

Johannes Fischer

Gibt es christliche Ethik? Über ein aporetisches Konstrukt

Wer sich eingehender mit christlicher, theologischer, evangelischer oder katholischer Ethik bzw. Moraltheologie befasst, der weiß, wie unsicher das Terrain ist, auf dem man sich hier bewegt. Die Verbindung von Ethik und Religion ist zutiefst prekär. Nicht zuletzt spiegeln das die konzeptionellen Debatten wider, die innerhalb der theologischen Ethik selbst geführt werden, allem voran die Debatte über „Glaubensethik“ und „autonome Moral“. Absicht der folgenden Überlegungen ist es, den Schwierigkeiten auf den Grund zu gehen, die sich dem Konzept einer christlichen Ethik entgegenstellen. Ich werde für die These argumentieren, dass es, in einem strikten Sinne genommen, religiöse Ethik und mithin auch christliche Ethik nicht gibt und nicht geben kann, und zwar aus prinzipiellen Gründen. Ethik ist eine durch und durch profane Angelegenheit. In Anbetracht der Tatsache, dass es allenthalben Lehrstühle für theologische Ethik und Moraltheologie gibt, mag diese These auf den ersten Blick irritierend erscheinen, und man ist vielleicht versucht, sie als absurd abzutun. In meiner beruflichen Zeit bin ich selbst ein überzeugter Verfechter des Konzepts einer theologischen Ethik gewesen. Doch glaube ich heute schärfer zu sehen. Religion und Ethik lassen sich nicht zu einem einheitlichen Konzept verbinden, und nur ihre Entflechtung schafft die notwendige Klarheit, mit der ihrer jeweiligen Eigentümlichkeit Rechnung getragen wird. Diese Einsicht scheint mir besonders in einer Zeit vonnöten zu sein, in der die Religion allenthalben benutzt und instrumentalisiert wird für ethische Zwecke, nämlich als Steinbruch für Argumente zur religiösen Unterfütterung moralischer Positionen.

Unstrittig sollte sein, dass Ethik eine Frucht der Aufklärung ist. Das gilt in einem historischen Sinne im Blick auf die Anfänge der Ethik in der griechischen Aufklärung. Aber es gilt auch in einem grundsätzlichen Sinne. Was immer Aufklärung sonst noch ist, sie ist zuerst und vor allem Neutralisierung von Wirklichkeitspräsenz. Auf diese Weise werden in der griechischen Aufklärung die mythischen Götter mit ihrer alles Irdische bestimmenden Präsenz entmächtigt und aus dem Bereich des Wirklichen verbannt. Erst damit kann das menschliche Leben und Handeln als etwas in den Blick treten, das menschlicher Gestaltung offensteht und ethischer Orientierung bedarf. In der Regel wird die Entstehung der Ethik aus der Verunsicherung der überkommenen Sitte und der Entdeckung einer Mehrzahl unterschiedlicher Sitten und Gebräuche erklärt. Solche Erfahrungen werfen die Frage nach gültigen, nicht nur auf

Überlieferung und Gewohnheit beruhenden Maßstäben des Sittlichen auf. Zweifellos haben für die Anfänge der Ethik solche Erfahrungen eine wichtige Rolle gespielt. Doch mindestens ebenso wichtig für das Verständnis von Ethik ist die Neutralisierung von Wirklichkeitspräsenz, die mit Aufklärung geschieht. Sie ist die Bedingung der Möglichkeit von Ethik.

Genaugenommen handelt es sich um eine Neutralisierung *im Denken* über die Wirklichkeit. Sie kommt dadurch zustande, dass die Dinge vom Standpunkt exklusiv menschlicher Kopräsenz (modern gesprochen: vom Standpunkt menschlicher „Intersubjektivität“) aus in den Blick gefasst werden, wie er im *dialegesthai*, in der wahrheits- bzw. geltungsorientierten Verständigung über die Dinge eingenommen wird, was bedeutet, dass deren eigene Präsenz, mit der sie innerhalb der Lebenswirklichkeit in Erscheinung treten und erlebt und erlitten werden, ausgeblendet wird und sie zu *Gegenständen* des Besprechens und Denkens werden, in Bezug auf die zum Beispiel gefragt werden kann, ob es sie *in Wirklichkeit* gibt oder nicht gibt. Bei etwas, das als präsent erfahren wird, würde diese Frage keinen Sinn machen. Als wirklich gilt, was in so gearteter Verständigung in Form von wahren Urteilen festgestellt und somit als Tatsache gesichert werden kann. Was demgegenüber nur in der Seinsweise der Präsenz vorkommt wie die mythischen Götter oder wie die Wirklichkeit, auf die religiöser Glaube bezogen ist,¹ das verschwindet auf diese Weise aus dem Bereich des Wirklichen. Es verschwindet nicht etwa deshalb, weil man plötzlich die Entdeckung macht, dass es gar nicht existiert. Vielmehr verschwindet es damit, dass im Denken die Wirklichkeit von Präsenz auf Faktizität umgestellt wird. Das ist es, was Aufklärung in ihrem eigentlichen Kern ausmacht.

