Glaube und moralisches Wissen*

Ich möchte dazu die Aufmerksamkeit auf folgenden Sachverhalt lenken. Mit der Verlagerung des ethischen Denkens vom Praktischen ins Theoretische wird die Moral – oder besser: was dann für diese gehalten wird – von der *Präsenz* *der* *Wirklichkeit*, wie sie dem realen oder imaginativen Erleben in Anschauung und Vorstellung gegeben ist, abgekoppelt und zu einer Angelegenheit rein gedanklicher Konstruktionen gemacht. Mit dieser Präsenz aber, so die im Folgenden vertretene These, hat es sowohl die Moral als auch die Religion zu tun. Wenn es also eine Beziehung zwischen christlichem Glauben und moralischem Wissen gibt, dann muss diese Beziehung jenseits gedanklicher Konstruktionen im Horizont der Wirklichkeitspräsenz aufgesucht werden.

Um zu verstehen, was mit ‚Wirklichkeitspräsenz‘ gemeint ist, vergegenwärtige man sich noch einmal den Unterschied zwischen praktischen und theoretischen Gründen. Das Beispiel für einen praktischen Grund war die Antwort von Klaus auf die Frage, warum er zu spät zur Arbeit gekommen ist: „Meine Frau ist heute Nacht schwer erkrankt, und ich habe sie in die Klinik gebracht und verschiedene Dinge für sie geregelt.“ Wie gesagt, handelt es sich bei dieser Antwort um ein Narrativ, dessen eigentümliche Leistung es ist, die Situation der Frau von Klaus für die Vorstellung derer zu vergegenwärtigen, die Adressaten dieser Äusserung sind. Es stellt ihnen diese Situation gewissermassen vor das innere Auge. Es ist diese imaginierte Präsenz der Situation – die sich durch eine ausführlichere Schilderung noch weitaus plastischer in ihrer nötigenden Eindringlichkeit vergegenwärtigen liesse –, aus der die Einsicht resultiert, dass Klaus das in dieser Situation Richtige getan hat. Das regelethische Denken, wie es anhand des obenstehenden Syllogismus exemplifiziert wurde, koppelt demgegenüber die Erkenntnis des moralisch Richtigen von der Wirklichkeitspräsenz ab und setzt an deren Stelle eine rein gedankliche Ableitung. Dasselbe gilt für theologische Syllogismen und Argumente, die aus christlichen Glaubensaussagen moralische Urteile deduzieren.

Freilich, geht es nach der Regelethik, dann kann die blosse Betrachtung einer einzelnen Situation wie jener der erkrankten Frau von Klaus keinerlei Aufschluss darüber geben, was zu tun in dieser Situation moralisch richtig ist. Denn die Moral hat es nicht mit einzelnen Situationen zu tun, sondern sie ist durch Allgemeinheit gekennzeichnet, und diese Allgemeinheit hat nach regelethischer Auffassung die Gestalt von Regeln bzw. generellen Urteilen. Eine einzelne Situation erlangt erst dadurch moralische Bedeutsamkeit, dass sie als „Fall“ einer moralischen Norm oder eines generellen moralischen Urteils aufgefasst wird.

Demgegenüber gilt es zu sehen, dass auch praktische Gründe in Gestalt real erlebter oder narrativ vergegenwärtigter Situationen ein Allgemeinheitsmoment enthalten.[[26]](#footnote-26) Um dies an der Antwort von Klaus zu verdeutlichen: Vielleicht kennen die Adressaten dieser Antwort dessen Frau gar nicht. Aber davon hängt ihre Einsicht in die moralische Richtigkeit seines Handelns auch nicht ab. Sie stellen sich vielmehr bei dieser Antwort *eine Frau* vor, die über Nacht schwer erkrankt und dringend auf Hilfe angewiesen ist. Der Ausdruck ‚eine Frau, die dringend auf Hilfe angewiesen ist‘ bezeichnet ein *Individuum*, aber ein unbestimmtes Individuum, das in unterschiedlichen konkreten Individuen begegnen kann und in diesem Beispiel in der Frau von Klaus begegnet. Was die Adressaten der Antwort zu der moralischen Einsicht bringt, dass Klaus richtig gehandelt hat, ist die Situation dieses vorgestellten unbestimmten Individuums, d.h. *einer* *Frau*, die erkrankt und auf die Hilfe ihres Mannes angewiesen ist. Während die Regelethik die Allgemeinheit der Moral auf der Ebene der Regel oder des generellen Urteils lokalisiert, ist bei praktischen Gründen diese Allgemeinheit auf der Ebene der Wahrnehmung – der Anschauung oder Vorstellung – lokalisiert, die in *diesem* Menschen immer zugleich *einen* Menschen sehen lässt, der sich in einer Situation oder Lebenslage *einer bestimmten Art* befindet. Daher kann sich die Betrachtung eines einzigen derartigen Falles, insofern sie immer ein solches Allgemeinheitsmoment enthält, zur Erkenntnis einer Regel verdichten, nämlich dass Menschen, die sich in einer solchen Situation oder Lebenslage befinden, beigestanden werden muss. Um diesen Sachverhalt noch an einem anderen Beispiel zu illustrieren: In der sogenannten Reichskristallnacht wurden Wiener Juden dazu gezwungen, mit Zahnbürsten das Strassenpflaster zu schrubben. Die empathische Betrachtung dieses einen Falles der Erniedrigung von Menschen genügt, um daraus die Erkenntnis der moralischen Regel zu gewinnen, dass Menschen nicht erniedrigt werden dürfen.

Dies also ist die Alternative, auf die sich die bisherigen Überlegungen zuspitzen lassen: Hat das moralische Handeln, wie die Regelethik annimmt, seine Begründung in theoretischen Gründen in Gestalt von moralischen Regeln oder generellen moralischen Urteilen, aus denen die moralische Bewertung einzelner Handlungen und Situationen abgeleitet und begründet wird? Oder hat es seine Begründung in praktischen Gründen in Gestalt konkreter Situationen und Lebenslagen, wie sie der Anschauung und Vorstellung gegeben sind, welche immer auch ein Allgemeinheitsmoment in sich schliessen, in welchem ihre moralische Signifikanz enthalten ist – „Da wird ein Mensch erniedrigt!“ – und das in moralischen Regeln und generellen moralischen Urteilen ausformuliert werden kann[[27]](#footnote-27)? Im ersten Fall wird die Moral von der Präsenz der Wirklichkeit abgekoppelt. Im zweiten Fall ist es die real erlebte oder in der Vorstellung imaginierte Präsenz von Situationen und Lebenslagen, in denen Menschen sich befinden, aus der die Einsicht in das moralisch Richtige und Gebotene hervorgeht. Im ersten Fall resultiert die Erkenntnis der Richtigkeit einer Handlung aus der Erkenntnis der – aus ethischen Theorien bzw. Prinzipien oder aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis abgeleiteten – Wahrheit des Urteils, dass die Handlung richtig ist, womit moralische Meinungsverschiedenheiten zum Streit um letzte Wahrheiten ausarten können, bis hin zur Berufung auf Gottes Willen (vgl. die Kritik Løgstrups in oben stehendem Zitat). Im zweiten Fall resultiert umgekehrt die Erkenntnis der Wahrheit des Urteils, dass die Handlung richtig ist, aus der Einsicht, dass die betreffende Situation nach dieser Handlung verlangt, d.h. dass so zu handeln *in dieser Situation* richtig oder geboten ist. Auch in diesem Fall kann es natürlich Meinungsverschiedenheiten geben. Doch geht es dann nicht um Ansprüche auf letzte, objektive Wahrheiten, sondern vielmehr darum, einander in der Weise zu überzeugen, dass man dem anderen die betreffende Situation in ihren relevanten moralischen Aspekten vor Augen führt, damit sich auch ihm das in dieser Situation Richtige zeigt, wie man es selbst an ihr wahrnimmt. Diese Art der Verständigung über moralische Fragen basiert auf dem Respekt vor dem eigenen Blick des anderen auf die Dinge. Dabei muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass Meinungsverschiedenheiten bestehen bleiben. Aber auch die Regelethik bietet keinerlei Gewähr für Konsense, ganz im Gegenteil. So ist es bis heute nicht gelungen, eine Einigung zwischen Deontologen (Kantianern) und Konsequenzialisten (Utilitaristen) über die Grundlagen von Moral und Ethik herbeizuführen, und diese fundamentalethische Differenz hat gravierende Auswirkungen auf die Beurteilung materialethischer Fragen wie Folter, Schwangerschaftsabbruch oder Sterbehilfe. Erst recht ist keine Einigung zu erwarten zwischen theologischen Regelethikern, die einer theonomen Begründung der Ethik das Wort reden, und philosophischen Ethikern, die Moral und Ethik rein profan begreifen.

