

Johannes Fischer

**Zehnte Vorlesung: Christliche Ethik Teil II;
Gottes Gebot und menschliche Freiheit; Exkurs zur katholischen Moraltheologie;
Christliche Ethik unter den Bedingungen der Säkularisierung; Zum exklusiven
Humanismus der heutigen evangelischen Ethik**

Einleitung: Glauben und Wissen

Gibt es eine christliche Ethik? Diese Frage stand am Anfang der letzten Vorlesung. Ethik ist entstanden als eine philosophische Disziplin, und zwar in bewusster Abgrenzung vom Götterglauben. Erinnert sei an das entsprechende Zitat aus der Nikomachischen Ethik des Aristoteles in der siebten Vorlesung über Tugenden. Heute gibt es in den theologischen Fakultäten deutscher Universitäten Lehrstühle, an denen theologische, christliche oder evangelische Ethik und katholische Moraltheologie gelehrt werden. Doch ist es umstritten, ob es dergleichen überhaupt gibt. Nicht wenige Philosophinnen und Philosophen sind der Meinung, dass es sich dabei nicht wirklich um Ethik handelt. Auch innerhalb der Theologie gibt es darüber Kontroversen. Ich werde heute auf eine Debatte zu sprechen kommen, die in der katholischen Theologie geführt wird über die Frage, ob die Moraltheologie nicht besser abgeschafft gehört, da sie unvereinbar ist mit der menschlichen Autonomie und Freiheit. In der Tat ist es erklärungsbedürftig, welchen Sinn eine christliche Ethik haben kann und soll. Vor dem Hintergrund der Überlegungen in den zurückliegenden Vorlesungen habe ich das Problem folgendermaßen formuliert: Ethisches Nachdenken vollzieht sich in der lebensweltübergreifenden Sprache des Urteils; das christliche Ethos ist eine lebensweltinterne Orientierung. Welchen Sinn soll es machen, sich lebensweltübergreifend über eine lebensweltinterne Orientierung zu verständigen?

Eine Minimalbedingung dafür, dass die Rede von einer christlichen Ethik Sinn macht, besteht darin, dass der christliche Glauben Implikationen für das Handeln hat. Nun bezieht alles Handeln seine Gründe aus der Lebenswelt im Sinne der Welt, wie sie erlebt wird. Daher hat der christliche Glauben nur dann Implikationen für das Handeln, wenn er Teilhabe an einer Lebenswelt ist. Ich habe sie ‚Lebenswelt des christlichen Glaubens‘ genannt und dieses Verständnis des Glaubens abgegrenzt von einem Verständnis, das den Glauben in die menschliche Subjektivität verlegt als innere Einstellung oder Überzeugung, als Gefühl oder als Deutung von Erfahrungen der Selbsttranszendenz (Hans Joas). Die Lebenswelt des christlichen

Glaubens ist als religiöse Lebenswelt dadurch charakterisiert, dass sich in ihr Zeitliches und Überzeitliches bzw. Ewiges verbinden.

Wenn alles Handeln seine Gründe aus der Lebenswelt bezieht, dann wirft dies die Frage auf, wie es dazu kommt, dass eine Situation so erlebt wird, dass sie zu einem Grund wird für ein bestimmtes Handeln. Für die Klärung dieser Frage habe ich in der letzten Vorlesung weit ausgeholt und bin der Frage nachgegangen, wie Menschen in die Lebenswelt hineinsozialisiert werden. Offensichtlich spielt dabei das verbale und nonverbale Verhalten der Bezugspersonen und des sozialen Umfelds eines Kindes oder Jugendlichen die entscheidende Rolle. Ich habe diesen Vorgang als ‚Einweisung in die Lebenswelt‘ bezeichnet. Um dies noch einmal an einem Beispiel zu verdeutlichen: Man stelle sich vor, ein Vater begleitet seine Tochter bei deren Einschulung auf dem Schulweg, um sie auf dessen Gefahren aufmerksam zu machen. Er zeigt ihr einen mit Zebrastreifen gekennzeichneten Fußgängerübergang, der nicht weit von einer unübersichtlichen Kurve liegt, hinter der jederzeit ein Auto hervorkommen kann. „Dieser Übergang ist gefährlich! Hier musst Du besonders aufpassen.“ Ersichtlich ist diese Äußerung nicht bloß eine Feststellung von etwas, das der Fall ist, nämlich dass der Übergang gefährlich ist. Ihr Sinn ist vielmehr, das Kind in Kenntnis zu setzen über das, was der Fall ist, und zwar so in Kenntnis zu setzen, dass sein Erleben hierdurch geprägt wird. Es erlebt den Fußgängerübergang ab jetzt als das, als was der Vater ihn beschrieben hat, nämlich als gefährvoll, und das gibt ihm Grund, besonders genau nach rechts und links zu schauen und auf Motorengeräusche zu achten. Das ist gemeint mit ‚Einweisung in die Lebenswelt‘. Durch sie wird das Erleben von Menschen geprägt, insbesondere das Erleben von konkreten Situationen, so dass diese zu einem Grund werden für ein entsprechendes Handeln und Verhalten.

Wenn der christliche Glauben Teilhabe an einer Lebenswelt ist, dann muss es auch in Bezug auf diese Lebenswelt etwas geben, durch das sie erschlossen ist bzw. das in sie einweist. In Kirche und Theologie ist diesbezüglich der Ausdruck ‚Wort Gottes‘ in Gebrauch. Wie ich in der letzten Vorlesung ausgeführt habe, ist das mit ihm Bezeichnete nicht mit der Bibel gleichzusetzen. Es geht vielmehr um eine bestimmte Art der Rezeption von biblischen Texten, eben als Einweisung in die Lebenswelt, das heißt so, dass das Erleben hierdurch geprägt wird. Bei dieser Art der Rezeption ist zum Beispiel an der Schöpfungserzählung in Gen 1 nicht wesentlich, ob sich das „tatsächlich“ so zugetragen hat und die Welt in sieben Tagen erschaffen wurde. Vielmehr leitet die Erzählung dazu an, die Welt, wie sie im Hier und Jetzt erlebt wird,

als Werk ihres Schöpfers zu erleben. Ich habe dieses Erleben in der letzten Vorlesung an seinen Artikulationen in Psalm 104 und in Paul Gerhards Lied „Geh aus mein Herz ...“ illustriert.

All die Debatten, die in der Moderne geführt werden über das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Naturwissenschaft oder über die Historizität der Auferstehung Jesu haben ihren Ursprung darin, dass man diesen religiösen, nämlich lebensweltbezogenen Sinn biblischer Texte nicht mehr versteht. Man versteht ihn nicht, weil durch den Exklusivanspruch für die Erkenntnis der urteilenden Vernunft die Lebenswelten aus dem Bereich des Erkennbaren verschwinden. Stattdessen gilt die Tatsachenwelt der urteilenden Vernunft als die Realität, wofür das wissenschaftliche Weltbild paradigmatisch ist. Gemäß dem Urteil der Vernunft kann die Welt nicht in sieben Tagen erschaffen worden sein, und es gibt keinerlei Hinweis darauf, dass überhaupt so etwas wie ein Schöpfer existiert. Ebenso unwahrscheinlich ist, dass ein Mensch, der tot war, wieder ins Leben zurückgekehrt ist. Um das glauben zu können, bräuchte es schon stärkere Beweisgründe als die Auferstehungsberichte der Evangelien. Freilich: Was wäre gewonnen, wenn es gelänge, die Auferstehung Jesu als eine historische Tatsache aufzuweisen? Es würde sich um eine sinn- und wertneutrale Tatsache handeln, die sicherlich miraculös interessant ist, aber aufgrund ihrer Sinn- und Wertneutralität mit dem Leben nichts zu tun hätte. Mit dem Streben danach, alles im urteilenden Denken als Tatsache zu sichern, verhält es sich in gewissem Sinne wie in der Sage vom mythischen König Midas, der sich von Dionysos wünschte, dass alles, was er berührt, zu Gold wird. Der Wunsch wurde erfüllt, aber Midas wäre darüber fast verhungert. Dasselbe droht, wenn aller lebensweltliche Sinn abhanden kommt, weil für die urteilende Vernunft nur zählt, was Tatsache ist. Matth 28,29 und Matth 25,35ff zeigen etwas von dem religiösen Sinn von Auferstehungstexten, wenn sie als Einweisung in die Lebenswelt rezipiert werden. Es geht um die Gegenwart des *Christus praesens*, sei es bei den Seinen oder im Hungernden, Fremden, Kranken usw.

Der Vollständigkeit halber möchte ich die religiöse Rezeption biblischer Texte als Einweisung in die Lebenswelt abgrenzen von zwei anderen Formen der Rezeption, nämlich als Texte der erinnerten Geschichte und als historische Texte. Zu jeder Lebenswelt gehört eine erinnerte Geschichte in Gestalt der Lebenswelt(en) von gestern. Was die Evangelisten aufschrieben, war zu ihrer Zeit erinnerte Geschichte der christlichen Gemeinden, und teilweise wird es auch heute noch innerhalb der Kirchen als zu deren erinnelter Geschichte gehörig rezipiert. Der Anspruch, der mit Narrativen der erinnerten Geschichte erhoben wird, geht dahin, dass es so war, wie es

erzählt wird. In der Welt des Urteils steht der erinnerten Geschichte die Historie gegenüber.¹ Historische Urteile sind mit dem Anspruch verbunden, dass die Aussagen, die sie beinhalten, wahr sind. Auch die Historie kommt in der Form der Erzählung zur Darstellung. Doch unterliegt diese Erzählung der Kontrolle durch das historische Urteil, und sie ist daher genauso sinn- und wertneutral wie dieses. Das unterscheidet sie von den sinn- und werthaltigen Narrativen der erinnerten Geschichte. Ein und dieselbe historische Begebenheit kann sich in der erinnerten Geschichte von Menschen sehr unterschiedlich darstellen, insbesondere was die darin enthaltenen Sinnzusammenhänge und Wertungen betrifft. Ein Beispiel hierfür ist die Differenz zwischen dem israelischen und dem palästinensischen Narrativ im Hinblick auf das, was sich bei der Staatsgründung Israels 1948 zugetragen hat. Wie man sich hieran verdeutlichen kann, hat die historische Forschung eine kritische Aufgabe in Bezug auf die erinnerte Geschichte. War es denn so, wie es erzählt wird? Indem sie untersucht, wie das, was gewesen ist, angemessen zu beschreiben ist, kann sie die erinnerte Geschichte korrigieren.