Diese Umstellung hat eine Divergenz zur Folge zwischen der Orientierung im Denken einerseits und dem Leben andererseits. Denn das Leben vollzieht sich auch für den durch Aufklärung hindurchgegangenen Menschen im Horizont von „erlebter“ Wirklichkeitspräsenz. Hier entscheidet sich das Wohl und Wehe seines Lebens. Diesbezüglich besteht kein Unterschied zwischen dem aufgeklärten und dem mythischen oder dem religiösen Menschen. Die Divergenz zeigt sich zum Beispiel bei einer schweren Erkrankung. Für das aufgeklärte Denken ist sie ein Faktum, ein kontingentes Ereignis, ein medizinisch diagnostizierbarer somatischer Zustand. Doch vom Kranken erlebt und erlitten wird ihre alles bestimmende Präsenz in Gestalt von Schmerzen, Schwäche, Niedergeschlagenheit, Angewiesenheit auf die

¹ Johannes Fischer, Was ist Religion? Über die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen und das Verhältnis von religiöser und säkularer Wirklichkeitsauffassung, in: ders., Präsenz und Faktizität. Über Moral und Religion, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019, 181-240.

Hilfe anderer usw., mit der sie sein Leben in Beschlag nimmt und verdüstert.² Anders als in Mythos und Religion kann diese Präsenz jedoch nicht auf die Präsenz benennbarer Wesenheiten oder Mächte zurückgeführt werden, zu denen man sich ins Verhältnis setzen kann, da es Derartiges im aufgeklärten Weltbild nicht gibt. Wirklichkeitspräsenz wird unter den Bedingungen von Aufklärung anonym. Wo die Wirklichkeit zur reinen Faktizität geworden ist, da gibt es kein Symbolsystem mit zugehörigen Praktiken und Ritualen, das einen reflektierten Umgang mit Wirklichkeitspräsenz ermöglicht, so wie es das in den Religionen gibt. Es gibt keine Präsenzzräume des Heiligen, die Zuflucht gewähren vor den Chaosmächten des Lebens, so wie dies etwa durch die biblischen Psalmen vermittelt wird. Das ist die Leerstelle, die Aufklärung hinterlässt. Sie ist Folge der Divergenz von Denken und Leben. In ihr dürfte der Grund dafür zu suchen sein, dass mit Aufklärung die Religion nicht einfach verschwindet, sondern weiter besteht. Die Präsenz der Lebenswirklichkeit drängt zu ihr gemäßiger Artikulation und Reflexion. Die Frage, ob und wie aufgeklärtes Denken und Religion zusammenbestehen können, wird deshalb für eine durch Aufklärung hindurchgegangene Kultur zur bleibenden Herausforderung. Das Spektrum der Antworten reicht von den gedanklichen Systemen der Theologie, die beides zu vereinen und zu synthetisieren suchen, bis hin zur radikalen Religionskritik im Namen der Aufklärung.

Die Frage, ob und wie aufgeklärtes Denken und Religion zusammenbestehen können, steht auch im Fokus der folgenden Überlegungen zur Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer christlichen Ethik. Das Problem, um das es hier geht, ist nach dem Gesagten klar: Wenn Ethik ihre Entstehung der Neutralisierung von Wirklichkeitspräsenz verdankt, Religion es aber gerade mit Wirklichkeitspräsenz zu tun hat: Wie kann es dann *religiöse Ethik* und insbesondere *christliche Ethik* geben? Man hat sich im Falle der christlichen Ethik so sehr an den Gedanken gewöhnt, dass es das irgendwie gibt – was ja auch durch die zahllosen Bücher dokumentiert zu werden scheint, die darüber geschrieben worden sind –, dass man die *contradictio in adjecto* gar nicht mehr bemerkt, die in dem Ausdruck `christliche Ethik` enthalten ist. Es sind zwei diametral verschiedene, einander wechselseitig ausschließende Wirklichkeitsauffassungen, die mit diesem Ausdruck zusammengebunden werden.