Kann es ernstlich strittig sein, wie die soeben formulierte Alternative auf dem Hintergrund der christlichen Überlieferung zu entscheiden ist? Man muss sich hierzu nur die Bedeutung vergegenwärtigen, die in dieser Überlieferung *dem Nächsten* zukommt. Der Nächste begegnet im Modus der Präsenz eines Menschen und seiner Situation, von der ein Anspruch an das eigene Handeln und Verhalten ausgeht (vgl. Luk 10, 30ff). Der Ausdruck ‚der Nächste‘ bezeichnet ein unbestimmtes, gewissermassen generalisiertes Individuum, das in vielen konkreten Individuen begegnen kann. Einem anderen als Nächstem zu begegnen, heisst daher nicht, ihn als „Fall“ einer Regel oder eines generellen Urteils zu behandeln, wie dies regelethische Auffassung ist, sondern vielmehr, ihm als einem Individuum zu begegnen, nämlich als *einem Menschen*, der auf ein bestimmtes Verhalten unsererseits angewiesen ist.

Vielleicht legt sich an dieser Stelle der Einwand nahe, dass die christliche Überlieferung doch auch um Gottes Gebot weiss, in dem sich Gottes Willen zu erkennen gibt, und dass sie daher noch eine andere Quelle für die Erkenntnis des Richtigen und Gebotenen kennt, die nicht die Gestalt praktischer Gründe hat. Auf diesen Einwand ist mit derselben Unterscheidung zu antworten, die oben im Blick auf die Gründe moralischen Handelns getroffen wurde. Ein Gebot kann befolgt werden, *weil* es geboten ist. Und es kann um des willen befolgt werden, *weshalb* es geboten ist, z.B. damit der Hungernde satt wird oder der Fremde eine Bleibe hat. Im ersten Fall wird das Gebot um seiner selbst willen, d.h. allein aufgrund seiner Gebotenheit befolgt. Im zweiten Fall liegt der Sinn des Gebots darin, den Blick für die Situation des Bedürftigen zu schärfen, die *praktisch* Grund gibt für ein entsprechendes Handeln. Dahinter stehen zwei verschiedene Gottesbilder: einerseits ein Gott, der vom Menschen blinden Gehorsam in Bezug auf die Einhaltung seiner Gebote verlangt; andererseits ein Gott, der seine Gebote zum Wohl seiner Kreaturen erlässt und mit ihnen den Menschen für dieses Wohl in seinen Dienst nimmt. Kann es ernstlich Zweifeln unterliegen, welcher Seite dieser Alternative theologisch der Vorzug zu geben ist?

Damit ist der Punkt erreicht, an dem die Frage nach dem Verhältnis von christlichem Glauben und moralischem Wissen einer Klärung zugeführt werden kann. Es war von dem Anspruch die Rede, der von der Präsenz der Wirklichkeit ausgeht. Diese Rede suggeriert eine Eindeutigkeit, die wir auf dem Hintergrund der religiösen und kulturellen Prägung, die wir in uns tragen, vielleicht allzu bereitwillig zu akzeptieren geneigt sind. Tatsächlich ist die in ihrer Präsenz erlebte Wirklichkeit alles andere als eindeutig, sondern vieldeutig und zutiefst irritierend, und es ist diese Irritation, welche das mythische und religiöse Fragen und Denken antreibt und in Gang hält. Dieses ist darauf gerichtet zu verstehen, womit der Mensch es in Präsenzerfahrungen von Glück und Leid, von Frieden und Krieg, von erotischer Liebe, dem Toben des Meeres, 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.

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. Man mag sich dies an einer Stelle wie Matth 25, 36.40 verdeutlichen, wo Jesus sagt: „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.[[28]](#footnote-28) Darin liegt die seelische Not des Kranken begründet. 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 Präsenzräume 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, in den die krankmachenden Dämonen aufgrund der Präsenz der Gottheit nicht hineingelangen können, 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 Aufmerksamkeit und Fürsorge, die dem kranken Menschen zugewendet werden muss, hat sich in unserer Kultur auch da noch erhalten, wo sein religiöser Ursprung verblasst oder gänzlich abhanden gekommen ist.

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 Wirklichkeitspräsenz, d.h. in der Art der Wahrnehmung von Situationen und Lebenslagen, in denen Menschen sich befinden. Die aus Glaubensprämissen konstruierende theologische Ethik zieht demgegenüber den Blick gerade fort von dieser Präsenz. Man schaut nicht hin auf die Menschen, um die es geht, sondern man schaut auf das christliche Menschenbild, um hieraus das moralisch Richtige argumentativ abzuleiten. Das Verkehrte – um nicht zu sagen: die Perversion – dieser Art des ethischen Denkens zeigt sich mit besonderer Deutlichkeit, 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, um für eine entsprechende Einstellung und ein entsprechendes Handeln zu sensibilisieren.

Matth 25,35f verdeutlicht 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 unabhängig wäre. Dieser Einsicht kommt Bedeutung zu im Blick auf eine ethische Konzeption, wie sie Knud Eilert Løgstrup vertreten hat. Für Løgstrup liegt die Bedeutung der Verkündigung Jesu darin, dass sie etwas enthüllt, das in der in wechselseitigem Vertrauen fundierten und daher hochverletzlichen Sphäre des Zwischenmenschlichen angelegt ist, nämlich die „ethische Forderung“, die uns abverlangt, dass wir das Leben des anderen in die eigene Obhut nehmen.[[29]](#footnote-29) Nachdem dies einmal enthüllt ist, kann und muss es Løgstrup zufolge ohne die religiöse Einkleidung, die es in der Verkündigung Jesu hat, aufgewiesen und einsichtig gemacht werden, also *rein* *human*, wie Løgstrup es ausdrückt, was bei ihm durch eine phänomenologische Analyse der Struktur des Zwischenmenschlichen geschieht. So beeindruckend diese Konzeption in ihrer grossen phänomenologischen Sensibilität ist, so sehr fragt es sich doch, ob die Verkündigung Jesu und die von dorther inspirierte christliche Verkündigung, anstatt dass sie bloss etwas enthüllt, das im menschlichen Dasein bereits enthalten ist, nicht vielmehr den Blick auf die Sphäre des Menschlichen tiefgreifend verändert und damit das hervorgebracht hat, was man als *christliches* *Ethos* bezeichnet. Für Løgstrup gibt es kein christliches Ethos, so wenig es für ihn eine christliche Ethik gibt. Für ihn gibt es nur die ethische Forderung als etwas, das im menschlichen Dasein angelegt ist. Doch wenn man Texte wie Matth 25,35f und deren Wirkungsgeschichte in Rechnung stellt: Lässt es sich dann ernstlich in Abrede stellen, dass der christliche Glaube ein eigenes Ethos geformt hat?[[30]](#footnote-30)