Auch die Bibel ist in der Neuzeit zum Gegenstand der historischen Forschung geworden. Damit brechen all die Fragen auf, die dann im 19. und 20. Jahrhundert und bis heute die Theologie umtreiben. Denn für die historische Betrachtung ist es unwahrscheinlich, dass Jesus die Wunder getan hat, die von ihm erzählt werden, und dass er von den Toten auferstanden ist. Wie beim israelischen und palästinensischen Geschichtsnarrativ gebietet es auch hier die historische Redlichkeit, die von Menschen erinnerte Geschichte zu hinterfragen und herauszufinden, wie das Gewesene angemessen zu beschreiben ist (oder urteilsrealistisch ausgedrückt: was tatsächlich gewesen ist). Ebenso unwahrscheinlich ist, dass Gott der Autor der Bibel ist, wie dies mit der fragwürdigen Rede von der Bibel als Wort Gottes unterstellt wird. Ich erwähnte in der letzten Vorlesung Spinozas *Tractatus theologico politicus*, in dem Spinoza den Nachweis führt, dass die biblischen Texte wegen vieler Ungereimtheiten und unterschiedlicher Vorstellungswelten, die sich in ihnen finden, nicht von ein und demselben Autor verfasst sein können, was nur den Schluss zulässt, dass sie von verschiedenen Menschen verfasst worden sind.

Für das Verständnis des religiösen Sinnes biblischer Texte hängt so gut wie alles daran, dass ihre Rezeption als Einweisung in die Lebenswelt von der Rezeption als erinnerte Geschichte und der historischen Rezeption sorgfältig unterschieden wird. Bei ihrer religiösen Rezeption als

¹ Siehe hierzu Johannes Fischer, Historische Wahrheit und geschichtliche Wirklichkeit: Zur Kontroverse über Postkolonialismus und die Aufgabe der Geschichtswissenschaft, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 67. Jg. (2023), Heft 3, 171-184. <https://doi.org/10.14315/ze-2023-670305>

Wort Gottes werden sie nicht als Texte gelesen, die erzählen, wie es war. Der Blick ist vielmehr auf die Bedeutung des Erzählten für das Erleben im Hier und Jetzt gerichtet. Darum geht es bei der religiösen Meditation solcher Texte. Erst recht werden biblische Texte bei ihrer religiösen Rezeption nicht unter dem Gesichtspunkt gelesen, welche Urteile über die Wirklichkeit sich aus ihnen ableiten lassen. Ich habe in der letzten Vorlesung auf die Problematik des urteilspräformierten Umgangs mit biblischen Texten seitens der Theologie verwiesen. Mit der Überführung in Urteile hat sie den christlichen Glauben dem Missverständnis ausgesetzt, dass er in einem Fürwahrhalten von Urteilen über die Wirklichkeit besteht, und sie hat ihn dadurch angreifbar gemacht. Unterscheidet man in der beschriebenen Weise zwischen der religiösen Rezeption biblischer Texte und der Welt des Urteils, dann gibt es keinen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen gibt. Menschen, die als Christen zu leben versuchen, können Naturwissenschaftler oder Historiker oder Philosophen sein, ohne dass dies in Widerspruch steht zu ihrem Glauben. Denn der Glaube bezieht sich auf das Erleben der Welt und nicht auf die Sicherstellung der Welt im Urteil.

Gottes Gebot und menschliche Freiheit

Ich habe in der letzten Vorlesung ausgeführt, dass zur Lebenswelt des christlichen Glaubens ein Ethos gehört und dass dieses in Gottes Gebot besteht. Nun sagte ich zu Beginn der heutigen Vorlesung, dass alles Handeln seine Gründe aus der Lebenswelt bezieht. Ist das nicht ein Widerspruch? Wenn das christliche Ethos im Gottes Gebot besteht, bezieht das christliche Handeln dann nicht seine Gründe aus Gottes Gebot statt aus der Lebenswelt?

Ersichtlich ist das nicht der Fall, jedenfalls dann nicht, wenn Gottes Gebot als Einweisung in die Lebenswelt zu verstehen ist. Es prägt dann das Erleben von Situationen, indem es diese in ihrer Bedeutsamkeit für das Handeln erschließt. Paradigmatisch hierfür ist Jesu Auslegung des Gebots der Nächstenliebe durch die Samaritererzählung. Sie hat sich in der Geschichte der Christenheit dem Erleben von Situationen, in denen Menschen Not leiden, eingeprägt. In der direkten Konfrontation mit einer solchen Situation macht sich dies als innere Nötigung zu einem entsprechenden Handeln bemerkbar. Auf diese Weise kommt es dazu, dass die Situation zu einem *Grund* wird, ihr entsprechend zu handeln. Ich spreche im Blick auf die diesbezügliche Einsicht des Handelnden von *lebensweltlicher Einsicht*.

Für das Verständnis der christlichen Nächstenliebe ist es von entscheidender Bedeutung, zwischen Gottes Gebot und der lebensweltlichen Einsicht aufgrund von Gottes Gebot zu

unterscheiden. Der Grund für ein Handeln im Sinne der Nächstenliebe liegt nicht in Gottes Gebot, sondern in der lebensweltlichen Einsicht aufgrund von Gottes Gebot. Denn das Handeln der Nächstenliebe geschieht um des Nächsten willen und nicht um des Gebotes Gottes willen. Menschen in Not, mit denen uns unser Weg zusammenführt, sind Nächste insofern, als ihre Situation Grund gibt für ein entsprechendes Handeln. Wird Gottes Gebot als Einweisung in die Lebenswelt verstanden, dann ist das, was es gebietet, nicht *deshalb* zu befolgen, *weil* es geboten ist, sondern *um des willen* zu befolgen, *weshalb* es geboten ist, nämlich gemäß Luk 10,27 um des Nächsten willen. Auch das Tötungsverbot ist dann nicht deshalb zu befolgen, weil Gott es geboten hat, sondern um des willen, weshalb er es geboten hat, nämlich um der Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens willen.

Bei diesem Verständnis bezieht also auch das Handeln aufgrund von Gottes Gebot seine Gründe aus der Lebenswelt. Diese Einsicht ist von ausschlaggebender Bedeutung im Blick auf einen Einwand gegen eine christliche Ethik, der geltend macht, dass Gottes Gebot und eine hieran orientierte Ethik heteronomen Charakter haben und somit im Widerspruch stehen zur menschlichen Freiheit. Wenn man Gottes Gebot im soeben erläuterten Sinn versteht, dann trifft dies ersichtlich nicht zu. Im lebensweltlichen Umgang miteinander betrachten wir ein Handeln als frei, das der Handelnde hinreichend aus Gründen verständlich machen kann, so dass nicht, wie bei psychischen Störungen, hinter es zurück nach verhaltensbestimmenden Ursachen gefragt werden muss. Wer aufgrund des Gebots der Nächstenliebe handelt, der hat einen lebensweltlichen Grund, aus dem er sein Handeln hinreichend verständlich machen kann, nämlich die Situation dessen, dem sein Handeln gilt. Daher erachten wir sein Handeln als frei. Fragt man ihn aber weiter, warum er sich in seinem Handeln am Gebot der Nächstenliebe orientiert und nicht an etwas anderem, so kann er mit der Gegenfrage antworten, woher denn der Fragende die Gründe für sein Handeln bezieht. Orientiert er sich in der Lebenswelt, der er zugehört, weil er faktisch in sie hineinsozialisiert worden ist? Oder hat er sich für sie bewusst entschieden? Die Orientierung am Gebot der Nächstenliebe sei bei ihm selbst eine bewusste Entscheidung, da dieses ihm erschlossen hat, worauf es im menschlichen Leben und Zusammenleben ankommt.

Das führt noch einmal zu dem, was ich in der letzten Vorlesung zu Charles Taylor sagte. Das säkulare Zeitalter ist für Taylor dadurch charakterisiert, dass der Glaube die Selbstverständlichkeit verloren hat, mit der in früheren Jahrhunderten die Menschen in ihn hineinsozialisiert worden sind, und dass er zu einer Option neben anderen geworden ist.

Angesichts der säkularen Alternative muss man sich bewusst für ihn entscheiden. Wenn das zutrifft, dann impliziert dies, dass auch der Unglaube eine Option neben anderen ist. Natürlich kann man die Lebenswelt, in die man hineinsozialisiert worden ist, als alternativloses Schicksal betrachten und der Meinung sein, dass man nun einmal ein säkularer Mensch ist und dass die Dinge nun einmal die Bedeutsamkeit für das menschliche Leben und Handeln haben, die sie in der säkularen Lebenswelt haben. Und man kann folgerichtig auch das, was in dieser Lebenswelt als gut oder schlecht gilt, also das ihr inhärente Ethos, als alternativlos ansehen. In diesem Fall würde man für sich dieselbe Naivität in Anspruch nehmen, mit der die Menschen früherer Jahrhunderte Christen gewesen sind. Auf diese Naivität trifft man heute auf Seiten all derer, die die Säkularisierung als schicksalhaften, irreversiblen Prozess hinnehmen und denen daher die Weichenstellungen der Aufklärung als unhintergebar gelten. Nach Taylors Diagnose bedeutet demgegenüber Säkularisierung, dass das Verhältnis zur Lebenswelt reflexiv geworden ist. Wir können und müssen uns zu der Lebenswelt verhalten, in die wir hineinsozialisiert worden sind. Das gilt für religiös Gläubige wie für Ungläubige.

Dass Gottes Gebot und menschliche Freiheit in einem Gegensatz stehen und dass eine Gebotsethik auf Heteronomie hinausläuft, das kann nur plausibel erscheinen, wenn man ein Kantisches Verständnis von menschlicher Freiheit zugrunde legt. Kant kennt keine Lebenswelt, sondern nur die Tatsachenwelt des Urteilsrealismus, in der die Lebenswelt auf die sinn- und wertneutrale Empirie zusammenschrumpft. In dieser ist alles kausal bestimmt. Menschliche Freiheit muss daher als Unabhängigkeit von kausaler Bestimmung gedacht werden. Wie ist diese möglich? Für Kant liegt die Lösung im *Sollen*. Kommt doch ein solches in der gesamten Empirie nirgends vor. Frei handelt also, wer nicht aus empirischen Bestimmungsgründen des Willens, sondern aufgrund eines Sollensanspruchs, d.h. aus Pflicht handelt. Ein Handeln aus Mitgefühl (Luk 10,33) ist empirisch bestimmt und daher unfrei. Dasselbe gilt, wenn ich aufgrund einer Forderung handle, die ein anderer an mich stellt. Auch in diesem Fall handle ich aus einem empirischen Bestimmungsgrund in Gestalt dieser Forderung, aber nicht aus Pflicht. Aus Pflicht würde ich nur handeln, wenn es eine übergeordnete Pflicht gäbe, der Forderung des anderen Folge zu leisten, und wenn diese der Grund für mein Handeln wäre. Aber dann wäre nicht die Forderung des anderen der Grund für mein Handeln.