Ich will dies vom Standpunkt des aufgeklärten Denkens her näher verdeutlichen. Für dieses ist die religiöse Wirklichkeitsauffassung zutiefst befremdend. Allem voran betrifft dies die Vorstellung, dass die Wirklichkeit unterteilt ist in eine Sphäre des Ewigen und die Sphäre der

² Johannes Fischer, Über die spirituelle Dimension der Medizin, in: ders., Präsenz und Faktizität, aaO. 265-290.

zeitlichen Welt. Für jede Religion ist die Unterscheidung dieser beiden Sphären essentiell. In der vergegenständlichenden Perspektive des aufgeklärten Denkens wirft sie die Frage auf, ob überhaupt und wie man sich Ewigkeit denken kann, und, falls man sie irgendwie sinnvoll denken kann, ob es das Gedachte auch in Wirklichkeit gibt. Diese Frage stellt vor kaum lösbare Schwierigkeiten.

Verständlich wird jene Unterscheidung, wenn man sich zu vergegenwärtigen sucht, was es heißt, sich innerhalb einer präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung zu orientieren. Wo das aufgeklärte Denken Tatsachen kausal aus anderen Tatsachen erklärt, da wird innerhalb einer präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung Präsenz aus Präsenz erklärt, nämlich die erlebte Präsenz eines raumzeitlichen Geschehens – man denke an das Wachsen und Gedeihen in der Natur, wie es an einem herrlichen Frühlingstag vor Augen ist – aus der Präsenz von etwas anderem, welche sich in ihr manifestiert und durch die sie hervorgerufen wird. Bei diesem anderen kann es sich nicht wiederum um ein raumzeitliches Geschehen handeln, da ein solches durch Raum und Zeit vom ersten Geschehen getrennt wäre und also nicht *in dessen Präsenz* präsent sein bzw. sich darin manifestieren könnte. Also muss es sich bei diesem anderen um etwas jenseits von Raum und Zeit handeln, das gleichwohl in Raum und Zeit präsent werden kann. In dieser Weise wird im religiösen Denken das, was in der Zeit geschieht, auf etwas zurückgeführt, das durch seine Präsenz in die Zeit hineinwirkt, aber – wie Gottes Geist – selbst nicht der Zeit unterworfen ist und in diesem Sinne der Sphäre des *Ewigen* zugehört. Ewigkeit ist im mythischen und im religiösen Denken kein quantitativer Begriff. Gemeint ist nicht unbegrenzte Dauer, sondern vielmehr das, was vom Jenseits der Zeit her das Zeitliche bestimmt.

Hierauf beziehen sich religiöse Glaubensaussagen. Sie geben Antwort auf die Frage, mit wessen Präsenz es der Mensch in der erlebten Präsenz der zeitlichen Welt zu tun hat. Gott ist hier kein *Gegenstand* des Denkens, in Bezug auf den gefragt werden könnte, ob er existiert, sondern vielmehr der, dessen Präsenz in der zeitlichen Welt und im eigenen Leben erfahren wird. Mit der Erfahrung dieser Präsenz verhält es sich nicht anders als mit der Erfahrung der Naturgesetze in der Tatsachen-Welt (man denke etwa an die Erfahrung der Erdanziehung). Das jeweils Erfahrene ist beidemale unsichtbar, den Sinnen entzogen, und dennoch wird es, weil in ihm das Erklärende liegt für das, was geschieht, in dem, was geschieht, erfahren. Mit der Erkenntnis von Präsenz hat es dabei eine besondere Bewandnis, insofern sie mit einer Veränderung des Ortes des Erkennenden verbunden ist, nämlich mit seiner Lokalisierung im Raum der Präsenz des Erkannten. In jeder Begegnung mit einem Menschen machen wir diese Erfahrung. Wenn

Gott nur im Modus der Präsenz wirklich ist und wenn somit Erkenntnis von Gottes Wirklichkeit Erkenntnis seiner Präsenz ist, dann kann daher von Gottes Wirklichkeit nicht anders gesprochen werden als so, dass dabei immer die Lokalisierung des Sprechenden im Raum dieser Präsenz mitenthalten ist. Von Gott kann m.a.W. nur religiös gesprochen werden. Dies unterscheidet die religiöse Rede von Gott von allen Formen der gegenständlichen Bezugnahme auf etwas, das 'Gott' genannt wird. Bei Letzterem handelt es sich um etwas bloß Gedachtes, in Bezug auf das gefragt werden kann, ob es auch real existiert. Wo hingegen religiös von Gott geredet wird, da stellt sich eine solche Frage nicht. Da wird auf Gott als den Bezug genommen, durch dessen Präsenz die Wirklichkeit bestimmt ist, innerhalb deren sich der Sprechende orientiert. Für den Beter des 104. Psalms liegt die Frage, ob Gott existiert, jenseits all dessen, was er sich vorstellen und denken kann.