Zum Begriff des Ethos sei an dieser Stelle nur so viel angemerkt, dass er gegenüber dem Begriff einer christlichen Moral den grossen Vorzug hat, dass mit ihm ein doppeltes Missverständnis vermieden wird, das durch das Moralverständnis der Moderne nahe gelegt wird. Wie ausgeführt, ist diesem Verständnis zufolge die Moral erstens durch einen Anspruch nicht bloss auf Wahrheit, sondern auf Allgemeingültigkeit gekennzeichnet, d.h. auf Geltung für alle Menschen, und sie ist zweitens eine Orientierung an moralischen Wertungen bzw. Urteilen. Demgegenüber ist das christliche Ethos das Ethos derer, deren Blick auf die Wirklichkeit durch die christliche Überlieferung geformt ist, und es ist orientiert an der in ihrer Präsenz erlebten Wirklichkeit, wie sie durch diese Überlieferung erschlossen ist und *praktisch* Grund gibt für ein bestimmtes Handeln.[[31]](#footnote-31)

Das Verhältnis von christlichem Glauben und moralischem Wissen ist nun noch in einer anderen Hinsicht zu bedenken. Es war von der Reduktion der Moral auf das menschliche Handeln die Rede, die im regelethischen Denken stattfindet und die ganz ebenso in der evangelisch-theologischen Ethik anzutreffen ist. Diese manifestiert sich darin, dass dem moralisch Guten keine eigenständige, sondern lediglich eine vom Handeln abgeleitete Bedeutung zuerkannt wird. Die Bewertung ‚moralisch gut‘ bezieht sich hiernach auf Handlungsmotive, Handlungsdispositionen oder handlungsrelevante Charakterzüge von Personen. Es ist nicht schwer zu sehen, dass diese Auffassung auf einem Irrtum beruht.[[32]](#footnote-32) Man mag sich dies an der Samaritererzählung verdeutlichen. Was an dem Verhalten des Samariters ist es, das wir als ‚gut‘ bewerten? Ist es sein Motiv, also sein Mitgefühl? Ersichtlich ist dies nicht der Fall. Der Samariter könnte Mitgefühl empfinden, ohne zu helfen, und wir würden dies nicht als ‚gut‘ bewerten. Ist es sein Handeln? Ersichtlich ist auch dies nicht der Fall. Das Handeln des Samariters könnte aus Berechnung und Spekulieren auf Belohnung erfolgen, und auch dies würden wir nicht als ‚gut‘ bewerten. Offensichtlich ist das als ‚gut‘ Bewertete *sein Handeln aus Mitgefühl*, d.h. sein *barmherziges* *Verhalten*. Während die Rede von Handlungen eine Trennung macht zwischen der Handlung und ihrem Motiv, ist hier die Barmherzigkeit essentieller Bestandteil dieses Verhaltens. Das bedeutet, dass für die Bezeichnung dessen, worin die Moral sich äussert, der Begriff des Handelns nicht ausreicht. Wir benötigen vielmehr *zwei* *Begriffe*, den des Handelns und den des emotional bestimmten Verhaltens, und zwar Letzteren, um den Gegenstand evaluativer moralischer Wertungen zu kennzeichnen.

Das hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis der Moral. So kehren sich in der Frage des epistemischen Primats die Dinge um. Lässt sich doch die deontische Bewertung von Handlungen als ein emotional bestimmtes Verhalten begreifen, bei dem Gefühle wie Missgunst, Vergeltungsdrang, Neid usw. eine Rolle spielen können. Daher müssen wir uns zuerst der emotionalen Verhaltenseinstellungen vergewissern, von denen wir uns in unserem Urteilen, Entscheiden und Handeln bestimmen lassen, da hiervon abhängt, wie wir urteilen, entscheiden und handeln. Somit ergibt sich ein epistemischer Primat des Guten gegenüber dem Richtigen. Diese Auffassung, dass das ethisch Primäre und Entscheidende in den Verhaltenseinstellungen liegt, von denen Menschen sich leiten lassen, begegnet vielfältig in den paränetischen Texten des Neuen Testaments (vgl. etwa 1 Kor 16, 14).

Vom Begriff des emotional bestimmten Verhaltens her fällt darüber hinaus ein gänzlich anderes Licht auf die Bedeutung von Emotionen für die Moral. Wird die Moral auf das Handeln reduziert, dann spielen Emotionen lediglich als Motive oder Dispositionen für Handlungen eine Rolle, und sie scheinen dann irgendwie im Inneren des Handelnden als des Ursprungs der Handlung lokalisiert zu sein. Da der Fokus des regelethischen Denkens auf der Begründung des Handelns liegt und Motive oder Dispositionen keine Gründe sind, kommt im Rahmen dieses Denkens Emotionen, wenn überhaupt, nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Demgegenüber treten in emotional bestimmtem, z.B. mitfühlendem, liebevollem oder fürsorglichem Verhalten Emotionen *nach* *aussen* in Erscheinung und wirken sich *atmosphärisch* auf andere aus.[[33]](#footnote-33) Diese atmosphärische Präsenz emotional bestimmten Verhaltens ist von fundamentaler Bedeutung für das menschliche Zusammenleben, und sie hat auch eine moralische Dimension. So kann Lieblosigkeit oder Gefühlskälte zu einem moralischen Vorwurf gemacht werden. Andererseits aber beruhen derartige Verhaltenseinstellungen nicht auf unserer freien Selbstbestimmung, da wir über unsere Emotionen nicht einfach verfügen können. Wie gesagt, sind wir diesbezüglich nicht autonom, sondern abhängig und angewiesen. Ist es nicht diese Abhängigkeit, welche im Fokus der christlichen Auffassung des menschlichen Lebensvollzugs steht, welche den atmosphärischen Charakter derartigen Verhaltens als Präsenz von Gottes Geist wahrnimmt (vgl. Gal 5, 22f)?

Hier zeigt sich noch einmal eine andere Art der Beziehung zwischen christlichem Glauben und moralischem Wissen, als sie zuvor im Blick war, als es um das menschliche Handeln ging. *Eines* ist die Erkenntnis des moralisch Guten und das *Wissen* um das moralisch Gute, das aus der Anschauung bzw. Vorstellung von liebevollem, barmherzigem oder gütigem Verhalten in seiner atmosphärischen, auf den Betrachter wirkenden und ihn sich zugeneigt machenden Präsenz resultiert. Ein *Anderes* ist die Frage, mit wessen Präsenz es der Mensch in derartigen Präsenzerfahrungen – sei es des Guten oder des Bösen – zu tun hat und wer oder was in solchen Erfahrungen auf ihn einwirkt. Diese Frage stellt sich deshalb, weil es die prekäre Situation des Menschen ist, dass er einerseits in seinem Lebensvollzug auf diese atmosphärische Dimension elementar angewiesen, andererseits aber ihrer nicht mächtig ist, und weil diese Dimension sein Leben sowohl zum Guten lenken als auch – man denke an die Begeisterungsstürme bei Ausbruch des ersten Weltkriegs oder bei den Massenveranstaltungen der nationalsozialistischen Zeit – in Abgründe stürzen kann. Diese Frage aber führt in einen Bereich jenseits des Wissens, nämlich in den Bereich des religiösen *Glaubens*.

Für alle diese Zusammenhänge ist das regelethische Denken blind, und ebenso eine theologische Ethik, die sich die argumentative Begründung der Moral aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis zur Aufgabe macht. Vielleicht liegt an dieser Stelle der Einwand nahe, dass doch auch mit den vorstehenden Überlegungen ein ‚christliches Wirklichkeitsverständnis‘ expliziert worden ist. Das ist richtig, wenn mit dem Wort ‚Wirklichkeitsverständnis‘ die *Erschlossenheit* *von* *Wirklichkeitspräsenz* gemeint ist. Das Irreführende des Ausdrucks ‚Wirklichkeitsverständnis‘ liegt darin, dass er zu der Meinung verleitet, es ginge in Moral und Religion um die Orientierung *an* *einem* *Wirklichkeitsverständnis* oder *an* *einer* *Weltanschauung*[[34]](#footnote-34) als einem gedanklichen Zusammenhang, statt um die Wahrnehmung von Wirklichkeitspräsenz in ihrer religiösen und kulturellen Erschlossenheit. Es wäre gewiss töricht, in Abrede zu stellen, dass es Sinn macht, z.B. nach dem christlichen Verständnis von Armut zu fragen. Diese Frage macht Sinn, wenn sie darauf zielt, den Blick auf die Armut in ihrer erlittenen Präsenz einzustellen mit allem, was sie für die Betroffenen bedeutet, woraus die Einsicht resultiert, dass Armut *praktisch* Grund gibt für ein entsprechendes Handeln. Falsch wird es dann, wenn der Grund dafür, etwas gegen die Armut zu tun, nicht die Situation derer ist, die unter solchen Lebensumständen leben müssen, sondern das christliche Verständnis von Armut als ein gedankliches Konstrukt, aus dem abgeleitet wird, dass dem Armen geholfen werden muss.