Genauso verhält es sich nach dieser Sicht mit Gottes Gebot und der menschlichen Freiheit. Wo Gottes Gebot der Grund des Handelns ist, da handelt ein Mensch unfrei. Frei handelt er nur, wenn er das, was er tut, deshalb tut, weil die Pflicht es gebietet. Das impliziert, dass es Gebote

der Pflicht gibt wie zum Beispiel das Gebot, einem Notleidenden zu helfen, aus denen das Handeln seine Gründe bezieht. Kant spricht diesbezüglich von „Gesetzen“ des Handelns. Sie sind nicht von einer anderen Instanz auferlegt, weil dies auf Heteronomie und Unfreiheit hinausläufe, sondern sie müssen selbst auferlegt sein. In diesem Sinn spricht Kant von Autonomie, d.h. von Selbstgesetzgebung. Für das Beispiel der Samaritererzählung bedeutet dies, dass das Handeln des Samariters nur dann als frei gelten kann, wenn sein Grund nicht die Situation dessen ist, der unter die Räuber gefallen ist, sondern die selbst auferlegte Gesetzesnorm, dass man Menschen in Not helfen soll. Es kann m.a.W. nur als frei gelten, wenn der Samariter das, was er tut, nicht um des Nächsten willen, sondern um dieser Gesetzesnorm willen, d.h. aus Pflicht tut. Doch würde man den Samariter selbst nach dem Grund dafür fragen, warum er jenem geholfen hat, den er auf seinem Weg fand, was würde er antworten? Sicherlich würde er keine Sollens- oder Gesetzesnorm anführen, sondern die Situation in Gestalt der Hilfsbedürftigkeit dessen, den er vorgefunden hat, als Grund nennen. Er handelt aus lebensweltlicher Einsicht. Nächstenliebe und Autonomie bzw. Freiheit im Kantischen Sinne schließen sich wechselseitig aus.

Exkurs: Zur katholischen Debatte über autonome Moral und über die Frage, welchen Sinn Moraltheologie noch macht

Ich möchte das Gesagte vertiefen mit einem Exkurs zu einer Debatte, die in der katholischen Theologie geführt wird. Ich beziehe mich dabei auf ein Buch des Freiburger Fundamentaltheologen Markus Striet mit dem Titel „Unausweichliche Autonomie. Christliche Moral in der Moderne?“². Für Striets kritische Erörterung der Moraltheologie ist der Kantische Autonomiegedanke die unhinterfragte Prämisse, und so kann er Gottes Gebot gar nicht anders einordnen als in die Alternative von Heteronomie und Autonomie. Da bei dieser Einordnung alles für die Autonomie spricht, ist er der Meinung, dass auch die Moraltheologie sich auf die Seite der Autonomie schlagen muss. Das freilich wirft die Frage auf, „wie ... sich die Disziplin der Moraltheologie von der Moralphilosophie“ noch unterscheidet, „wenn sie erst einmal in normativer Begründung ethischer Fragen auf autonom zu begründende normative Kriterien und die Möglichkeit von Moralität auf Freiheit, grundsätzlich auf eine Selbstgesetzgebung, sprich Autonomie umgestellt hat“³. Striet zitiert Kant mit dessen Feststellung: „Aber eine theologische Ethik (der reinen Vernunft) ist unmöglich, weil Gesetze, die nicht die Vernunft ursprünglich selbst gibt und deren Befolgung sie als praktisches Vermögen auch bewirkt, nicht moralisch

² Markus Striet, Unausweichliche Autonomie. Christliche Moral in der Moderne?, Freiburg im Breisgau 2025.

³ AaO. 41.

sein können.“⁴ Verzichtet andererseits die Moralthologie auf die normative Begründung ethischer Fragen und beschränkt sie ihre Aufgabe darauf, die autonome Moral in einen christlichen Kontext oder Sinnzusammenhang zu stellen, dann wirft dies die Frage auf, „was genau die Moralthologie noch von der Dogmatik ... unterscheidet, wenn sie darauf verzichtet, ein genuin theologisches normatives Wissen zu besitzen. Weil sie es nicht besitzen *kann*.“⁵

Striets Kritik richtet sich nicht nur gegen die Moralthologie, sondern vor allem gegen die Kirche, weil sie Heteronomie predigt und somit etwas verlangt, das der Verankerung der Moral im Autonomieprinzip widerspricht und deshalb auf Unmoral hinausläuft: „Wer blinden Gehorsam fordert, muss sich den Vorwurf gefallen lassen, zur Unmoral zu erziehen. Der gleiche Vorwurf ist an eine Kirche gerichtet, die meint, Heteronomie predigen zu müssen, und die verlangt, dass der Mensch sich einem ihm möglicherweise nicht einsichtigen Gebot Gottes zu unterwerfen habe, eben weil es das Gebot Gottes sei.“⁶ Für Striet ist die praktische Vernunft auf der Grundlage des Autonomieprinzips der Richter darüber, welche religiösen Überlieferungen und tradierten Formen kirchlicher Spiritualität noch Bedeutung für die Gegenwart beanspruchen dürfen und welche ausgeschlossen werden müssen. In diesem Sinne unterzieht er auch die Verkündigung Jesu einer Prüfung mit dem Ergebnis, dass dieser zwar das Autonomieprinzip nicht gekannt und sein Handeln „als Entsprechung des Willens Gottes interpretiert und gelebt hat“, dass sich aber „die Maximen, denen er sich subjektiv in seiner Verkündigung und seinem Handeln unterworfen hat, synchronisieren lassen mit dem Maximenhaushalt eines Menschen, der sich aus einer autonomen Willensbestimmung ergibt“⁷. Es gibt hiernach „in der materialen Ausformulierung keinen Unterschied zwischen einer jesuanischen, über Jahrhunderte zuvor schon in der Glaubensgeschichte Israels grundgelegten universalistischen Ethik und einer Ethik, wie sie sich aus einem autonomen Vernunftrecht entfaltet.“⁸

Hat Jesus sein Handeln an Maximen ausgerichtet? Oder hat er nicht vielmehr auf Grund der lebensweltlichen Situationen gehandelt, mit denen er konfrontiert war? Evident wird hier ein Kantisches Verständnis des Handelns auf Jesus zurückprojiziert. Hat Jesus eine universalistische Ethik vertreten? Das hat er schon deshalb nicht, weil er die Sprache des Urteils

⁴ AaO. 128.

⁵ AaO. 109.

⁶ AaO. 54.

⁷ AaO. 216.

⁸ AaO. 219.

nicht kannte, die für die Ethik konstitutiv ist. Was er gelehrt und mit seinem Handeln den Menschen vor Augen gestellt hat, war ein Ethos. In welchem Sinne kann man ein lebensweltinternes Ethos ‚universalistisch‘ nennen? Jedenfalls nicht in dem Sinne, dass Jesus für es universale Geltung beansprucht hätte. Von Geltung sprechen wir in Bezug auf Urteile, und diese Sprache war Jesus, wie gesagt, fremd.

Für einen katholischen Theologen ist die Radikalität, mit der Striet das Kantische Autonomieprinzip durchdekliniert, bemerkenswert. Sie ist verständlich vor dem Hintergrund dessen, wogegen sie sich richtet, nämlich gegen ein kirchliches Lehramt, das die menschliche Autonomie auf die Annahme des Sittengesetzes in Gestalt von Gottes Gebot reduziert. Striet zitiert die Enzyklika *Veritatis splendor* von Johannes Paul II., der zufolge das Sittengesetz von Gott kommt, weshalb „die richtige Autonomie der praktischen Vernunft“ darin bestehe, „dass der Mensch ein ihm eigenes, vom Schöpfer empfangenes Gesetz als Eigenbesitz in sich“ trägt. „Wahre sittliche Autonomie“ bestehe „nicht in Ablehnung, sondern Annahme des Sittengesetzes, des Gebotes Gottes“⁹. Was die Enzyklika mit Kant (und Striet) verbindet, ist die Auffassung, dass das moralische Handeln seine Gründe aus dem „Sittengesetz“ bezieht. Für die Enzyklika stammt dieses von Gott und ist dem Menschen als „Eigenbesitz“ eingestiftet, wobei allerdings das Lehramt für sich die Autorität in Anspruch nimmt, darüber zu befinden, was dem Sittengesetz gemäß ist und was nicht. Das hat zur Folge, dass nicht die eigene lebensweltliche Einsicht der Gläubigen zählt im Hinblick darauf, wie Dinge zu bewerten sind und was zu tun ist, sondern stattdessen seitens des Lehramts eine Moral statuiert und verteidigt wird, die mit dieser Einsicht in vielen Fällen nicht mehr vermittelbar ist. Hieran vor allem entzündet sich die Kritik, allerdings bei Striet so, dass nicht das Recht der lebensweltlichen Einsicht der Gläubigen verteidigt wird, sondern stattdessen die kantische Selbstgesetzgebung der Vernunft aufgeboten wird. Das Ganze ist exemplarisch für eine kirchliche bzw. theologische Kontroverse, bei der es nicht eigentlich um den christlichen Glauben und dessen ethische Implikationen geht, sondern bei der der Blick beider Parteien präformiert ist durch philosophische Vorentscheidungen, auf der einen Seite zugunsten naturrechtlicher Argumentationsmuster, auf der anderen Seite zugunsten der Kantischen praktischen Philosophie.

Von dieser Debatte fällt Licht auf die Situation der heutigen Theologie, und nicht nur der katholischen. Ich habe den christlichen Glauben als Teilhabe an einer Lebenswelt charakterisiert und das, was ‚Wort Gottes‘ genannt wird, als Einweisung in die Lebenswelt.

⁹ AaO. 9f.

Wenn Gott als die Instanz, die in die Lebenswelt einweist, verblasst und an seine Stelle die Welt des Menschen tritt, dann ist dies das Ende des christlichen Glaubens und somit auch einer Theologie, die sich bei ihrem Gott-Denken den Glauben vorgegeben sein lässt. Gott wandert dann als *Gottesgedanke* in die Philosophie aus. Damit erlangt die Frage zentrale Bedeutung, ob das, was mit diesem Gedanken gedacht wird, überhaupt existiert, eine Frage, die für die Theologie nicht existenzbedrohend war, solange sie die Gewissheit des Glaubens voraussetzen konnte. Auch Striet misst bei seinen wissenschaftstheoretischen Überlegungen dieser Frage einen zentralen Stellenwert zu, und da die Frage nicht beantwortet werden kann, erklärt er die Theologie zu einer „Vermutungswissenschaft“¹⁰. Striet schreibt, wohlgermerkt, als Fundamentaltheologe, argumentiert aber rein philosophisch. Die Philosophie, die er vertritt, liegt insofern ganz auf der Linie der Theologie, die er kritisiert, als auch er der Meinung ist, dass Gott ein möglicher Gegenstand von Wirklichkeitsurteilen ist. Bei der Frage, ob Gott existiert, geht es ja um ein solches Urteil.