Bei dieser Wirklichkeitsauffassung ist die alles entscheidende Frage im Blick auf das menschliche Leben, welche numinosen, d.h. der Sphäre des Ewigen zugehörigen Mächte es durch ihre Präsenz beherrschen. Von dieser Frage ist auch das Verständnis menschlicher Praxis bestimmt. Diese zielt nicht darauf ab, rein weltimmanent die Tatsachen in der Welt zu beeinflussen und zu verändern. Sie zielt vielmehr auf die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen. Denn was in der Welt geschieht, das geschieht durch diese Präsenz. Das gilt auch für das menschliche Leben und Handeln (Gal 5,25), weshalb dieses unter der Bitte um Gottes Geist steht, nämlich dass dieser es leiten und lenken möge. Das Wort 'Geist' (*pneuma*) bezeichnet in seinem religiösen Gebrauch das Ewige, wie es im Zeitlichen präsent und wirksam ist: eben 'geistlich'.

Illustrativ für diese Auffassung des menschlichen Handelns ist der religiöse Pazifismus. Für diesen ist Frieden kein innerweltlicher Zustand, der durch menschliches Handeln bewirkt werden kann, sondern etwas, das in der Weise seiner Präsenz wirklich ist.³ Dies ist es, was das hebräische Wort *Schalom* bezeichnet. Wo immer Gewaltverzicht geübt und dem Gebot der Feindesliebe entsprechend gehandelt wird, da *ist* Gottes *Schalom* inmitten einer friedlosen Welt *gegenwärtig*. In diesem Sinne zielt auch der religiöse Pazifismus auf das Gegenwärtigwerden des Ewigen im Zeitlichen, des Geistes des Friedens (Gal 5,22) gegen den Ungeist des Hasses, der Menschenverachtung und der Gewalt. Der religiöse Pazifist ist sich dabei dessen bewusst, dass er dies nicht aus eigenem Vermögen bewerkstelligen kann, sondern dass hierfür der Geist

³ Von dieser Art ist übrigens auch das, was der für die aristotelische Ethik so zentrale Ausdruck *eudaimonia* in seinem ursprünglichen, aus der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung des Mythos stammenden Sinn bezeichnet: Gegenwart eines guten Dämons.

des Friedens auch sein eigenes Handeln lenken und wirksam werden lassen muss. So entscheidet sich im religiösen Wirklichkeitsverständnis letztlich alles an der Frage, von welchem Geist sich Menschen in ihrem Lebensvollzug und Verhalten bestimmen lassen und welchen Geist sie auf diese Weise in die Welt hinein weitervermitteln.

Dies soll zur Charakterisierung der religiösen Wirklichkeitsauffassung genügen. Ersichtlich unterscheidet sie sich diametral von jener, die aus der Neutralisierung von Wirklichkeitspräsenz im Zuge von Aufklärung hervorgeht und mit der die Ethik auf den Plan tritt. Ist in religiöser Perspektive der Mensch gewissermaßen Medium für das Wirken von Gottes Geist in der zeitlichen Welt,⁴ so ist er in ethischer Perspektive der Ursprung seiner Handlungen und kann unter identischen Umständen so oder anders handeln. Verhält es sich in religiöser Perspektive so, dass das, was geschieht, durch die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen geschieht, so hat der Mensch in ethischer Perspektive die Möglichkeit, von sich aus gestaltend Einfluss zu nehmen auf das eigene Leben und die Verhältnisse der Welt. Wie soll es da religiöse Ethik geben können? Und insbesondere christliche Ethik?

Es gibt noch eine weitere Schwierigkeit, die der Idee einer religiösen Ethik entgegensteht. Sie ist ebenfalls in der Differenz der Wirklichkeitsauffassungen begründet. Da beide Auffassungen Alternativen darstellen, die einander wechselseitig ausschließen und sich nicht verschmelzen lassen, ist eine Entscheidung nötig, innerhalb welcher von beiden die religiöse Ethik, falls es dergleichen gibt, angesiedelt sein soll. Dafür kommt nach Lage der Dinge nur die präsenzneutralisierende, tatsachenorientierte Wirklichkeitsauffassung in Betracht, der die Ethik ihre Entstehung verdankt und in die sie seit ihren Anfängen eingebettet ist. Das freilich läuft auf eine „religiöse Ethik“ hinaus, die nur dem Namen nach religiös ist, insofern die Präsenzorientierung der Religion, ohne die es religiöses Reden, Denken und Handeln nicht gibt, in ihr keinen Platz hat. Gewiss kann im Rahmen einer solchen Ethik die Präsenzorientierung der Religion als eine *Tatsache* thematisiert werden, so wie dies auch in den vorstehenden Überlegungen geschehen ist, die sich gänzlich innerhalb der tatsachenorientierten Wirklichkeitsauffassung bewegen. *Doch eine solche Ethik vermittelt keine Präsenzorientierung*, mag sie sich auch religiös oder christlich nennen. Sie vermittelt m.a.W. nicht das, was für religiös orientiertes und somit auch für christliches Handeln und Verhalten leitend und unabdingbar ist.