Vielleicht ja liegt das verborgene Motiv aller Bestrebungen, das moralisch Richtige argumentativ, d.h. rein gedanklich herzuleiten, sei es aus ethischen Theorien und Prinzipien oder aus theologischen Denkfiguren, in der Tatsache, dass dies von der Verantwortung entlastet, in welche die Konfrontation mit der Präsenz der Wirklichkeit stellt, nämlich unter Aufbietung aller Ressourcen der eigenen Einsicht *selbst* herauszufinden, was das in einer gegebenen Situation Richtige oder Gebotene ist. Knud Løgstrup hat dazu Bedenkenswertes geschrieben. Die ethische Forderung, wie er sie versteht, „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 Irrens und Versagens zu überspringen.“[[35]](#footnote-35) „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.“[[36]](#footnote-36)

1. *Der Verlust der Wirklichkeitspräsenz. Zum Schicksal von Moral und Religion in der Moderne*

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 Konstruktionen zu setzen. Selbst noch dieses Unterfangen steht freilich unter dem Einfluss dieser Dimension. Warum versuchen Philosophinnen und Philosophen Argumente zu konstruieren, mit denen sich eine moralische Hilfspflicht in Anbetracht der globalen Armut begründen lässt?[[37]](#footnote-37) 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. Das freilich bedeutet, dass ihnen dieses Elend *praktisch* Grund gibt, nach derartigen theoretischen Gründen zu suchen. 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.

Wie ist es zu erklären, dass gleichwohl diese Art des ethischen Denkens einen so beherrschenden Einfluss hat gewinnen können? Eine Erklärung hierfür ist das Projekt der Aufklärung, das darauf zielt, das menschliche Zusammenleben in Gründen zu verankern, zu deren Anerkennung jeder Vernünftige genötigt werden kann. Von dieser nötigenden Art sind Argumente. So kommt es dazu, dass eine der Ethik zugewiesene Aufgabe, nämlich die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens *argumentativ* zu begründen, über das Verständnis der Moral entscheidet, nämlich dass es sich hierbei um etwas handeln muss, das argumentativ begründet werden *kann*, statt dass umgekehrt aus einer Untersuchung der Moral die Aufgabe und Reflexionsgestalt der Ethik hergeleitet wird. Eine andere Erklärung für die grosse Akzeptanz dieser Art des ethischen Denkens dürfte darin liegen, dass die Abkoppelung von der Wirklichkeitspräsenz ein generelles Kennzeichen des Denkens der Moderne ist. Diesbezüglich hat die moderne Naturwissenschaft das Paradigma geliefert, das auf andere Gebiete des Denkens ausgestrahlt hat. Dies sei im Folgenden etwas näher erläutert.

Man mag sich die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise am Beispiel zweier Billardkugeln vergegenwärtigen, von denen die eine einen Stoss durch die andere erhält. Zwei Beobachter führen darüber folgenden Dialog: „Warum ist die weisse Kugel, die eben noch ruhte, nun in Bewegung?“ „Die weisse Kugel hat einen Stoss durch die rote Kugel erhalten, die nun in Ruhe ist.“ Diese Antwort ist ein *Narrativ*, das den Vorgang für die Vorstellung des Adressaten vergegenwärtigt. Für denjenigen, der sich mit Billardkugeln auskennt und der in der eigenen Anschauung schon oft dieselbe Ereignisabfolge beobachtet hat, ist dies eine vollkommen ausreichende Erklärung. Billardkugeln verhalten sich nun einmal so. Demgegenüber charakterisiert es das moderne naturwissenschaftliche Denken, dass es sich mit dieser Antwort nicht zufrieden gibt. Für dieses ist der Vorgang erst erklärt, wenn er sich auf eine *Eigenschaft* zurückführen lässt, die als solche Gegenstand einer *beschreibenden* Charakterisierung ist. Elastizität ist diese Eigenschaft, und sie ist dadurch definiert, dass Kugeln, die diese Eigenschaft haben, eben das Verhalten zeigen, das die Billardkugeln zeigen. Nennen wir dieses das Verhalten F, dann ergibt sich folgende Erklärung für den Vorgang:

1. Kugeln, die elastisch sind, zeigen das Verhalten F.
2. Diese beiden Kugeln sind elastisch.

Ergo: (3) Diese beiden Kugeln zeigen das Verhalten F.

Obwohl die Eigenschaft der Elastizität über das Verhalten F definiert ist, das die Kugeln der Anschauung darbieten, ist die Erklärung des Verhaltens F aus dieser Eigenschaft keine Tautologie. Die Erklärung besagt nicht, dass die Kugeln dieses Verhalten zeigen, weil sie dieses Verhalten zeigen, sondern vielmehr, dass sie dieses Verhalten zeigen, weil sie die Eigenschaft haben, dieses Verhalten zu zeigen. Diese Eigenschaft aber ist der Anschauung entzogen. Die Beobachter können nicht sie, sondern nur dasjenige sehen, worin sie sich manifestiert, eben das Verhalten F. Und sie können sie nur anhand dieses Verhaltens feststellen. Der grosse Vorteil dieser Betrachtungsweise liegt darin, dass sie die unendliche Mannigfaltigkeit der natürlichen Phänomene, wie sie sich der Anschauung darbieten, auf vergleichsweise wenige Eigenschaften reduziert, die unterschiedlichsten Entitäten gemeinsam sind und die es ermöglichen, Gesetze von der Art der Prämisse (1) in oben stehendem Syllogismus zu formulieren, die das Verhalten der Dinge erklären. Diese Reduktion hat ihren allgemeinsten Nenner im Begriff des physikalischen Körpers, der durch Eigenschaften charakterisiert ist wie Masse, Ausdehnung, Beschleunigung usw.. Die Physik ist diejenige Disziplin, die sich mit Körpern befasst, sofern sie nichts als Körper sind. Dabei wird von allem abstrahiert, was Gegenstände der sinnlichen Anschauung darbieten und was sie zu Gegenständen einer bestimmten Art macht, als Äpfel, Birnen, Stühle, rote oder weisse Billardkugeln usw. Die Entitäten und Eigenschaften, mit denen die Physik sich befasst, sind gedankliche Konstruktionen, die nur über das Experiment an die Wirklichkeit rückgebunden sind, wie sie der Anschauung gegeben ist.

Es dürfte mit den grossen Erfolgen der modernen Naturwissenschaft in Zusammenhang stehen, dass diese Art der Betrachtung auch auf andere Bereiche übertragen wird. Um sich in Bezug auf die in ihrer Präsenz erlebte Wirklichkeit orientieren, und vor allem: um auf diese effizient einwirken und sie beeinflussen zu können, muss hinter sie zurückgegangen und nach Gesetzen und Prinzipien gesucht werden, die allein im Denken aufgefunden werden können. Dieser Betrachtungsweise wird auch die Moral unterworfen. Exemplarisch hierfür ist Kants Übertragung des Gesetzesbegriffs auf die Moral in Gestalt moralischer Gesetze, die ihr Kriterium in einem einzigen obersten Gesetz, nämlich dem Kategorischen Imperativ haben. Während die theoretische Vernunft durch ihre Gesetzgebung den Bereich möglicher Erfahrung konstituiert und strukturiert, stellt die praktische Vernunft Gesetze auf, nach denen der Mensch als Vernunftwesen handelnd auf die Welt einwirkt. In anderer Weise führt der Utilitarismus die Moral auf ein einziges Prinzip, eben das utilitaristische, zurück. In dieser Art der Betrachtung liegt eine rigorose Reduktion der lebensweltlichen Vielfalt der moralischen Phänomene.