Natürlich kann man sagen, dass die Theologie in gewisser Weise immer schon Philosophie gewesen ist, die sich in der Sprache des Urteils vollzogen hat. Was sie als Theologie charakterisierte, war, dass sie das, was für den Glauben Wort Gottes ist, in Urteile über Gott, Mensch und Welt überführt und in dieser Form zum Gegenstand ihres Nachdenkens gemacht hat. Ich würde nicht zögern, auch das Denken, das ich Ihnen in dieser Vorlesung vortrage, als philosophisch zu bezeichnen. Auch ich bediene mich der Sprache des Urteils. Der Unterschied zu Striet ist, dass ich keine Urteile über Gott fälle. Gegenstand meiner Urteile ist der christliche Glaube, den ich, wie gesagt, als Teilhabe an einer Lebenswelt zu verstehen suche, und von Gott spreche ich als einer Instanz innerhalb dieser Lebenswelt, die als solche anders zur Sprache kommt als in der Form des Urteils, nämlich in der Anrufung, der Erzählung usw. Ich respektiere damit, dass Gott nur im Glauben erfasst werden kann, d.h. in der Teilhabe an der Lebenswelt, in der er gegenwärtig ist, und nicht im philosophischen Denken. Obwohl ich mein Denken als philosophisch bezeichnen würde, nehme ich dennoch für mich in Anspruch, als Theologe zu sprechen. Dies deshalb, weil es mir darum geht, den Glauben als eine mögliche Option verständlich zu machen. Das unterscheidet den Standpunkt, den ich einnehme, vom desengagierten Standpunkt der Religionswissenschaft oder der Religionsphilosophie.

In seiner Schrift „Was ist Aufklärung?“ hat Kant ‚Aufklärung‘ folgendermaßen definiert: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit.

¹⁰ AaO. 8.

Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne die Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

Kantianer berufen sich gerne auf diesen Wahlspruch, und zwar in der Regel mit kritischer Stoßrichtung gegen andere. Doch befolgen sie ihn auch selbst?¹¹ Oder bedienen sie sich ihres Verstandes im Wesentlichen unter der Anleitung eines anderen, nämlich von Kant, und lassen sie diesen anstelle ihres eigenen Verstandes für sich denken? Selbstdenken impliziert radikale Kritik an jeder Autorität in Fragen des Denkens. Gilt das auch im Blick auf die Autorität von Kant? Diese Fragen möchte man gerne an Striet richten. Das betrifft auch die Gewährsleute, auf die er sich beruft. In dem Kapitel über „Genealogisches zur säkularen Moderne“ bezieht er sich auf Kant, Habermas, Schnädelbach und Forst. Charles Taylor taucht bei ihm nicht auf.

Christliche Ethik unter den Bedingungen der Säkularisierung

Gottes Gebot ist Einweisung in die Lebenswelt. Es leitet zu einem Handeln aus lebensweltlicher Einsicht an, und zwar einer Einsicht, die sich auf die Situation und die Belange des Nächsten bezieht. Es will nicht deshalb befolgt werden, weil es geboten ist, sondern um dessen willen befolgt werden, weshalb es geboten ist. So lassen sich die bisherigen Überlegungen zum christlichen Ethos zusammenfassen. Dies unterscheidet das christliche Ethos von einer autonomen Moral. Diese ist nicht auf den Anderen, sondern ganz auf den Handelnden zentriert, insofern es darum geht, durch Selbstgesetzgebung Freiheit zu verwirklichen. Das Problem dabei ist, dass Gesetze oder Regeln nicht aus sich selbst heraus sinnvoll sind. Auch der Verallgemeinerungstest des Kategorischen Imperativs verleiht einer Handlungsmaxime noch keinen Sinn. Der Sinn von Maximen und Gesetzen erschließt sich vielmehr nur vor dem Hintergrund einer Lebenswelt. Das selbst gegebene Gesetz, Menschen in Not zu helfen, wird als sinnvoll erkannt aufgrund der lebensweltlichen Einsicht, dass einem Menschen in Not geholfen werden sollte. Wer also sein Handeln nicht an sinnlose Gesetze binden will, für die einzig der Verallgemeinerungstest des Kategorischen Imperativs spricht, sondern mit seinem Handeln einen Sinn verbinden will, der muss auf die Lebenswelt rekurren. Dann aber stellt sich die Frage, warum er den Grund für sein Handeln nicht gleich aus der Lebenswelt bezieht.

¹¹ Johannes Fischer, Über die Abgründe eines intellektuellen Idealismus. Kritische Anmerkungen zu Omri Boehms Buch „Radikaler Universalismus“, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2024/12/Omri-Boehm-Radikaler-Universalismus.pdf>

Wie wir sahen, sind Kantianer hieran gehindert durch ihren Glauben an die Kantische Auffassung von Autonomie und Freiheit.

Das Verständnis des Sinnes von Gottes Gebot war in der Geschichte der Kirchen Gegenstand tiefgreifender Auseinandersetzungen. Sein Verständnis als ein Gebot, das um seiner selbst willen befolgt werden will und von dessen Befolgung das Heil des Menschen abhängt, stand im Zentrum der Auseinandersetzungen um die paulinische Rechtfertigungslehre. Die Instrumentalisierung dieses Verständnisses durch die Kirche mit dem Ziel, die Menschen in Angst um ihr Seelenheil und somit in Abhängigkeit von den kirchlichen Gnadenmitteln zu halten, führte in der Reformation zur Kirchenspaltung. Durch die reformatorische Lehre, dass kein Werk den Menschen vor Gott gerecht machen kann, sondern dass Gerechtigkeit vor Gott durch den Glauben an die Erlösung durch Christus zuteil wird, wurde Gottes Gebot von soteriologischen Zwecken entlastet und frei für ein Verständnis, dem zufolge es statt um seiner selbst willen um Gottes und des Nächsten willen befolgt werden will. Der Zusatz ‚um Gottes willen‘ bezieht sich auf das Doppelgebot der Liebe. Was über das Gebot der Nächstenliebe ausgeführt wurde, nämlich dass ein Handeln und Verhalten, das das Gebot um seiner selbst willen befolgt statt um des Nächsten willen, keine Liebe zum Nächsten ist, das gilt analog für das Gebot der Gottesliebe.

Nach diesen Klärungen zum Verständnis des christlichen Ethos wende ich mich nun der christlichen Ethik zu. Offen ist bisher immer noch die Frage, ob es eine solche Ethik überhaupt gibt. Doch wissen wir jetzt immerhin so viel, dass eine solche Ethik, falls es sie gibt, ihr Spezifisches darin hat, dass sie sich an die lebensweltliche Einsicht von Christinnen und Christen wendet. Einer Antwort harrt noch die Frage, warum es dazu die Sprache des Urteils braucht, die für die Ethik konstitutiv ist. Können Christinnen und Christen sich nicht einfach in der Sprache ihrer Lebenswelt und ihres Ethos miteinander verständigen? So viel steht jedenfalls aufgrund der bisherigen Überlegungen fest, dass die Theologie der Vergangenheit, die den christlichen Glauben in theologische Urteile über Gott, Mensch und Welt überführte, heute keine Option mehr sein kann. Das gilt mithin auch für eine theologische Ethik von dieser Art. Der Grund hierfür ist nicht nur die Metaphysikkritik der Aufklärung, sondern vor allem die Erkenntnis, dass diese Art von Theologie auf einem Missverständnis des christlichen Glaubens beruht. Dieser besteht in der Teilhabe an einer Lebenswelt und nicht in einem Glauben an die Tatsachenwelt des Urteilsrealismus.

Ersichtlich verständigen sich heutige Christinnen und Christen in Fragen des Handelns und Verhaltens in der Sprache des Urteils. Ein Beispiel ist die Debatte darüber, ob die Befürwortung der neuen Sicherheitspolitik in Gestalt der Aufrüstung der Bundeswehr und einer möglichen Wiedereinführung der Wehrpflicht mit Jesu Gebot des Gewaltverzichts vereinbar ist. Da geht es um ein Urteil, das die einen mit Ja und die anderen mit Nein beantworten. Dass Christinnen und Christen sich in einer solchen Frage in der Sprache des Urteils verständigen, hat seinen Grund darin, dass sie unter heutigen Bedingungen nicht mehr nur und ausschließlich in der Lebenswelt ihres Glaubens leben. Vielmehr leben sie in einer pluralistischen Gesellschaft mit Menschen zusammen, die ganz unterschiedliche lebensweltliche Hintergründe mitbringen. Wie ich in der ersten Vorlesung ausgeführt habe, kann ein solches Zusammenleben mit Andersglaubenden und -denkenden nur funktionieren, wenn es eine lebensweltübergreifende Verständigung gibt auf eine Beschreibung der Welt, auf die man sich gemeinsam beziehen kann, und zwar jeder von seiner Lebenswelt aus. Eben dies wird ermöglicht durch die Sprache des Urteils. Die Welt, auf deren Beschreibung man sich verständigt, ist eine säkulare Welt. Denn Gegenstand einer gemeinsamen lebensweltübergreifenden Beschreibung kann nur sein, was von allen in ihrer jeweiligen Lebenswelt vorgefunden wird. Nur dann können sie die Wahrheit oder Falschheit entsprechender (beschreibender) Urteile an ihrer Lebenswelt überprüfen.

Für ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben bedarf es insbesondere der Verständigung auf eine geteilte Beschreibung von menschlichem Handeln und Verhalten als gut/schlecht und richtig/falsch, also auf eine gemeinsame Moral. Über die diesbezügliche Verständigung konstituiert sich eine Gesellschaft als *moral community*. Dies erfordert, dass alle ihre Mitglieder das lebensweltinterne Ethos, an dem sie partizipieren, in den binären Code der Moral übersetzen. Wie ich in der dritten Vorlesung ausgeführt habe, ist dieser gewissermaßen die gemeinsame Währung, in der sich Menschen mit unterschiedlichem lebensweltlichem Hintergrund über die Beschreibung von menschlichem Handeln und Verhalten austauschen und verständigen können. Ich habe dies am Beispiel der Samaritererzählung und deren Rahmenerzählung, dem Gespräch zwischen Jesus und dem Pharisäer, verdeutlicht. Nirgendwo wird hier das Verhalten des Samariters als gut bewertet. Es geht bei dieser Erzählung nicht um eine Verständigung über gutes oder schlechtes Verhalten. Es geht vielmehr darum zu veranschaulichen, was Gottes Gebot vom Menschen verlangt, nämlich dem leidenden, in Not geratenen, auf Hilfe angewiesenen Mitmenschen Nächster zu sein. In der lebensweltübergreifenden moralischen Verständigung wird Christen abverlangt, ihr Ethos in den binären Code der Moral zu übersetzen. Die Samaritererzählung mit dem Kontrast zwischen

dem Verhalten des Samariters einerseits und dem Verhalten von Priester und Levit andererseits ist auf diese Weise für Christen paradigmatisch geworden für moralisch gutes und moralisch schlechtes Verhalten. Diese Umcodierung kann sich bis in das Erleben auswirken. Ein Verhalten wie dasjenige des Samariters wird dann als gut erlebt. Im Englischen spricht man vom *Good Samaritan*.