⁴ Man denke etwa an Paul Gerhards Liedstrophe: „Mach in mir Deinem Geiste Raum, dass ich dir wird ein guter Baum, und lass mich Wurzeln treiben. Verleihe, dass zu Deinem Ruhm, ich deines Gartens schöne Blum und Pflanze möge bleiben.“

Es ist diese Aporie, an der die Idee einer christlichen Ethik scheitert, also einer Ethik, der die Aufgabe zugeordnet wird, dem christlichen Leben und Handeln *Orientierung zu geben* (was nach dem Gesagten etwas anderes ist als die Aufstellung von *Aussagen über* christliches Leben und Handeln und dessen Orientierung). Aus der Beschreibung dieser Aporie wird zugleich verständlich, warum das, was in der Literatur unter der Bezeichnung `christliche Ethik`, `theologische Ethik`, `evangelische Ethik` oder `katholische Moraltheologie` firmiert, in seinen historischen Ausprägungen dahin tendiert, sich an philosophische Paradigmen ethischen Denkens wie Güterethik, Pflichtenethik oder Tugendethik anzulehnen. Das ist nur die natürliche Folge dessen, dass hier die aufgeklärte Perspektive der Ethik den Blick auf die Wirklichkeit vorgibt. Die christliche Adaption dieser Paradigmen erfolgt über die Unterstellung, dass sie – gewissermaßen als anthropologische Konstanten – auch für die christliche Orientierung im Leben und Handeln maßgebend sind. Ist nicht auch für den Christen die im Glauben eröffnete Beziehung zu Gott ein *Gut*? Steht nicht auch das christliche Handeln unter *Normen*, allem voran unter der Gegenseitigkeitsnorm der Goldenen Regel und unter dem Liebesgebot? Und bedarf in Anbetracht der Realität der Sünde nicht auch das christliche Handeln der Befähigung zum Guten in Gestalt einer entsprechenden Ausrichtung der Affekte und in Gestalt praktischer Urteilskraft, und ist es nicht dies, womit *Tugend* es zu tun hat?

Freilich ist das eine Beschreibung christlichen Lebens und Handelns aus einer Perspektive *von außen*, die nicht dessen eigene Perspektive ist. So ist es kein Zufall, dass der Begriff der Tugend kein genuin biblischer Begriff ist. Denn wenn Tugend als Befähigung zu einem bestimmten Handeln aufgefasst wird, dann bewegt sich dies ganz innerhalb der tatsachenorientierten Wirklichkeitsauffassung: Wo Tugend verwirklicht ist, da besteht die Chance, dass auch ein entsprechendes Handeln Wirklichkeit wird. Im Rahmen dieser Wirklichkeitsauffassung kann auch die paulinische Rede von der Liebe als „Frucht des Geistes“ (Gal 5,22) nicht anders als im Sinne einer Kausalbeziehung zwischen zwei Tatsachen verstanden werden, nämlich dem Geist Gottes als Ursache und der Liebe als deren Wirkung. Dies ermöglicht es bekanntlich in der katholischen Gnadenlehre, dem Tun der Liebe seitens des Menschen eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber dem Wirken des Geistes zuzuerkennen dergestalt, dass der Geist zwar den Anfang machen und die Liebe in das menschliche Herz eingießen muss, dann aber der Mensch die Tugend der Liebe durch sein eigenes Tun vervollkommen kann. Innerhalb der präsenzorientierten Wirklichkeitsauffassung, in welcher die religiöse Rede von Gottes Geist ja ihren Ort hat, geht es demgegenüber um Liebe in ihrer Präsenz, wie sie zum Beispiel in der

Hinwendung zum Bedürftigen erfahren wird, und mit der Rede von der Liebe als Frucht des Geistes wird diese Präsenz auf die Präsenz von Gottes Geist zurückgeführt: Wo immer Liebe ist, da ist Gottes Geist, und Liebe ist nur, wo Gottes Geist ist. Bei diesem Verständnis von Liebe geht es um die Präsenz des Ewigen im Zeitlichen und somit um einen Zusammenhang, der gänzlich jenseits der Perspektive einer Tugendethik liegt.