So offensichtlich es ist, dass diese Betrachtungsweise in Bezug auf die Natur ungemein erfolgreich gewesen ist, so wenig passt sie doch für die Moral. Dies zeigt sich, wenn man die Moralsprache in Betracht zieht. Das Beispiel seien die sogenannten *thick moral concepts.* Darunter versteht man Ausdrücke wie grausam, lieblos, rücksichtslos oder erniedrigend, die zugleich eine beschreibende und eine wertende Bedeutungskomponente haben, welche unentwirrbar ineinander verschränkt sind. Innerhalb der Metaethik herrscht die Meinung vor, dass diese Ausdrücke *Eigenschaften* von Handlungen bezeichnen. Das entspricht der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung, welche die Phänomene auf Eigenschaften zurückführt. Diese Meinung hat eine Debatte darüber ausgelöst, ob solche Eigenschaften tatsächlich existieren. Denn wenn sie existieren, dann bedeutet dies in ontologischer Hinsicht, dass es nicht nur wertneutrale Tatsachen gibt, wie sie Gegenstand reiner Beschreibungen sind, sondern dass es auch werthaltige Tatsachen gibt, d.h. dass auch Werten Existenz zuerkannt werden muss. Nicht wenigen Autoren erscheint eine solche Ontologie absonderlich. Andere, die sich als moralische Realisten bezeichnen, verteidigen sie. Doch beziehen sich *thick moral concepts* überhaupt auf Eigenschaften von Handlungen? Man muss sich hierzu in sprachlicher Hinsicht das Folgende vergegenwärtigen. Wird Grausamkeit als eine Eigenschaft von Handlungen aufgefasst, dann fungiert das Wort ‚grausam‘ als *Bezeichnung* für diese Eigenschaft. Die Frage, ob Grausamkeit tatsächlich existiert, fragt genaugenommen danach, ob das mit dem Wort ‚grausam‘ Bezeichnete tatsächlich existiert. Bei dieser Frage wird Grausamkeit einerseits eine semantische Existenz im Raum des Bezeichneten (Gedachten) zuerkannt – es gibt Grausamkeit als das durch das Wort ‚grausam‘ Bezeichnete –, in Bezug auf die andererseits gefragt wird, ob ihr auch eine reale Existenz korrespondiert. Das verhält sich nicht anders als bei der Frage, ob Pegasus existiert. Demgegenüber gilt es zu sehen, dass das Wort ‚grausam‘ nicht eine Bezeichnung für etwas, sondern sprachliche *Artikulation* von etwas ist, das nur über seine reale oder imaginierte Präsenz in Anschauung oder Vorstellung erschlossen ist. Was das Wort ‚grausam‘ bedeutet, können wir einem anderen, der dieses Wort nicht kennt, nur verdeutlichen, indem wir ihm Szenarien grausamen Verhaltens vor Augen führen. Wird das Wort ‚grausam‘ in dieser Weise aufgefasst, dann gibt es die Doppelung von semantischer und realer Existenz nicht, wie sie der Frage zugrunde liegt, ob Grausamkeit existiert. Die Bedeutung des Wortes ist über die Anschauung des Phänomens in seiner Präsenz erschlossen. Daher macht diese Frage keinen Sinn. Um dies an dem früheren Beispiel der Erniedrigung von Juden im Wien der Reichskristallnacht zu illustrieren: Wer sich diese Situation vor Augen führt, der kann nur mit Verständnislosigkeit auf die Frage reagieren, ob Erniedrigung real existiert. Gerade an *thick moral concepts* mit ihrer Verschränkung von beschreibender und bewertender Bedeutungskomponente kann man sich im Übrigen noch einmal klarmachen, dass es in Bezug auf die in ihrer Präsenz real oder imaginativ erlebte Wirklichkeit den Dualismus von Tatsachen und Werten nicht gibt, der im regelethischen Denken unterstellt wird.

Was man sich an diesen Überlegungen verdeutlichen kann: Wird die Moral von der Präsenz der Wirklichkeit abgekoppelt, dann wird der Moralsprache ihre Grundlage entzogen. Sie ist Artikulation von Verhaltensweisen, Situationen und Lebenslagen in ihrer Präsenz. Von dieser Art ist auch die Antwort, die Klaus in dem früheren Beispiel auf die Frage gibt, warum er zu spät zur Arbeit gekommen ist. Sie artikuliert in narrativer Form die Situation, mit der er konfrontiert ist. Eben dies charakterisiert die verbale Ausdrucksgestalt praktischer Gründe insgesamt: Sie ist Artikulation von Wirklichkeitspräsenz.

Ein ähnliches Schicksal wie die Moral erleidet auch die Religion in der Moderne. Das liesse sich in vielen Hinsichten an der Theologie illustrieren. Selbst da noch, wo sie sich dieser zu entziehen sucht, steht die Theologie im Bann der Metaphysikkritik der Aufklärung, wie sie in Kants Kritik der Beweise für die Existenz Gottes durchgeführt worden ist. Hieraus resultiert in Bezug auf die religiöse Sprache ein ähnliches Problem, wie es soeben für die Sprache der Moral thematisiert worden ist. Auch bei der Frage, ob Gott existiert, fungiert das Wort ‚Gott‘ als eine *Bezeichnung*, und gefragt wird danach, ob das mit dem Wort ‚Gott‘ Bezeichnete existiert. Ins Zentrum des Nachdenkens über Gott rückt damit etwas lediglich semantisch Existentes, d.h. nicht Gott, sondern der *Gottesgedanke*. Hierzu trägt nicht zuletzt die Tatsache bei, dass für den *mainstream* der Theologie nach der Aufklärung das wissenschaftliche Weltbild zur verpflichtenden Grundlage und zum Kriterium dafür wird, wie von Gott zu denken noch möglich oder eben nicht mehr möglich ist. Ein Beispiel ist die Auffassung, dass der Schöpfungsglaube jede Relevanz für das Selbstverständnis des modernen Menschen verliert, wenn er nicht im Horizont des naturwissenschaftlichen Weltbilds ausgewiesen werden kann.[[38]](#footnote-38) Ebenso beruft sich Rudolf Bultmann für sein Programm der Entmythologisierung auf das durch die Wissenschaften geprägte Welt- und Selbstverständnis des modernen Menschen. Andere erheben es zum Programm, die Theologie als Wissenschaft von Gott gemäss dem aktuellen Stand der wissenschaftstheoretischen Debatte zu konzipieren.[[39]](#footnote-39) So vertritt Wilfried Härle in seiner Dogmatik die Auffassung, dass es Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist, die christlichen Glaubensaussagen als „Hypothesen“ gemäss dem Popperschen Falsifizierungsverfahren wissenschaftlich zu bewähren.[[40]](#footnote-40) In alledem geht es nicht um Gott, sondern um einen Gottesgedanken, den man den christlichen Glaubensaussagen meint entnehmen zu können und den man in Kontakt zu bringen sucht mit dem wissenschaftlich geschärften Wahrheitsbewusstsein oder mit der Selbst- und Weltauffassung des heutigen Menschen.