Heutige Christinnen und Christen haben also nicht nur an der Lebenswelt ihres Glaubens und deren Ethos teil, sondern sie haben auch an einer säkularen Welt teil, die ihnen mit Andersglaubenden und -denkenden gemeinsam ist. Diese Welt hat ihre eigenen Normativitäten in Gestalt einer säkularen Moral und in Gestalt von Rechten, die der sozialen Welt inhärent sind, wie ich in der vierten Vorlesung ausgeführt habe. Hinzu kommt, dass das gesellschaftliche Zusammenleben politisch verfasst ist und dass demokratische politische Gemeinwesen ihren Bürgerinnen und Bürgern politische Vernunft abverlangen. Davon war in der achten Vorlesung die Rede. All dies unterscheidet die heutige Zeit von derjenigen Luthers, in der Christinnen und Christen gewissermaßen unter sich waren und es keine säkulare Welt, Moral, Auffassung von Rechten (Menschenwürde) und politische Vernunft gegeben hat. Natürlich können auch heute Christen versuchen, exklusiv ihr Ethos zu leben. Dazu müssten sie sich der Verständigung mit Andersglaubenden und -denkenden auf eine gemeinsame Welt und normative Ordnung des Zusammenlebens konsequent verweigern. Möglich ist das. Die Orthodoxen in Israel sind ein Beispiel. Doch wie man gerade dort sehen kann, wirft dies für das gesellschaftliche Zusammenleben mit Andersglaubenden und -denkenden gravierende Probleme auf. Würden alle sich in dieser Weise verhalten, dann wäre das gleichbedeutend mit dem Zerfall einer Gesellschaft. Konflikte sind damit vorprogrammiert, wie die illegale Landnahme seitens der Orthodoxen im Westjordanland zeigt, die ganz auf der Linie ihres religiösen Ethos liegt.

Wie gesagt können auch Christen sich in dieser Weise in der Lebenswelt ihres Glaubens abschotten. Doch in Anbetracht der Konsequenzen, die ein solches Verhalten für die Gesellschaft insgesamt hat, ist es ihr eigenes Ethos, nämlich das Gebot der Nächstenliebe, aus dem die Frage erwächst, ob es nicht gerade die Verständigung mit Andersglaubenden und -denkenden auf eine gemeinsame Welt und Moral sowie auf für alle geltende Rechte ist, die auf der Linie dieses Ethos liegt, nämlich um ein friedliches und gedeihliches gesellschaftliches Zusammenleben zu ermöglichen. Diese Frage verlangt ihnen ab, Distanz zu nehmen von ihrem lebensweltinternen Ethos und sich reflexiv zu diesem zu verhalten, was durch die Sprache des Urteils ermöglicht wird. Fällt die Entscheidung zugunsten der lebensweltübergreifenden

Verständigung aus, dann wird ihnen abverlangt, zwischen Wahrheit und Geltung zu unterscheiden. Moralische Urteile, die vor dem Hintergrund ihres eigenen Ethos als wahr erkannt werden, müssen deshalb nicht auch schon für andere gelten in dem Sinne, dass auch sie diese als wahr anerkennen müssen, da andere vor dem Hintergrund ihrer Lebenswelt urteilen. Das macht die gesellschaftliche Verständigung auf eine gemeinsame Moral schwierig, und es gibt nicht wenige moralische Probleme, bei denen eine Verständigung auf gemeinsame moralische Beurteilungen nicht möglich ist. Der Schwangerschaftsabbruch ist hierfür exemplarisch. In einem solchen Fall bleibt die Möglichkeit, auf der Ebene der rechtlichen Regelung nach Kompromissen zu suchen, mit denen nach Möglichkeit alle vor dem Hintergrund ihrer Lebenswelt einigermaßen leben können.

Gerade eine christliche Ethik muss auf der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Geltung insistieren, weil sie Bedingung dafür ist, dass Menschen aus eigener lebensweltlicher Einsicht handeln können und niemandem eine „Wahrheit“ aufgenötigt wird, die seiner lebensweltlichen Einsicht widerspricht. Was Christen für sich selbst in Anspruch nehmen, das müssen sie auch für andere einfordern. Eine Ethik, die zu wissen glaubt, was für alle Menschen gültig ist, und die sich mit diesem Anspruch über die lebensweltliche Einsicht von Menschen hinwegsetzt, ist nach dem Gesagten unvereinbar mit der Freiheit, zu der das christlichen Ethos anleitet, nämlich der eigenen lebensweltlichen Einsicht folgen zu können.

Es gibt also christliche Ethik, weil heutige Christinnen und Christen in der Regel nicht nur an der Lebenswelt ihres Glaubens teilhaben, sondern auch an einer säkularen Welt, in der sie mit Andersglaubenden und -denkenden zusammenleben. Dadurch werden sie mit ethischen Fragen konfrontiert, die ihren Ursprung in der säkularen Welt haben. Dies nötigt sie dazu, ihre durch ihr Ethos angeleitete lebensweltliche Einsicht daraufhin zu befragen, wie sie als Christinnen und Christen zu diesen Fragen Stellung nehmen sollen. Das Resultat dieses Befragungsprozesses hat die sprachliche Form des Urteils. Mit ihm wird die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit möglicher Antworten mit dem christlichen Ethos konstatiert.

Dieser Reflexionsprozess kann erhebliche Auswirkungen auf das Verständnis des christlichen Ethos selbst haben. Nötigt er doch dazu, im Lichte der Anfragen und Denkanstöße aus der säkularen Welt stets aufs Neue über dieses nachzudenken. So spielte beim Wandel der kirchlichen Einstellung zur Homosexualität die gesellschaftliche Veränderung der Sexualmoral seit den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts eine wesentliche Rolle. Sie nötigte dazu, sich

innerkirchlich über die Einstellung zur Homosexualität zu verständigen. Den Ausschlag gab auch hier die lebensweltliche Einsicht. Eine nicht unwesentliche Rolle spielte dabei das 1959 erschienene Buch „Sinnerfülltes Anders-Sein. Seelsorgerliche Gespräche mit Homophilen“ des Baseler Arztes Theodor Bovet. Dieses machte öffentlich, was die Verurteilung und Verfolgung der Homosexualität für die betroffenen Menschen bedeutet und welche Schicksale sie zur Folge hat. Es ist ein Buch, das sich, indem es Beispiele vor Augen stellt, an die lebensweltliche Einsicht wendet, und es ist innerhalb der Kirche vor dem Hintergrund des Liebesgebots auf entsprechende Resonanz gestoßen. Es hat wesentlich dazu beigetragen, dass in der innerkirchlichen Diskussion vom Liebesgebot der entscheidende Denkanstoß ausging, der zu einer Änderung der kirchlichen Haltung zur Homosexualität führte. Das hat allerdings lange gedauert. Noch 1996 erschien eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Titel „Mit Spannungen leben“¹², in der direkt aus biblischen Textstellen das Urteil abgeleitet wird, dass homosexuelle Praxis Sünde ist. Sie ist ein instruktives Beispiel für jene Art von Theologie der Vergangenheit, die selektiv-urteilspräformiert mit biblischen Texten umgeht, statt das christliche Ethos von seinem Zentrum, dem Liebesgebot her, für die lebensweltliche Einsicht von Christinnen und Christen fruchtbar zu machen. Ich habe mich in der heutigen Vorlesung kritisch zum katholischen Lehramt geäußert. Es hat Ähnliches auch in der evangelischen Theologie gegeben, nur dass man hier nicht naturrechtlich argumentiert, sondern die Urteile direkt aus der Bibel ableitet in der Meinung, dass sie, die Bibel, Wort Gottes ist.

Wie man sich an diesem Beispiel verdeutlichen kann, dient die Verständigung, zu der eine christliche Ethik anleiten sollte, einerseits der innerkirchlichen Selbstvergewisserung in Bezug auf das christliche Ethos, nämlich in diesem Fall im Hinblick darauf, welche Einstellung zur Homosexualität im Sinne dieses Ethos ist, wenn man dieses nicht nur auf fünf Bibelstellen reduziert, sondern es vom Liebesgebot als seinem Zentrum her erfasst. Und sie dient andererseits der innerkirchlichen Selbstvergewisserung im Hinblick darauf, wofür Christinnen und Christen in der säkularen Welt und Öffentlichkeit einstehen sollten, in diesem Fall im Hinblick auf die Sexualmoral und die für alle verbindlichen rechtlichen Regelungen bzw. Gesetze.

¹² Kirchenamt der EKD, Mit Spannungen leben, https://www.ekd.de/spannungen_1996_homo.html Vgl. hierzu Johannes Fischer, Homosexualität und Kirche – eine unendliche Geschichte. Zu einem Lehrstück über den Sinn ethischer Debatten, in: ders., Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung, Stuttgart 1998, 95-105.

Ein anderes Beispiel für die Notwendigkeit solch innerkirchlicher Verständigung sind die Menschenrechte. Einerseits geht es darum, die Affinität zwischen christlichem Ethos in Gestalt des Gebots der Nächstenliebe und dem säkularen Ethos der Menschenwürde und der Menschenrechte zu klären und bewusst zu machen.¹³ Das ist nicht zu verwechseln mit einer theologischen Begründung des einen durch das andere auf der Linie des theologischen Denkens der Vergangenheit. Eine solche ist schon deshalb nicht möglich, weil es sich beim Ethos der Menschenwürde und der Menschenrechte um ein säkulares Ethos handelt. Wie in der vierten Vorlesung ausgeführt wurde, kann dieses gar nicht begründet, sondern nur verstehend aufgewiesen werden als etwas, das der sozialen Welt inhärent ist. Statt um eine Begründung geht es um eine – zum Beispiel an Fällen von Menschenrechtsverletzungen gewonnene – lebensweltliche Einsicht vor dem Hintergrund des Liebesgebots, die die Bedeutung von Menschenrechten erkennen lässt, insofern diese das, worauf ein Handeln aus Gründen der Liebe gerichtet ist, als ein einklagbares Recht von Menschen statuieren. Andererseits geht es bei dieser Verständigung um die innerkirchliche Selbstvergewisserung im Hinblick darauf, wofür Christinnen und Christen in der säkularen Welt der Gegenwart einzustehen haben.