Es ist nach dem Gesagten klar, dass eine Konzeption von christlicher Ethik, die statt bei philosophisch-ethischen Paradigmen ihren Ausgangspunkt bei Gottes Willen und Gebot nimmt, denselben Einwänden unterliegt. Denn auch sie ist als *Ethik* auf das präsenzneutrale, tatsachenorientierte Wirklichkeitsverständnis festgelegt, und so muss sie sich auf Gott und seinen Willen und sein Gebot beziehen, wie wenn es sich dabei um Tatsachen handelt. Oben wurde gesagt, dass von Gott angemessen nur in religiöser Rede gesprochen werden kann, welche seiner spezifischen Seinsweise in Gestalt seiner Präsenz Rechnung trägt, was bedeutet, dass in solcher Rede die Lokalisierung des Sprechenden im Raum dieser Präsenz immer schon mitenthalten ist, und dass jeder andere Gebrauch des Wortes `Gott´ bestenfalls einen Gedanken bezeichnet, der die Frage aufwirft, ob es das Gedachte auch in Wirklichkeit gibt. So handelt es sich denn auch bei einer derartigen Konzeption von christlicher Ethik um ein bloßes Gedankenkonstrukt, bei dem die Frage offen bleibt, ob ihm etwas in der Wirklichkeit entspricht.

Die Dinge werden schließlich auch nicht besser, wenn man statt von Gott und seinem Willen vom `christlichen Wirklichkeitsverständnis´ oder vom `christlichen Menschenbild´ spricht und hieraus die Orientierung für christliches Handeln abzuleiten sucht. Denn auch damit wird keine Präsenzorientierung vermittelt. Wer dem Hungrigen deshalb zu essen gibt, weil nach christlichem Verständnis im Hungrigen Christus selbst geistlich gegenwärtig ist (Matth. 25, 35), der tut dies aufgrund einer Aussage über diese Gegenwart, so als wäre diese eine Tatsache, aber nicht, weil er im Hungrigen dieser geistlichen Gegenwart gewahr ist. Was man gewöhnlich unter „christlicher Ethik“ versteht, das ist nach diesem Muster gestrickt: Man nimmt religiöse Aussagen, die sich als solche auf Wirklichkeitspräsenz beziehen, und fasst sie als Aussagen über Tatsachen auf, und aus diesen Tatsachen leitet man ab, wie christlich gehandelt werden soll. Die Aussage, dass die Welt Gottes Schöpfung ist, wird dann nicht auf die Präsenz des Schöpfers in der Präsenz der zeitlichen Dinge bezogen (vgl. Psalm 104), sondern als eine Tatsachenfeststellung genommen, die zum Beispiel als Begründung dafür herhalten muss, dass man die Umwelt schützen soll oder dass man Wölfe nicht jagen darf. Aus der vermeintlichen Tatsache, dass Christus im Bedürftigen gegenwärtig ist, wird ein universeller humanitärer

Imperativ im Blick auf die Notleidenden dieser Welt abgeleitet. Beispiele für diese Art des Denkens findet man zu Hauf in den öffentlichen ethischen Stellungnahmen der Kirchen. Tatsächlich wird damit die Religion nur *benutzt*, nämlich als Steinbruch für Argumente, mit denen sich die Kirchen in öffentlichen Debatten moralisch positionieren. Das alles liegt weitab von der präsenzorientierten, geistlichen Binnenperspektive religiösen Glaubens. So, wie die Kirchen sich heute öffentlich präsentieren, kann man beinahe den Eindruck haben, als ob ihnen diese Perspektive gänzlich abhandengekommen ist, ja, als ob sie nicht einmal mehr eine Ahnung hiervon haben.

Es gibt keine christliche Ethik: so lautet das Fazit dieser Überlegungen. Es gibt sie jedenfalls dann nicht, wenn von Ethik erwartet wird, dass sie dem menschlichen Leben und Handeln Orientierung vermittelt. Wo immer eine religiöse Wirklichkeitsauffassung leitend ist für das Verständnis menschlichen Lebens und Handelns, da kann nur diese Wirklichkeitsauffassung dem Leben und Handeln Orientierung geben, nicht aber eine wie immer geartete Ethik. So kann auch für das christliche Leben und Handeln nur der christliche Glaube Orientierung geben, nicht aber eine christliche Ethik. Denn Ethik beruht, wie gesagt, auf der Neutralisierung von Wirklichkeitspräsenz, welche andererseits für die religiöse Wirklichkeitsauffassung konstitutiv ist. Wo aufgrund von Ethik gehandelt wird, da wird nicht religiös oder christlich gehandelt; denn da ist keine religiöse Orientierung leitend.