Diese wenigen Beispiele müssen genügen als Illustration dafür, wie sehr gerade innerhalb der Theologie das Bewusstsein dafür verloren gegangen ist, dass die Sprache des christlichen Glaubens nicht Bezeichnung einer gedachten transzendenten Wirklichkeit, sondern *Artikulation* *von* *Wirklichkeitspräsenz* ist. Dass das Wort ‚Gott‘ in der beschriebenen Weise fungibel und zur Bezeichnung von gedanklichen Konstruktionen unterschiedlichster Art werden konnte, ist die direkte Folge dieses Bewusstseinsverlusts. Bezüglich dieser Eigenart der Glaubenssprache besteht eine enge Verwandtschaft zwischen christlichem Glauben und Mythos, weshalb es in den Zeugnissen der christlichen Glaubensüberlieferung zahlreiche Strukturanalogien zur mythischen Wirklichkeitsauffassung gibt.[[41]](#footnote-41) Der Unterschied zum Mythos besteht darin, dass die mythischen Götternamen Artikulationen von innerweltlichen Präsenzerfahrungen sind: von erotischer Liebe (Aphrodite), von Krieg (Ares), vom Toben des Meeres (Poseidon) usw. Daher kennt der Mythos keinen *Glauben* nach Art des christlichen Glaubens. Demgegenüber gibt es keine innerweltliche Präsenzerfahrung, die ihre Artikulation in dem Wort ‚Gott‘ im jüdisch-christlichen Sinne hat. Gott ist welttranszendent. DerPräsenzraum, der in dem Wort ‚Gott‘ seine Artikulation hat, ist durch religiöse Praktiken (z.B. Gebet), Riten (z.B. Abendmahl) und heilige Texte[[42]](#footnote-42) erschlossen, die in diesen Raum vermitteln und die die Welt als Raum der Präsenz *von Gottes Wirken* transparent werden lassen, wie dies z.B. die Schöpfungspsalmen tun (vgl. Ps 104). In diesem Sinne gilt in Bezug auf den christlichen Glauben eine „*primacy* *of* *praxis*“[[43]](#footnote-43): Ohne die Praxis des Glaubens verliert die Glaubenssprache ihre Grundlage in Gestalt des Präsenzraums, dessen Artikulation sie ist, ganz so wie die Sprache der Moral ihre Grundlage verliert, wenn die Moral von der Wirklichkeit in ihrer erlebten Präsenz abgekoppelt wird.

Für die theologische Wissenschaft haben die vorstehenden Überlegungen zur Konsequenz, dass Gott kein möglicher Gegenstand für sie ist. Der Präsenzraum, der im Wort ‚Gott‘ seine Artikulation hat, liegt jenseits des Wissens und somit auch jeder Wissenschaft. Dies setzt ein Fragezeichen hinter alle Konzeptionen von Theologie, die diese als eine Wirklichkeitswissenschaft begreifen, die Gott und die durch Gott bestimmte Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand hat. Wenn die vorstehenden Überlegungen zutreffen, dann kann die Theologie nur als eine hermeneutische Disziplin konzipiert werden, welche die Zeugnisse der Glaubensüberlieferung als Artikulationen von erfahrener Präsenz heutigem Verstehen zu erschliessen sucht, und zwar im Rückbezug auf die Praktiken des Glaubens, in denen diese Artikulationen ihren Sitz haben. Dies nicht als Selbstzweck, sondern mit dem Ziel, zu heutigem Glauben und seinen praktischen Ausdrucksformen in den kirchlichen Tätigkeitsfeldern (Gottesdienst, Seelsorge usw.) anzuleiten.

1. *Rückfall hinter die Aufklärung?*

Am Ende dieser Überlegungen mag es angezeigt sein, einem möglichen Missverständnis vorzubeugen. Regelethiker, seien sie Philosophen oder Theologen, können völlig zu Recht darauf verweisen, eine Auffassung von Ethik zu vertreten, deren historische Wurzeln auf die Aufklärung zurückgehen. Für sie legt es sich daher nahe, eine Position, wie sie im Vorstehenden vertreten worden ist, als Rückfall hinter die Aufklärung zu kritisieren. Trifft diese Kritik zu? Die Antwort hängt davon ab, was man unter ‚Aufklärung‘ versteht. Wenn man das, was die Aufklärung ausmacht, in ihren Resultaten zu finden meint, zu denen, wie gesagt, auch das regelethische Paradigma gehört, dann wird man diese Frage bejahen. Wenn man hingegen die Aufklärung von ihrer Grundintention her begreift, nichts ungeprüft zu übernehmen, sondern alles auf den Prüfstand unvoreingenommener Kritik zu stellen und nur das für wahr zu halten, was diesen Test bestanden hat, dann fallen gerade diejenigen hinter die Aufklärung zurück, die sich das regelethische Paradigma zu eigen machen, nur weil es etabliert ist oder weil es, historisch betrachtet, auf die Aufklärung zurückgeht und mit so grossen Namen wie Kant oder Mill verbunden ist, ohne sich mit all den Fragen auseinanderzusetzen, die dieses Paradigma aufwirft und von denen einige Gegenstand der vorstehenden Überlegungen waren: ob sich die Moral denn auf das Handeln reduzieren lässt; ob die moralische Orientierung tatsächlich eine Orientierung an moralischen Wertungen ist; ob das moralische Handeln seine Grundlage in theoretischen oder nicht vielmehr in praktischen Gründen hat; ob die Allgemeinheit der Moral wirklich die Form der Regel oder des generellen Urteils hat; ob denn die Erkenntnisse der empirischen Moralforschung, wonach die Moral ihre Grundlage in den menschlichen Emotionen hat, in der Ethik einfach ignoriert werden können; ob es wahr ist, dass die Wirklichkeit in einen Dualismus von Tatsachen und Werten zerfällt; ob sich die Moralsprache von der Präsenz der Wirklichkeit abkoppeln lässt usw.. Hier wünschte man sich vor allem in Bezug auf den Unterricht in philosophischer und theologischer Ethik, dass der Grundintention der Aufklärung auch in der Gegenwart Beachtung verschafft wird. Andernfalls läuft dieser Unterricht Gefahr, zur Indoktrination zu verkommen, bei der das Denken der Studierenden auf eingefahrene Denkschemata eingespurt wird. Ethik ist dann gleichbedeutend mit Regelethik, und theologische Ethik gleichbedeutend mit der Ableitung moralischer Urteile aus dem christlichen Wirklichkeitsverständnis.