Ein letztes Beispiel betrifft das Verhältnis von Christinnen und Christen zu dem politischen Gemeinwesen, in dem sie leben. Auch hier ist es das Gebot der Nächstenliebe, aus dem die lebensweltliche Einsicht resultiert, dass Christen politische Verantwortung übernehmen sollten. Denn von nichts hängt das Wohl des Nächsten so sehr ab wie von einem geordneten politischen Gemeinwesen, in dem die Menschen in Frieden und Freiheit miteinander leben können. Das bedeutet, dass das Gebot der Nächstenliebe dazu anhält, sich in Belangen, die das politische Gemeinwesen betreffen, von politischer Vernunft leiten zu lassen. Dies kann immer wieder vor ernste Herausforderungen stellen im Hinblick darauf, wie sich Entscheidungen, die sich der politischen Vernunft aufdrängen, zu bestimmten Geboten des christlichen Ethos verhalten. Allem voran betrifft dies im Bereich der Sicherheitspolitik die Androhung und Ausübung militärischer Gewalt. Wie verhält sich diese zu Jesu Gebot der Gewaltfreiheit? Gegenüber einer verkürzten Sichtweise, die hier lediglich einen Konflikt zwischen Jesu Gebot und Ratschlägen der politischen Vernunft sieht, bei dem Jesu Gebot der unbedingte Vorrang gebührt, gilt es hier zu sehen, dass auch die politische Vernunft einem Gebot folgt, nämlich dem Gebot der Nächstenliebe. Wird dies nicht gesehen, dann droht ein Abgleiten in eine Gesinnungsethik, wie sie Max Weber mit dem Satz charakterisiert hat: „Der Christ tut recht und stellt die Folgen Gott

¹³ Johannes Fischer, Human Dignity and Human Rights, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2017/12/Human-Dignity-and-Human-Rights-12-2017.pdf>

anheim.“ Davon war bereits in der achten Vorlesung im Abschnitt über politische Vernunft die Rede, und ich habe dort Beispiele aus dem kirchlichen Bereich gegeben, insbesondere die Kundgebung der EKD-Synode vom November 2019 und die Beschlüsse zur Migrationspolitik der EKD-Synode vom November 2024. Es ist jedem freigestellt, sich darum zu bemühen, das christliche Ethos in Reinheit zu leben und sich deshalb jeder politischen Verantwortungsübernahme zu enthalten. Doch sollte man dann nicht der Politik Ratschläge erteilen, wie sie es mit der militärischen Rüstung halten soll oder wie sie es in der Migrationspolitik halten soll. Jesus hat das Gebot der Gewaltfreiheit seinen Jüngern erteilt und nicht Staaten. Und das Gebot der Nächstenliebe hält nach dem Gesagten nicht nur dazu an, Notleidenden zu helfen, sondern auch dazu, die Belange des politischen Gemeinwesens im Blick zu behalten und politische Vernunft walten zu lassen.

Um zusammenzufassen: Aufgabe einer christlichen Ethik ist es, in ethisch relevanten oder kontroversen Fragen innerkirchliche Verständigungsprozesse anzustoßen und zu begleiten und Christinnen und Christen im Lichte des Ethos ihres Glaubens zu einer eigenen lebensweltlich fundierten Einsicht zu verhelfen. Eine christliche Ethik sagt ihnen nicht, was richtig und was falsch ist. Das müssen sie kraft eigener Einsicht selbst herausfinden. Was christliche Ethikerinnen und Ethiker anderen vielleicht voraushaben, das ist, dass sie von Berufs wegen darüber nachdenken können, was es heißt, als Christ in einer säkularen Welt zu leben, und was dies für die Entscheidungsfindung in ethisch relevanten Fragen bedeutet. Im günstigen Fall versetzt sie dies in die Lage, durch eigene Beiträge zu ethischen Fragen anderen zu helfen, diese kraft eigener Einsicht für sich zu klären.

In der sechsten Vorlesung habe ich über die ethische Urteils- und Entscheidungsfindung gesprochen. Ich habe dort ausgeführt, dass die Klärung eines ethischen Problems in der Suche nach einer Beschreibung des Problems besteht, die resonant wird am lebensweltlichen Hintergrund derer, die sich zu diesem Problem ein Urteil bilden wollen, so dass die Beschreibung einerseits intersubjektiv zustimmungsfähig ist und andererseits aufgrund dieser Resonanz zu lebensweltlicher Einsicht führt im Hinblick darauf, was zu tun ist. Dies gilt auch für die Urteilsfindung im Rahmen einer christlichen Ethik. Ein Beispiel für ein solch beschreibendes Urteil ist der Satz ‚Die christliche Nächstenliebe hält dazu an, politische Verantwortung zu übernehmen‘. Resonant für die lebensweltliche Einsicht wird dieses Urteil durch Beispiele, die vor Augen führen, was es für Menschen bedeutet, in einem Gemeinwesen zu leben, in dem Rechtlosigkeit und Gewalt herrschen. Ich habe damals auch gesagt, dass

Beiträge zu solcher Urteilsfindung eher den Charakter einer Frage als den einer Behauptung haben. Denn da es um die Suche nach einer intersubjektiv zustimmungsfähigen Beschreibung geht, deren Angemessenheit ein jeder nur aufgrund seiner eigenen lebensweltlichen Einsicht beurteilen kann, kann hier niemand für den anderen sprechen. Man kann nur versuchen, den anderen zum Nachdenken zu bringen, in der Hoffnung, dass auch er aus eigener Einsicht der Beschreibung zustimmen kann.¹⁴

Das Gesagte bedeutet, dass eine christliche Ethik Christinnen und Christen zu ihren Adressaten hat. Denn maßgebend für die ethische Urteilsbildung ist das christliche Ethos in Gestalt von Gottes Gebot. Dieses ist der Lebenswelt des christlichen Glaubens inhärent und wird daher nur von Menschen geteilt, die an dieser Lebenswelt teilhaben. Diesem Punkt kommt große Bedeutung zu im Blick auf die Unterscheidung zwischen der *innerkirchlichen Verständigung* in ethischen Fragen und der lebensweltübergreifenden *moralischen Verständigung* zwischen Menschen mit unterschiedlichem lebensweltlichem Hintergrund. Es geht in der christlichen Ethik nicht um Moral. Christinnen und Christen bilden keine *moral community*, die in ihrer Verständigung festlegt, was als gut oder schlecht, richtig oder falsch gelten soll. Wohl gilt, dass sie an der *moral community* der Gesellschaft teilhaben, in der sie leben, und dass sie sich von ihrem Ethos her zu dieser in ein reflektiertes Verhältnis setzen müssen, wie ich am Beispiel der Einstellung zur Homosexualität verdeutlicht habe. Aber das zeigt gerade, dass es in der innerkirchlichen Verständigung um etwas anderes geht als um Moral. Gewiss ist es auch möglich, dass Christinnen und Christen sich in den moralischen Diskursen der gesellschaftlichen Öffentlichkeit engagieren und dort für das eintreten, was sich ihnen von ihrem Ethos her als richtig erschlossen hat. Doch würden sie in diesem Fall den Sinn lebensweltübergreifender moralischer Diskurse verfehlen, wenn sie sich dabei auf das lebensweltinterne christliche Ethos als Argument berufen würden. Wollen sie moralisch überzeugen, dann müssen sie Gründe nennen, die auch Nichtchristen zugänglich sind.

Ich sprach eingangs von der Skepsis auf philosophischer Seite, ob es so etwas wie eine christliche Ethik überhaupt gibt. Danach hat Ethik ihre Grundlage in der menschlichen Vernunft. Sie hat es dementsprechend mit einer Erkenntnis zu tun, die für alle Menschen

¹⁴ Wie ein solcher Beitrag zur innerkirchlichen ethischen Urteilsbildung in einer kontroversen Frage aussehen kann, habe ich im Blick auf die Debatte über den Schwangerschaftsabbruch in folgendem Text darzustellen versucht: Johannes Fischer, Die theologisch-ethische Begründung des Schutzes des vorgeburtlichen Lebens, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2024/09/Schwangerschaftsabbruch-theologisch-ethische-Beurteilung-2.pdf>

Geltung beanspruchen kann. Daher kann und darf sie nicht von religiösen Prämissen abhängig gemacht werden. In der Tat erblickt die Ethik das Licht der Welt mit der Entstehung der lebensweltübergreifenden Verständigung in der Sprache des Urteils auf eine gemeinsame Beschreibung der Welt. Diese Sprache gilt als die Sprache der Vernunft. Doch bleibt sie rückgebunden an die Lebenswelten, an denen sich die Wahrheit oder Falschheit von Urteilen bemisst. Diese Rückbindung zeigt sich besonders auf dem Gebiet der Moral, wo unterschiedliche Lebenswelten unterschiedliche Moralvorstellungen zur Folge haben, und sie nötigt dort zur Unterscheidung zwischen Wahrheit und Geltung. Insofern kann keine Rede davon sein, dass Ethik es mit einer Erkenntnis zu tun hat, die für alle Menschen Geltung beanspruchen kann. Aber richtig ist, dass ein lebensweltinternes Ethos wie das christliche nicht in Urteile überführt werden kann, die lebensweltübergreifende Geltung für alle Menschen beanspruchen. Darin ist der philosophischen Skepsis Recht zu geben. Und diese kann völlig zu Recht darauf verweisen, dass es diese Überführung des christlichen Ethos in theologische Urteile ja tatsächlich gibt, und zwar nicht nur auf katholischer, sondern auch auf evangelischer Seite¹⁵. Weil eine christliche Ethik ihre Grundlage im christlichen Ethos hat, kann sie nur Menschen zum Adressaten haben, die an der Lebenswelt des christlichen Glaubens teilhaben. Dass Christinnen und Christen sich nicht einfach in der Sprache der Lebenswelt ihres Glaubens, sondern in der Sprache des Urteils miteinander verständigen, das hat den genannten Grund, dass sie auch an der säkularen Welt der Vernunft teilhaben, und dass sie dadurch in ein reflexives Verhältnis zu ihrer Lebenswelt gesetzt sind. Deshalb gibt es christliche Ethik.