Man kann diese Überlegungen umgekehrt auch als ein Plädoyer verstehen für eine rein profane Ethik. Man sollte Ethik nicht mit Religion befrachten. Sieht man sich die ethischen Stellungnahmen der Kirchen daraufhin an, dann ist es ohnehin so, dass religiöse Aussagen darin nur als entbehrliches Anhängsel vorkommen zu Überlegungen, die in ihrer Substanz mit rein vernünftigen Argumenten vorgetragen werden. Sie können auch nur in dieser Weise vorkommen, da die der Religion eigene Präsenzorientierung in einer präsenzneutralen ethischen Stellungnahme keinen Platz hat. So bleibt in diesen Stellungnahmen die Bezugnahme auf vermeintliche religiöse Tatsachen wie die Gottebenbildlichkeit des Menschen völlig kraftlos. Dergleichen wirkt wie eine Pflichtübung, der man sich unterzieht, weil es sich nun einmal um kirchliche Stellungnahmen handelt.

Was folgt aus alledem? Sollte etwa dies die Schlussfolgerung sein, dass, wer religiös ist, keine Ethik hat, und dass, wer Ethik hat, keine Religion hat? Wenn es sich mit Religion und Ethik so verhält wie in den vorstehenden Überlegungen beschrieben, dann liegt die Schlussfolgerung

eigentlich auf der Hand. Beidemale geht es um Präsenzzräume, einerseits um die Präsenzzräume des Heiligen, in die hinein religiöse Praxis vermittelt und von denen her die zeitliche Welt in ihrer beglückenden, bedrängenden, abgründigen usw. Präsenz in den Blick genommen und thematisiert wird – das evangelische Kirchengesangbuch liefert hierfür reichlich Anschauungsmaterial –, andererseits die Präsenzzräume menschlicher Intersubjektivität, von denen aus die Welt in ihrer Faktizität ins Auge gefasst wird. Warum soll ein und derselbe Mensch nicht an beiden Arten von Präsenzzräumen teilhaben können? Warum soll ein kirchliches Gremium, das zur Beratung einer ethischen Stellungnahme zusammentritt, die Sitzung nicht mit einer Andacht beginnen, in der um den Beistand von Gottes Geist gebetet wird, und anschließend mit den Mitteln profaner Vernunft die Stellungnahme erarbeiten? Und warum sollen die Mitglieder dieses Gremiums das, was sie hier tun, nicht religiös als ihren „Dienst“ verstehen können?

Die Idee, dass es so etwas wie christliche Ethik geben muss, oder grundsätzlicher: dass es eine Synthese zwischen Aufklärung und Religion geben muss, beruht auf einer ontologischen Unterstellung, die man als `ontologischen Monismus´ bezeichnen kann. Alle Aufklärung beruht auf diesem ontologischen Monismus, der gegen die mythischen und religiösen Weltbilder in Stellung gebracht wird. Danach ist allein die Perspektive exklusiv menschlicher Intersubjektivität, wie sie in der diskursiven Verständigung über die Dinge eingenommen wird, maßgebend dafür, was als Wirklichkeit in Betracht kommt. Unter dieser Bedingung kann Religion nur überleben, wenn auch Gott in dieser Perspektive gedacht und mit der zeitlichen Welt zusammengedacht werden. Dies ist die immense Synthetisierungsleistung der christlichen Theologie gewesen, und um diese Synthese geht es auch bei der Idee einer theologischen oder christlichen Ethik. Doch gibt es keinen Grund, an dieser Idee festzuhalten, wenn man den ontologischen Monismus fallen lässt aufgrund der Einsicht, dass das, was ein Mensch als Wirklichkeit vor Augen hat, bedingt ist durch die Präsenzzräume, in denen er sich aufhält. Die Präsenzzräume exklusiv menschlicher Intersubjektivität sind andere als die Präsenzzräume des Heiligen, und beide Arten von Präsenzzräumen können problemlos nebeneinander bestehen und nicht gegeneinander ausgespielt werden. (So gesehen ist die radikale Religionskritik im Namen der Vernunft selbst dem ontologischen Monismus verhaftet.)

Allerdings kann es Wechselwirkungen zwischen den Perspektiven unterschiedlicher Präsenzzräume geben. Der religiöse Blick auf den Bedürftigen, wie er in der Fürbitte geschärft wird, hat Auswirkungen darauf, was ein Christ in der ethischen Verständigung über soziale