1. Dieser Text erschien in stark gekürzter Fassung in: Evangelische Theologie, 74. Jg. (2014), 22-40. [↑](#footnote-ref-1)
2. Stefan Grotefeld u.a. (Hg.), Quellentexte theologischer Ethik, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, 143. [↑](#footnote-ref-2)
3. Wilfried Härle, Ethik, Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 2011, 67. [↑](#footnote-ref-3)
4. Die Meinung, dass Handlungen stets Zwecke oder Ziele verfolgen, ist freilich gerade innerhalb der evangelischen Ethik verbreitet. Vgl. Härle, aaO. 72. Eilert Herms, Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung, in: Friederike Nüssel (Hg.), Theologische Ethik der Gegenwart, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 49-74. [↑](#footnote-ref-4)
5. Vgl. z.B. William K. Frankena, Analytische Ethik, 27; 77. Dieter Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin 2003, 279ff. Friedo Ricken, Allgemeine Ethik, Stuttgart 42003, 88f. [↑](#footnote-ref-5)
6. Vgl. hierzu Dieter Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin/ New York: De Gruyter 2003, 31ff. [↑](#footnote-ref-6)
7. Birnbacher, aaO. 107f. Härle, aaO. 71f. [↑](#footnote-ref-7)
8. Birnbacher, aaO. 24ff. [↑](#footnote-ref-8)
9. Härle, aaO. 26. [↑](#footnote-ref-9)
10. Vgl. hierzu Johannes Fischer, Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart: Kohlhammer 2012, 28ff. [↑](#footnote-ref-10)
11. Vgl. zu dieser Art der Nötigung Peter Winch, Wer ist mein Nächster?, in: ders., Versuchen zu verstehen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, 213-230. [↑](#footnote-ref-11)
12. Ulrich H. Körtner wendet gegen die Möglichkeit der narrativen Begründung der moralischen Richtigkeit von Handlungen ein, dass diese nur funktioniere, wenn „im Hintergrund moralische Normen und Prinzipien stehen, die vom Erzähler wie vom Adressaten anerkannt werden. Wer z.B. sein Fernbleiben vom Arbeitsplatz mit dem Hinweis entschuldigt, sein Vater sei erkrankt und habe dringend Hilfe benötigt, kann doch nur auf Verständnis rechnen, wenn grundsätzliche Einigkeit über unsere moralischen Pflichten und Regeln der Güterabwägung zwischen persönlicher Not und beruflichen Anforderungen herrscht.“ (vgl. ders., Würde, Respekt und Mitgefühl aus Sicht der Pflegeethik, [www.augustana.de/aktuelles/documents/VortragKortner6.2.13pdf](http://www.augustana.de/aktuelles/documents/VortragKortner6.2.13pdf), S. 15). Dazu ist zu fragen, woher diese Pflichten und Regeln ihre Plausibilität und Anerkennung beziehen. Gemäss regelethischer Auffassung, die Körtner offensichtlich teilt, geschieht dies über ihre theoretische, argumentative Begründung und nicht über die Anschauung oder narrative Vergegenwärtigung der betreffenden Dilemmasituation. Einzelfallentscheidungen in Ausnahmesituationen wie im Fall Daschner, bei denen geltende Normen unter der Nötigung der konkreten Situation übertreten werden, kann es dann nicht geben, da nach dieser Sicht auch solche Situationen so interpretiert werden müssen, dass dabei einer Norm oder einem Prinzip gefolgt wird. Funktioniert doch die narrative Rechtfertigung einer solchen Übertretung nur, wenn „im Hintergrund moralische Normen und Prinzipien stehen, die vom Erzähler wie Adressaten anerkannt werden“. Im Übrigen ist es in der Metaethik umstritten, ob es „Regeln der Güterabwägung“ gibt, die lediglich auf Dilemmasituationen angewendet werden müssen, oder ob der Pflichtenkonflikt in solchen Situationen nur je und je *in Ansehung der konkreten Situation* entschieden werden kann. Letzteres wird z.B. von William David Ross in seiner pluralistischen Theorie der Pflichten vertreten. [↑](#footnote-ref-12)
13. Anne Thomson, Argumentieren – und wie man es gleich richtig machen kann, Stuttgart: Klett-Cotta 2001. In einem überaus scharfsinnigen Aufsatz, der innerhalb der Metaethik eine gewisse Berühmtheit erlangt hat, hat Harold Arthur Prichard die Auffassung kritisiert und zurückgewiesen, dass sich moralische Pflichten durch Argumente begründen lassen; vgl. ders., Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?, in: Mind XXI, 1912 (deutsch: Beruht die Moralphilosophie auf einem Irrtum?, in: Günther Grewendorf/Georg Meggle (Hg.), Seminar: Sprache und Ethik. Zur Entwicklung der Metaethik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, 61-82). Prichard unterscheidet nicht zwischen praktischen und theoretischen Gründen, aber in der Sache kommt er zu dem Ergebnis, dass eine Handlung richtig oder geboten ist *in Relation zu der betreffenden Situation*, und nicht, weil sie in Übereinstimmung ist mit übergeordneten Regeln oder Prinzipien. [↑](#footnote-ref-13)
14. Das ist der Standardeinwand: Da nur Argumente Gründe sind, setzt derjenige, der die Möglichkeit einer argumentativen Begründung der Moral in Zweifel zieht, statt auf Gründe auf Gefühle. So z.B. Kurt Bayertz gegen Harold Arthur Prichard in: Kurt Bayertz, Einleitung: Warum moralisch sein?, in: ders. (Hg.), Warum moralisch sein?, Paderborn 2002, 9-34, 18. Zur Kritik vgl. Johannes Fischer, Verstehen statt Begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart: Kohlhammer 2012, 37-39. [↑](#footnote-ref-14)
15. Johannes Fischer, Sittliche Intuitionen und reflektives Gleichgewicht, Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE) 44/4 (2000) 247-268; ders., Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 102ff. [↑](#footnote-ref-15)
16. Vgl. hierzu Markus Christen, Carel van Schaik, Johannes Fischer, Markus Huppenbauer, Carmen Tanner (Hg.), Empirically informed Ethics: Morality between Facts and Norms, Berlin/ New York: Springer 2013; Johannes Fischer, Stefan Gruden (Hg.), Die Struktur der moralischen Orientierung. Interdisziplinäre Perspektiven, Münster/ Hamburg/ London: LIT-Verlag 2009. Christoph Ammann, Emotionen – Seismographen der Bedeutung. Ihre Relevanz für eine christliche Ethik, Stuttgart: Kohlhammer 2007. [↑](#footnote-ref-16)
17. So mancher Einwand gegen die Auffassung, dass Emotionen eine Bedeutung für die moralische Erkenntnis zukommt, lässt eher auf einen Abwehrreflex als auf eine gründliche Befassung mit der diesbezüglichen Debatte und mit der einschlägigen Literatur schliessen. So macht Wilfried Härle geltend, dass es doch nicht nur den *moral sense*, sondern auch Gefühle wie Neid, Habgier oder Lust am Quälen gibt, weshalb Gefühle ein fragwürdiger Kompass für die moralische Erkenntnis seien. (aaO 118) Gerade die Tradition, auf die sich Härle mit dem Ausdruck ‚*moral sense*‘ bezieht, nämlich der angelsächsische Empirismus (David Hume, Adam Smith), hat dies sehr wohl gewusst, und sie interessierte sich deshalb für die Frage, welche Gefühle es sind, die ein sozial verträgliches und kooperatives Zusammenleben ermöglichen. Ein anderer Einwand Härles ist, dass uns der *moral sense* in Gestalt einer „spontanen emotionalen Regung“ (119) zu verkehrtem Handeln mit katastrophalen Folgen verleiten kann, z.B. in Gestalt von Hilfeleistungen gegenüber Entwicklungsländern, die „die Motivation und die Befähigung zur Selbsthilfe untergraben“. Kein Philosoph oder Theologe, der Emotionen eine Bedeutung für die Moral zumisst, hat je die Auffassung vertreten, dass man einfach seinen spontanen emotionalen Regungen folgen solle ohne Rücksicht auf die Folgen. So vertrat David Hume in seiner „Untersuchung der Grundlagen der Moral“ die Auffassung, dass bei der moralischen Erkenntnis Gefühl und Verstand in der Weise zusammenwirken, dass der Verstand die voraussichtlichen Folgen und Nebenfolgen einer Handlung abschätzt, die das Gefühl dann positiv oder negativ bewertet. Ähnlich wie bei Härle liest es sich bei Ulrich Körtner, der die Bedeutung des Mitgefühls für die moralische Erkenntnis mit dem Argument zu relativieren sucht, dass man aus reinem Mitgefühl das ethisch Falsche tun könne. (aaO 15) Das ist zweifellos richtig, doch hat niemand je behauptet, dass Mitgefühl rein für sich genommen, d.h. ohne eine genaue Betrachtung und Analyse der Situation und eine Abschätzung der Handlungsfolgen, hinreichend für die Erkenntnis des moralisch Richtigen ist. Man vermisst bei derlei Einwänden, die Emotionen lediglich als eine Quelle für Irrtümer und Fehlleistungen darzustellen suchen und die hieraus ein Argument für die rationale, regelethische Begründung der Moral meinen ableiten zu können, eine gründliche Auseinandersetzung mit der heutigen kognitiven Emotionstheorie, wonach Emotionen affektiv gehaltvolle *Wahrnehmungen* sind. Wie jede Wahrnehmung können auch Emotionen an der wahrgenommenen Situation daraufhin überprüft werden, ob sie dieser angemessen oder unangemessen sind, und in dieser Weise verständigen wir uns ja auch im Alltag über die Angemessenheit oder Unangemessenheit emotionaler Reaktionen. Im Übrigen: Worauf will man denn mit all dieser Kritik hinaus? Dass die Moral emotionale Grundlagen hat, ist eine empirische Feststellung. Gegen diese Einsicht der empirischen Moralforschung aber bringt man kein einziges Argument vor, sondern man wendet sich nur dagegen, dass Emotionen bei der ethischen Reflexion eine Rolle spielen sollen. Das heisst aber, wenn die empirische Moralforschung recht hat, im Klartext, dass man die Ethik von der Moral abgekoppelt sehen möchte. [↑](#footnote-ref-17)