Zum exklusiven Humanismus der heutigen evangelischen Ethik

Es hat eine Zeit gegeben, in der es innerhalb der deutschsprachigen evangelischen Ethik weitgehend Konsens war, dass sie kirchliche Ethik ist, d.h. sich an Christinnen und Christen wendet. Auch die posthum als seine Ethik veröffentlichten Ethikmanuskripte von Dietrich Bonhoeffer, auf den sich heutige evangelische Ethikerinnen und Ethiker gerne berufen, richten sich an Menschen, die wie Bonhoeffer selbst ein Leben als Christen zu führen versuchen. Diese Zeiten gehören der Vergangenheit an. Falls überhaupt heutige Beiträge zur deutschsprachigen evangelischen Ethik einen Adressaten außerhalb des akademischen Diskurses haben, dann ist dieser zumeist nicht die Kirche, sondern die gesellschaftliche Öffentlichkeit. Dieser aber hat das lebensweltinterne christliche Ethos nichts zu sagen. Die Rede von Gottes Gebot ist hier fehl am Platz. Daher muss das christliche Ethos in etwas übersetzt werden, das lebensweltübergreifend rezipiert werden kann. Daher sind die Unterscheidungen, die ich in der

¹⁵ Vgl. zum Beispiel Wilfried Härle, Ethik, 2011.

heutigen Vorlesung im Blick auf die christliche Ethik getroffen habe, wie insbesondere die Unterscheidung zwischen der innerkirchlichen Verständigung unter Christinnen und Christen und der lebensweltübergreifenden Verständigung mit Andersglaubenden und -denkenden, für die heutige evangelische Ethik ohne Belang.

Ich will das Problem an der neuen Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)¹⁶ verdeutlichen, die im Namen der evangelischen Ethik zu sprechen beansprucht und an deren Erarbeitung evangelische Ethikerinnen und Ethiker maßgeblich beteiligt waren. Wie die Vorsitzende des Rates der EKD, Kirsten Fehrs, in ihrem Vorwort schreibt, nimmt die EKD mit dieser Denkschrift ihre „öffentliche Verantwortung“ im Blick auf ein „Zusammenleben in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit“¹⁷ wahr. Die Adressierung an die gesellschaftliche Öffentlichkeit schlägt sich in der Denkschrift in Formulierungen nieder, die den Begriff des Gebotes Gottes so umdeuten, dass er auch für Nichtchristen handhabbar wird. Aus dem Gebot der Gewaltfreiheit wird ein „ethischer Grundsatz“: „Gewaltfreiheit ist für Christinnen und Christen ein ethischer Grundsatz, der nicht an politische Zweckmäßigkeiten geknüpft ist.“¹⁸ Aus dem Gebot der Nächsten- und Feindesliebe wird ein „ethisches Leitbild“: „Sein <Jesu> Gebot der Nächsten- und Feindesliebe ist unser ethisches Leitbild.“¹⁹ Um sich an ethischen Grundsätzen und Leitbildern orientieren zu können, muss man kein Christ sein. In dieser Weise wird die evangelische Ethik allgemein kommunikabel gemacht. Sie ist keine Ethik für evangelische Christinnen und Christen, sondern eine Ethik für jedermann, der sich ihre ethischen Grundsätze und Leitbilder zu eigen machen kann und möchte.

Nun ist allerdings Gottes Gebot etwas anderes als ein ethischer Grundsatz oder ein ethisches Leitbild. Es ist Einweisung in die Lebenswelt durch den, der durch es spricht. Dieser religiöse Bezug wird gekappt, wenn daraus ein Grundsatz oder Leitbild gemacht wird. Zwischen ethischen Grundsätzen und Leitbildern kann man abwägen, wo sie in Konflikt miteinander geraten, und was sich dabei als zu leicht erweist, hat in der betreffenden Situation keine Geltung. Gottes Gebot kann nicht gegen anderes abgewogen werden, und es verliert seine Geltung nicht. Es kann nur übertreten werden. Das macht die Tiefe des Konflikts aus, in den

¹⁶ Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Welt in Unordnung – Gerechter Friede im Blick. Evangelische Friedensethik angesichts neuer Herausforderungen, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2. korr. Auflage 2025. Vgl. dazu Johannes Fischer, Friedensethik als Begriffskonstruktion, in: Deutsches Pfarrerrinnen- und Pfarrerrblatt, Februar 2026.

¹⁷ AaO. 5.

¹⁸ AaO. 19.

¹⁹ AaO. 20.

diejenigen, die ein Leben als Christen zu führen suchen, in der Frage des Gebrauchs von Gewalt gestürzt werden. In Bonhoeffers Ethik ist dieser Konflikt in seiner ganzen Tiefe durchreflektiert. Er rührt an die grundsätzliche Frage, wie es überhaupt möglich ist, in dieser Welt mit ihren politischen und militärischen Notwendigkeiten und Logiken als Christ zu leben. In der Denkschrift sucht man eine solche Reflexion vergeblich. Ist es nicht diese Frage, die gegenwärtig viele Menschen in der Kirche umtreibt? Müsste daher die EKD nicht in dieser Frage Orientierung zu geben versuchen? Das müsste dann allerdings ein Text sein, der sich an die Mitglieder der eigenen Kirche wendet und nicht an die gesellschaftliche und politische Öffentlichkeit.

Die Adressierung von Texten zu ethischen Fragen an die gesellschaftliche Öffentlichkeit statt an die Mitglieder der eigenen Kirche hat bei der EKD Tradition. Auch die „Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum Gesetzentwurf zur Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs“²⁰ von 2025 ist von dieser Art. In ihr wird der Schwangerschaftskonflikt auf eine Weise beschrieben, die keinerlei religiösen Bezug hat. Es geht nicht um den Konflikt, in den Christinnen und Christen aufgrund ihres Glaubens bei einer ungewollten Schwangerschaft gestürzt werden, sondern um einen säkular beschriebenen Konflikt, wie ihn jede und jeder erleben kann und wie ihn angeblich auch Christinnen und Christen erleben. Das zielt auch hier auf die öffentliche Positionierung der EKD in einer allgemeingesellschaftlichen Debatte.²¹

Diese Ausrichtung der Theologie und von Verlautbarungen von Kirchenleitungen auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit ist programmatisch ausgearbeitet im Konzept einer *Öffentlichen Theologie* (und Kirche). Einer Definition von Wolfgang Vögele zufolge ist Öffentliche Theologie „die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein“ und schließt die „orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten“²² ein. Es geht hiernach nicht nur darum, die öffentlichen

²⁰ Stellungnahme des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum Gesetzentwurf zur Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs, Im Folgenden abgekürzt „Stellungnahme“, <https://www.ekd.de/ekd-zum-schwangerschaftsabbruch-87558.htm>

²¹ Vgl. hierzu Johannes Fischer, Die Stellungnahme des Rates der EKD zum Gesetzentwurf zur Neuregelung des Schwangerschaftsabbruchs. Über Aporien öffentlicher Theologie, <https://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2025/01/Stellungnahme-des-Rates-der-EKD-zu-Gesetzentwurf-zur-Neuregelung-des-Schwangerschaftsabbruchs.pdf>

²² Staatslexikon, Art. „Öffentliche Theologie“, https://www.staatslexikon-online.de/Lexikon/%C3%96ffentliche_Theologie

Wirkungen des Christentums zu reflektieren, sondern auch darum, solche Wirkungen zu erzielen, und zwar durch die „orientierend-dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten“.

Doch was hat die Theologie der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu sagen? Welche Erkenntnisse kann sie aufgrund ihrer theologischen Kompetenz einer säkularen Öffentlichkeit vermitteln? Vertreter der Öffentlichen Theologie verweisen diesbezüglich gerne auf die Friedenspreisrede von Jürgen Habermas aus dem Jahr 2001. Habermas sprach in dieser Rede erstmalig davon, dass wir uns in einer „postsäkularen Gesellschaft“ befinden. Sie unterscheidet sich von der säkularen Gesellschaft durch ein verändertes Verhältnis zur Religion. Es besteht nicht darin, dass der Religion eine größere Bedeutung zugemessen wird, sondern vielmehr darin, dass sich die postsäkulare Gesellschaft „einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahrt“. Im Hintergrund dieser Diagnose stehen Überlegungen zum Verhältnis von Vernunft und Lebenswelt. Danach hat eine radikale Entkoppelung der Vernunft von der Lebenswelt desaströse Konsequenzen für die Vernunft. Ist diese doch bezüglich der Handlungsmotivation auf die Sinnressourcen der Lebenswelt angewiesen, und dazu gehört wesentlich die Religion. Es gilt daher, Sinnressourcen, die in religiöser Sprache artikuliert sind, in die säkulare Sprache der Vernunft zu „übersetzen“. Es ist dieser Gedanke der „Übersetzung“, der von Vertretern der Öffentlichen Theologie programmatisch aufgegriffen worden ist. Der spezifische Beitrag der Öffentlichen Theologie in den öffentlichen Debatten der postsäkularen Gesellschaft besteht darin, religiöse Sinnressourcen durch ihre Übersetzung in die säkulare Sprache für die Allgemeinheit zu erschließen und fruchtbar zu machen.

Doch wie soll das funktionieren? Wenn mit dem Ausdruck ‚säkulare Sprache‘ die säkulare Sprache der urteilenden Vernunft gemeint ist, dann ist eine solche Übersetzung unmöglich, da diese Sprache sinn- und wertneutral ist. Doch auch ganz unabhängig davon, was mit diesem Ausdruck gemeint ist, ist grundsätzlich gegen ein solches Unternehmen einzuwenden, dass religiöse Sinnressourcen nicht einfach in der religiösen Sprache enthalten sind, so dass man sie durch deren Übersetzung weitervermitteln kann in eine andere, säkulare Sprache. Sie sind vielmehr der Lebenswelt inhärent, die durch die religiöse Sprache artikuliert wird. Wie will man aber eine Lebenswelt in eine andere Lebenswelt „übersetzen“? Ich muss bekennen, dass ich bis heute nicht verstanden habe, wie dieses Übersetzungsprogramm funktionieren soll, und ich habe den Verdacht, dass auch die Vertreterinnen und Vertreter der Öffentlichen Theologie, die sich auf Habermas berufen, dies nicht verstanden haben. Jedenfalls kann ich in Texten aus

dem Bereich der Öffentlichen Theologie nicht erkennen, dass eine solche Übersetzung religiöser Sinnressourcen in eine säkulare Perspektive tatsächlich geleistet wird.