Fragen für wichtig erachtet und mit Gründen zu vertreten sucht. Das rechtfertigt es zwar nicht, von christlicher Ethik zu sprechen, aber doch davon zu sprechen, dass der christliche Glaube Auswirkungen auf das ethische Denken haben kann und dass ethische Überlegungen christlich inspiriert sein können. Es handelt sich dann um ein rein profanes Denken, das auf keinerlei religiöse Gründe rekurriert, aber das gewissermaßen den Geist der christlichen Sicht der Wirklichkeit weiterträgt, indem es mit jedermann zugänglichen Gründen für das eintritt, was nach dieser Sicht zu tun aufgegeben ist. Christlich inspirierte Ethik in diesem Sinne gibt es nur, wo es Menschen gibt, die als Christen zu leben suchen. Das unterscheidet eine solche Ethik von dem *gedanklichen Konzept* einer christlichen Ethik, das völlig unabhängig davon ist, ob jemand es sich zu eigen macht oder nicht. Letzteres spiegelt sich in der Verselbständigung der intellektuellen Diskurse wider, die über derartige Konzepte geführt werden. Wechselwirkungen gibt es natürlich auch in umgekehrter Richtung. So hat die medizinische Sicht von Krankheit Einfluss auch auf deren religiöse Wahrnehmung.⁵

Die Gründe, die in den vorstehenden Überlegungen gegen die Rede von einer christlichen oder theologischen Ethik vorgebracht worden sind, sprechen natürlich ganz ebenso gegen die Rede von einer biblischen, einer neutestamentlichen oder einer paulinischen Ethik. Wie die präsenzneutrale Perspektive der Ethik keine religiöse Orientierung vermittelt, so vermittelt die präsenzorientierte Perspektive der Religion keine ethische Orientierung. Es gibt natürlich Themen und Problemstellungen, die in beiden Perspektiven reflektiert werden, wie etwa den Umgang mit Armut und Not. Doch die religiöse Kommunikation über derartige Themen ist eine andere als die ethische, insofern sie, als religiöse, ihre Grundlage in der gemeinsamen Lokalisierung der Kommunizierenden im Zusammenhang der Wirklichkeit Gottes hat, von der her das, was thematisiert wird, in den Blick genommen wird, wohingegen die ethische Verständigung vom Standpunkt exklusiv menschlicher Intersubjektivität her erfolgt. Man findet bei Paulus keine Ethik; es sei denn, man fasst das Wort `Ethik` entgegen seinem ursprünglichen und eigentlichen Sinn so auf, dass es nicht eine bestimmte *Art der Reflexion* bezeichnet, sondern vielmehr für bestimmte, vermeintlich „ethische“ Themen wie Armut und Not steht, und nennt dann alles `Ethik` was sich mit diesen Themen befasst, ganz gleich, um was für eine Art von Reflexion es sich dabei handelt. Doch wird damit nicht nur die Grenze zwischen Ethik und Religion, sondern zum Beispiel auch die Grenze zwischen Ethik und Sozialwissenschaft verwischt.

⁵ Vgl. Anm. 2.

Ich komme damit zum Ende dieser Überlegungen. Gewöhnlich wird die theologische Ethik mit dem Argument kritisiert, dass sie nicht vernünftig ist. Dieses Argument nimmt sie mit ihrem Anspruch ernst, Ethik zu sein, und hält ihr vor, dass sie diesem Anspruch nicht genügt. Die theologische Apologetik versucht dann den Nachweis zu erbringen, dass die theologische Ethik genauso vernünftig ist wie die philosophische und dass daher die Kritik fehlgeht.⁶ In dieser Art von Kritik und Apologetik manifestiert sich die Tatsache, dass es die präsenzneutrale Perspektive der Ethik (und nicht die präsenzorientierte Perspektive der Religion) ist, innerhalb deren die theologische (christliche, evangelische, katholische) Ethik angesiedelt ist. Die vorstehende Kritik am Konzept einer christlichen (theologischen) Ethik ist umgekehrt gerichtet. Sie macht geltend, dass in einer solchen Ethik die religiöse Perspektive unterschlagen wird und dass daher eine solche Ethik, entgegen ihrem Anspruch, dem christlichen Leben und Handeln auch keine Orientierung bieten kann. Ganz im Gegenteil verleitet sie aufgrund dieses Anspruchs dazu, solche Orientierung in der präsenzneutralen Perspektive zu suchen, die sie als Ethik einnimmt, und so trägt sie ihren Teil dazu bei, das Verständnis von Religion und christlichem Glauben zu verdunkeln. In den Tagen, in denen ich dies schreibe, wird in den Medien (wieder einmal) über den dramatischen Mitgliederschwund berichtet, den die Kirchen zu verzeichnen haben. Gleichzeitig sind die Kirchen in der gesellschaftlichen und politischen Öffentlichkeit vor allem mit Positionierungen zu ethischen bzw. moralischen Fragen präsent, als Instanzen, die über eine besondere Ethik verfügen, nämlich die christliche, und die so einen Beitrag zur ethischen Orientierung der Gesellschaft leisten.

⁶ Sie hierzu den Artikel „Ethik V. Als theologische Disziplin“ in: RGG 4. Aufl. Bd. 2, 1611-1624.