18. Härle, aaO. 67f.72. Eilert Herms, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: ders., Gesellschaft gestalten, Tübingen: Mohr Siebeck 1991, 56-94, 56. Ders., Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung, aaO. 50. Ulrich Körtner, Evangelische Sozialethik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1999, 39. [↑](#footnote-ref-18)
19. Teils wird die evangelische Ethik ausdrücklich als Regelethik konzipiert. So bei Härle, der Handlungen als regelgeleitete Wahlakte versteht (aaO. 72f). „Gegenstand der Ethik sind … *Klassen* von Handlungen und auf sie bezogene *Regeln*.“ (73) [↑](#footnote-ref-19)
20. Härle, aaO. 121-129. Dass die praktische Vernunft unfähig ist zur Begründung ethischer Normen, leitet Härle aus einer Kritik am Kantischen Begriff der praktischen Vernunft ab (122f). Diese Gleichsetzung der praktischen Vernunft mit ihrer Kantischen Version, mit der Härles Argumentation steht und fällt, ist jedoch alles andere als überzeugend. Gibt es doch auch andere Auffassungen und Konzeptionen von praktischer Vernunft. [↑](#footnote-ref-20)
21. Zur Kritik dieser Beurteilung der Präimplantationsdiagnostik vgl. Johannes Fischer, Christliches Menschenbild als Götze, zeitzeichen 6/2011, 41-43. [↑](#footnote-ref-21)
22. Härle aaO. 28. [↑](#footnote-ref-22)
23. Ebd. [↑](#footnote-ref-23)
24. Glaubensaussagen haben keinen Urteilscharakter. Vgl. hierzu Johannes Fischer, Fragen an einen Weggefährten, in: Christian Polke u.a. (Hg.), Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik. Festschrift für Wilfried Härle zum 70. Geburtstag, Berlin/ New York: De Gruyter 2011, 343-358. [↑](#footnote-ref-24)
25. Knud Eilert Løgstrup, Die ethische Forderung, 2. Aufl. Tübingen 1968, 122. Der Satz „Das Schweigen ist gebrochen“ spielt darauf an, dass die ethische Forderung, d.h. der Anspruch, der von der Person des anderen an unsere Einstellung und unser Verhalten ausgeht, *stumm* ist, wie Løgstrup es ausdrückt, womit gemeint ist, dass uns dieser Anspruch nicht über formulierte Erwartungen, Wünsche, Forderungen, Gebote, Regeln oder argumentative Begründungen erreicht. Was die Schärfe von Løgstrups Kritik betrifft, so darf man nicht vergessen, was alles innerhalb der evangelischen Ethik unter Berufung auf Gott und seinen Willen gerechtfertigt worden ist. Dazu gehört die Todesstrafe (z.B. bei Paul Althaus) ebenso wie die Verurteilung der Homosexualität. [↑](#footnote-ref-25)
26. Vgl. zum Folgenden Johannes Fischer, Evangelische Ethik und Kasuistik. Erwiderung auf Peter Wicks Beitrag, in: ZEE 53. Jg. (2009), 46-58. [↑](#footnote-ref-26)
27. Insofern geht es hier nicht um eine reine Situationsethik, sondern um eine Auffassung von moralischer Erkenntnis, bei der die Orientierung an konkreten Situationen mit der Orientierung an hieraus gewonnenen Regeln kohärentistisch vermittelt werden muss. [↑](#footnote-ref-27)
28. Johannes Fischer, Krankheit und Spiritualität, in: Schweizerische Ärztezeitung, 2012;93 (45): 1672-5. [↑](#footnote-ref-28)
29. Løgstrup, aaO. 17f. [↑](#footnote-ref-29)
30. Ein schönes und illustratives Beispiel für diesen präsenzerschliessenden und ethosbildenden Charakter des Glaubens findet sich in Luthers Traktat vom ehelichen Leben, und zwar in der darin vorgenommenen Unterscheidung zwischen einem zweifachen Blick auf das eheliche Leben, nämlich dem Blick des Glaubens und dem Blick des Unglaubens. (Martin Luther, Vom ehelichen Leben, in: Luther Deutsch Bd. 7: Der Christ in der Welt, hg. Von Kurt Aland, Stuttgart: Ehrenfried Klotz, 2. Auf. 1967, 284-307) [↑](#footnote-ref-30)
31. Diese Umorientierung des Handelns weg von der Ausrichtung an Wertungen bzw. Urteilen hin zur Ausrichtung an der konkreten Situation liegt nicht zuletzt in der Konsequenz der reformatorischen Rechtfertigungslehre, insofern diese die Beziehung des Menschen zu Gott nicht über „gute Werke“, sondern über den Glauben vermittelt sieht. Damit werden die Werke von dem soteriologischen Druck entlastet, als gute Werke vor Gott bestehen zu sollen, und sie können sich ganz und ungeteilt am „Nutzen“ des Nächsten orientieren, wie Luther es gerne formulierte, also an *praktischen* Gründen. So gesehen steht eine theologische Regelethik, insofern hier die *Bewertung* von Handlungen im Fokus steht, im Gegensatz zur Rechtfertigungslehre. [↑](#footnote-ref-31)
32. Vgl. hierzu und zum Folgenden ausführlich Johannes Fischer, Die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik, in: ThLZ, 137. Jg., Heft 4, April 2012, 387-405. [↑](#footnote-ref-32)
33. Hermann Schmitz, Gefühle als Atmosphären und das affektive Betroffensein von ihnen, in: Hinrich Fink-Eitel/Georg Lohmann (Hg.), Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt a.M. 1993, 33-56. [↑](#footnote-ref-33)
34. „Für jede ethische Urteilsbildung ist die Orientierung an einer Weltanschauung und an einem Menschenbild unvermeidbar.“ (Eilert Herms, Die Bedeutung der Weltanschauungen, aaO. 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 des Autors. [↑](#footnote-ref-34)
35. Løgstrup, aaO. 121. [↑](#footnote-ref-35)
36. aaO. 122. [↑](#footnote-ref-36)
37. Barbara Bleisch, Peter Schaber (Hg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn: mentis 2007. [↑](#footnote-ref-37)
38. Wolfhart Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, in: A. M. Kl. Müller/W. Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, 33-80, 35. Zur Kritik vgl. Johannes Fischer, Kann die Theologie der naturwissenschaftlichen Vernunft die Welt als Schöpfung verständlich machen?, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 41 (1994), Heft 3, 491-514. [↑](#footnote-ref-38)
39. Wolfhart Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977. [↑](#footnote-ref-39)
40. Wilfried Härle, Dogmatik, Berlin/New York: De Gruyter 1995, 22ff. Dieser Anspruch wird freilich in Härles Dogmatik für keine einzige christliche Glaubensaussage eingelöst. [↑](#footnote-ref-40)
41. Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München: Verlag C.H.Beck 1985, 324-348. [↑](#footnote-ref-41)
42. Deren Heiligkeit besteht eben darin, dass sie in den Raum der Gegenwart Gottes vermitteln. Vgl. hierzu die folgende Regel des Matthias Flacius für das Studium der Heiligen Schrift: „Der fromme Mensch muss in der Tat die Heilige Schrift so verehren und mit einer solchen Hingabe kennenlernen, dass er annimmt, er lese sozusagen kein totes Buch noch dringe er in die Schriften eines noch so heiligen, ehrwürdigen oder weisen Menschen ein, sondern er erforsche die Worte des lebendigen Gottes selbst, der *jetzt dort mit ihm handelt*.“ Matthias Flacius Illyricus, Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift (De Ratione Cognoscendi Sacras Literas, 1567), lat.-dt. Parallelausgabe, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von L. Geldsetzer (Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica 3), 1968, 89 (Hervorhebung vom Vf.) [↑](#footnote-ref-42)
43. John Cottingham, The Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value, Cambridge: Cambrigde University Press 2005. [↑](#footnote-ref-43)