Letztlich läuft das Programm der Öffentlichen Theologie auf eine Ethik des „exklusiven Humanismus“ im Sinne Charles Taylors hinaus, das heißt auf eine Ethik, die von transzendenten bzw. religiösen Bezügen entkoppelt ist und für die das menschliche Wohlergehen das oberste Ziel ist. In der Tat: Weil der Adressat die säkulare Öffentlichkeit ist, kann für die ethische Orientierung nicht Gottes Gebot maßgebend sein. Allenfalls kann informativ darauf hingewiesen werden, dass für Christinnen und Christen Gottes Gebot maßgebend ist. Aber für die ethische Urteilsbildung der säkularen Öffentlichkeit müssen andere, säkulare Argumente ins Spiel gebracht werden. Wie gesagt führt dies in der neuen Friedensdenkschrift dazu, dass Gottes Gebot zu einem ethischen Grundsatz oder Leitbild wird. Das hat in ethischer Hinsicht fundamentale Konsequenzen. Das Gebot der Nächstenliebe leitet zu einem Handeln aus lebensweltlicher Einsicht an. Der Grund für das Handeln ist die Situation des Menschen, dem es gilt. Das Leitbild der Nächstenliebe leitet zwar ebenfalls dazu an, Menschen zu helfen, die der Hilfe bedürfen. Doch ist hier der Grund für das Handeln das Leitbild, an dem man sich mit seinem Handeln orientiert und das sich auf Menschen bezieht, die unter eine bestimmte Beschreibung fallen, nämlich dass sie der Hilfe bedürfen. Bezieht beim Gebot der Nächstenliebe das Handeln seinen Sinn je und je aus der Situation, die zu ihm Grund gibt, so bezieht beim Leitbild der Nächstenliebe das Handeln seinen Sinn vom Sinn dieses Leitbilds her, nämlich Menschen, die bedürftig sind, zu helfen. Genau dies charakterisiert die am allgemeinen Wohlergehen orientierte Ethik des exklusiven Humanismus. Zwar liegt es auf der Linie dieses Humanismus nahe, sich auf das Gebot der Nächstenliebe zu berufen. So verteidigte John Stuart Mill den Utilitarismus mit der Berufung auf dieses Gebot. Auf dem Höhepunkt der Flüchtlingskrise 2015/16 wurde aus dem Gebot der Nächstenliebe ein „universeller humanitärer Imperativ“ (Heinrich Bedford-Strohm) abgeleitet. Doch ersichtlich wird damit aus dem Gebot der Nächstenliebe etwas völlig anderes gemacht. Die Umstellung auf das allgemeine Wohlergehen hat gerade eine Desensibilisierung in Bezug auf die Situation des konkreten Anderen zur Folge. Das Handeln ist an einer Regel orientiert, mag man sie ethischen Grundsatz, Leitbild, humanitären Imperativ, utilitaristisches Prinzip oder wie immer nennen, nämlich für das Wohlergehen von Menschen besorgt zu sein. Für Taylor läuft dies auf einen Verlust der „Tiefe“ des Wirklichkeitsbezugs und auf eine Verflachung des ethischen Bewusstseins hinaus. Das, was Grund zum Handeln gibt, wird nicht mehr erlebt, sondern aus Regeln, Normen, moralischen Gesetzen usw. bezogen.

Nach Taylors Diagnose ist seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts der exklusive Humanismus eine Verbindung eingegangen mit einem Ethos der Selbstermächtigung, nämlich die Welt zum Besseren zu verändern, ja, sie zu retten. Auch dies ist nicht ohne Einfluss auf die Kirchen geblieben, wie man sich am konziliaren Prozess und dessen Leitmotiv „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ verdeutlichen kann. In der letzten Vorlesung war von Psalm 104 die Rede, der vor Augen stellt, dass und wie Gott seine Geschöpfe erhält. Die Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“ macht demgegenüber die Erhaltung der Schöpfung zur ethischen Aufgabe des Menschen. Sie ist nur möglich, weil der religiöse Sinn der Rede von der Schöpfung, wie ich ihn an Psalm 104 oder Paul Gerhards Lied „Geh aus mein Herz ...“ veranschaulicht habe, abhanden gekommen ist. Die Schöpfung ist nicht einfach die sinnenfällig erlebte Welt mit ihren Tier- und Pflanzenarten oder ihrem Klima. Für den Tier-, Pflanzen- oder Klimaschutz kann der Mensch etwas tun. Sie ist die in der sinnenfällig erlebten Welt erlebte Gegenwart ihres Schöpfers und seines Geistes. Das ist nichts, was der Mensch „bewahren“ könnte. Mit der Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“ wird der Ausdruck „Schöpfung“ seines religiösen Sinnes entleert und auf die rein immanente Welt bezogen. Auch dies liegt ganz auf der Linie des exklusiven Humanismus, nur dass es hier nicht allein um das menschliche Wohlergehen geht. Ich belasse es hier bei der Frage, ob nicht auch der Öffentlichen Theologie und entsprechenden kirchlichen Verlautbarungen insgeheim das Ethos der Selbstermächtigung im Sinne der Veränderung der Welt zum Besseren zugrunde liegt. Es ist die Generation der 68er und ihrer Nachkommen, die in den zurückliegenden Jahrzehnten maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklungen in Theologie und Kirche gehabt haben, und gerade die Ethik ist attraktiv für Menschen, die die Welt verbessern möchten. Heute, in Anbetracht eines Putin und eines Trump, bricht der Optimismus des Ethos der Selbstermächtigung im Sinne der Verbesserung und Rettung der Welt in sich zusammen. Doch welchen Trost können eine Kirche und eine Theologie noch bieten, die in religiöser Hinsicht nichts zu sagen haben?

So bleibt am Ende die Frage, wozu es eine evangelische Ethik überhaupt noch braucht, wenn sie doch nur eine säkulare Ethik im Sinne des exklusiven Humanismus ist. Wer würde sie vermissen, wenn es sie an den theologischen Fakultäten nicht mehr gäbe? Die Kirchenleitungen vielleicht, die sich der Öffentlichen Theologinnen und Theologen bedienen, um Botschaften an die gesellschaftliche Öffentlichkeit zu senden. Aber die Menschen, die in der Kirche ihren Glauben zu leben versuchen? Die meisten von ihnen würden das Verschwinden der akademischen evangelischen Ethik vermutlich nicht einmal bemerken. Denn von Ausnahmen

abgesehen sind sie nicht die Zielgruppe dieser Ethik. Bonhoeffers Ethik ist für evangelische Christinnen und Christen geschrieben, und sie ist daran als evangelische Ethik erkennbar. Mit dem Wegfall des religiösen Adressatenkreises als dem Verbindenden und der Umstellung auf die gesellschaftliche Öffentlichkeit und den exklusiven Humanismus wird es unklar, was Texte noch zu solchen der evangelischen Ethik macht. Sieht man sich die Beiträge der führenden deutschsprachigen Fachzeitschrift, der Zeitschrift für evangelische Ethik (ZEE), daraufhin an, dann hat man den Eindruck einer kaum noch auf einen gemeinsamen Nenner zu bringenden Heterogenität. In gewissem Sinne ist die katholische Moralthologie beneidenswert, weil dort immerhin noch leidenschaftlich über die Grundlagen des Faches diskutiert wird. Soweit ich sehe, gibt es unter heutigen evangelischen Ethikerinnen und Ethikern keine derartige Debatte. Alles ist möglich, und jede und jeder kann seine Themen und Vorlieben pflegen, ohne dass dies einen Bezug zu dem in der Kirche gelebten Glauben und zum christlichen Ethos haben muss.

Vielleicht wird man einwenden, dass dies nur abbildet, was ohnehin geschieht. Die Säkularisierung schreitet unaufhaltsam voran, und sie hat nun eben auch die evangelische Ethik erreicht. Ist es nicht bloßer Realismus, theologisch umzustellen und den Ballast einer Tradition, die mit Gott und seinem Wort und Gebot rechnete, über Bord zu werfen und an dessen Stelle den säkularen Menschen der Gegenwart zum Adressaten der evangelischen Theologie zu machen? Solche Überlegungen werden im Raum der heutigen evangelischen Theologie tatsächlich angestellt. Es ist zu vermuten, dass die große Attraktivität, die die Öffentliche Theologie im Bereich der evangelischen Ethik ausübt, wesentlich hiermit zu tun hat. Doch muss man sehen, dass mit einer solchen Umstellung der evangelischen Ethik erstens diejenigen abgeschrieben werden, die inmitten der säkularen Welt, die sie mit Andersglaubenden und -denkenden verbindet, bewusst ein Leben als Christinnen und Christen zu führen versuchen. Ihnen hat die evangelische Ethik dann nichts mehr zu sagen. Ich nannte die neue Friedensdenkschrift der EKD als Beispiel. Zweitens hat eine solche Umstellung jene Verflachung des ethischen Denkens zur Folge, die Charles Taylor am exklusiven Humanismus diagnostiziert und von der vorhin die Rede war. Drittens und vor allem aber liegt diesem Einwand eine fragwürdige Auffassung von Säkularisierung zugrunde. Dieser zufolge ist der christliche Glaube ein Auslaufmodell, zumindest hierzulande und in Westeuropa. Es handelt sich dabei um einen schicksalhaften Prozess, dem man sich nicht dadurch entziehen kann, dass man sich bewusst zu ihm verhält und sich anders entscheidet, sondern dem man sich nur unterwerfen kann. Gegen diese Auffassung von Säkularisierung hat Charles Taylor sein Buch „Ein säkulares Zeitalter“ geschrieben, auf das ich mehrfach verwiesen habe. Denn diese

Auffassung ist selbst ein Glauben, und zwar ein Glauben, der zur Selbstlähmung führt und das befördert, woran er glaubt. Nach Taylors Verständnis besteht die Säkularisierung darin, dass der christliche Glauben seine Selbstverständlichkeit verloren hat und zu einer Option geworden ist. Aber das ist er immerhin. Sollte eine evangelische Theologie ihre Aufgabe nicht darin sehen, für diese Option zu werben und diejenigen zu eigener lebensweltlicher Einsicht anzuleiten, die sich für diese Option entschieden haben, auch wenn ihre Zahl rückläufig ist?

Schluss

In den zurückliegenden zehn Vorlesungen habe ich zu zeigen versucht, wohin man gelangt, wenn man bei der Suche nach einem angemessenen Verständnis von Ethik seinen Ausgangspunkt bei der Lebenswelt im Sinne der erlebten Welt nimmt. Das stand unter einer praktischen Zielsetzung, nämlich zu einem ethischen Nachdenken anzuleiten, das der Lebenswelt nicht entfremdet, indem es sich über sie hinwegsetzt, sondern das ihr gerecht wird. Es war viel von Irrtümern des ethischen Denkens die Rede. Sie haben ihren Ursprung allesamt darin, dass man sich die Dinge im urteilenden Denken zurechtkonstruiert, statt hinzuschauen, wie die Dinge in unserem Leben und Zusammenleben drin liegen, sei dies die Moral oder ein Ethos, seien dies Rechte oder die Gerechtigkeit oder die Menschenwürde und die Menschenrechte, seien dies Tugenden oder die Vernunft oder der religiöse Glaube. Ich habe diese Vorlesungen nicht wirklich gehalten, wie die Leserin und der Leser sicherlich bemerkt haben werden. Die Ausarbeitung als Vorlesungen war für mich der Weg, eine Schreibhemmung zu überwinden, da mir mit fortschreitendem Alter das Schreiben immer schwerer fällt. Meine Absicht war, noch einmal Rechenschaft zu geben über den Stand meiner heutigen Einsicht.