

Wie kommen wir zu einer biblischen Ethik?¹

1. Die Frage der Biblizität unserer Ethik stellt sich schon beim *Namen* der Disziplin. Wie biblisch ist der Begriff »Ethik«? Der Begriff E. ist sprachlich abzuleiten aus gr. *ethos* (Wohnung, Gewohnheit), das dann auch, vor allem in der leicht veränderten Variante *äthos*, die Bedeutung Sitte, Charakter annimmt. Die Begriffe *ethos* (z.B. Lk 22,39 = Gewohnheit; Apg 25,16 = Sitte) bzw. *äthos* (nur 1Kor 15,33 = Charakter) kommen nun aber in der Bibel nur am Rande vor. In der Apg ist *ethos* bewußt hellenistisch formulierte Umschreibung für das mosaische Gesetz (»Sitten des Mose« 6,14 u.ö.), für das sonst gr. *nomos* steht. Aber auch dies gr. Wort entspricht in seiner ursprünglichen Bedeutung (das Zugeteilte, Festgelegte) nicht wirklich dem hebr. Wort *torah* (Wegweisung), zu dessen Übersetzung es dient. Der Bedeutung von *torah* als Wegweisung entspricht das in der Bibel oft für das Leben des Menschen und seine Führung gebrauchte Bild des Weges (*däräch* Spr 5,21 u.ö.; *hodos* Jak 1,8 u.ö.; vgl. Ps 86,11; 1Kor 12,31) bzw. des Wandels (*anastrophä* 1Pet 2,12 u.ö.). Dabei ist die Unterschiedlichkeit der hinter *ethos* und *torah* stehenden Bilder auffallend: in der gr. Überlieferung haben wir das mehr statische Bild des *Hauses*, in der bibl. Überlieferung das mehr dynamische Bild des *Weges*. Man kann deshalb mit gutem Grund die Brauchbarkeit des Begriffs Ethik für biblische Theologie in Frage stellen, weil er ungeeignet sei, die typisch biblische Führung ins Ungewohnte (Abraham, Nachfolgeethik) wiederzugeben. Dagegen ist allerdings zu bedenken, daß der Gedanke des gewohnten Handelns durchaus auch biblisches Recht hat (vgl. Lk 4,16).

Im Zusammenhang mit dem Begriff »Ethik« ist weiter zu bedenken, daß der zugrundeliegende Gedanke des Gewohnten, der Sitte, an sich den Gedanken einer verpflichtenden Norm im Sinne des unbedingten Gegensatzes von Gut und Böse nicht enthält, sondern z.B. auch rein deskriptiv verstanden werden kann (vgl. Ethologie als rein beschreibende Erfahrungswissenschaft). Da allerdings zum Begriff Ethik m.W. keine brauchbare Alternative vorhanden ist, mag man bei ihm bleiben. Es kommt nur darauf an, daß uns die Schwächen des Begriffs bewußt bleiben und wir nicht zulassen, daß sie eine der Bibel fremde Eigendynamik entwickeln.

2. Die Frage der Biblizität der Ethik stellt sich weiter in der Frage der Bestimmung ihres Verhältnisses zur Dogmatik oder allgemeiner ihrer *Stellung innerhalb der systematischen Theologie*.

1 Vortrag bei der Jahrestagung der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten am 19.11.1992 auf St. Chrischona.

Während für Plato Metaphysik und Ethik eine Einheit waren (die Erkenntnis der Idee des Guten führt zum Tun des Guten), trennte Aristoteles beide Disziplinen: Die Idee des Guten ist gar nicht praktikabel bzw. führt, wenn man sie in die Tat umsetzen will, in die Irre; vielmehr fragt Ethik ganz unabhängig von der Metaphysik nach der rechten Mitte zwischen extremen Verhaltensweisen.

In der christlichen Ethik hat erstmals der lutherische Theologe Georg Calixt eine von der Dogmatik unabhängige theologische Ethik durchzuführen versucht. Kant machte dann gar die Theologie abhängig von der Ethik (moralischer Gottesbeweis). Schleiermacher versuchte wieder die Eigenständigkeit der Religion zu begründen, kam dabei aber zu einer bis heute weitverbreiteten strengen Trennung von Dogmatik und Ethik. Erst C.I. Nitzsch, dann J.T. Beck, Kähler und schließlich (mit anderer Begründung) K. Barth betonten wieder die Einheit von Dogmatik und Ethik. Die Bibel zeigt in der Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik eine eindeutige Struktur: Im Dekalog ist den Geboten der Hinweis auf die Heilstat Gottes an Israel vorangestellt (Ex 20,2). In der apostolischen Unterweisung geht der Indikativ des Heils der Paränese voran (Röm 1-11 und 12-15, vgl. 12,1 »Ich ermahne euch um der Barmherzigkeit Gottes willen«). In der Bibel gehören also Dogmatik und Ethik unlöslich zusammen: Die Dogmatik ist der Grund der Ethik, die Ethik der Horizont der Dogmatik². Aus praktischen Gründen kann es allerdings angezeigt sein, dogmatische und ethische Fragen je für sich im Zusammenhang zu behandeln. Dabei aber muß die Dogmatik immer wieder auch ethische Fragestellungen mit aufnehmen und umgekehrt. Außerdem kommt es bei einer einheitlichen Darstellung von Dogmatik und Ethik erfahrungsgemäß (als Folge eines gewissen Intellektualismus) allzu leicht zu einem Übergewicht des Dogmatischen (vgl. K. Barths »Kirchliche Dogmatik«).

3. Die Bibliizität der Ethik steht weiter in der Frage nach dem Verhältnis von *Individual- und Sozialethik* zur Diskussion. Die seit dem Kirchenvater Ambrosius in Anlehnung an griechisch-philosophische Tradition weithin als Tugend-Ethik entworfene christliche Ethik hatte einen ausgesprochen individualistischen Zug: Die Entfaltung des einzelnen als sittlicher Persönlichkeit war Ziel der Ethik. Die im Gegenzug dazu heute weitverbreitete Betonung der Sozial-Ethik neigt dazu, den Menschen als Kollektivwesen zu verstehen und z.B. Erziehung einseitig als Sozialisation zu begreifen.

In beiden Tendenzen wird verkannt, daß der Mensch biblisch gesehen

2 Vgl. Schlatter, A., *Die christliche Ethik*, 1914, § 2, vgl. dazu W. Neuer, *Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter*, 1986.

wesentlich beides ist: Individuum (Gen 9,6) und Sozialwesen (Gen 2,18ff), das eine nie ohne das andere. Der Mensch kann sich nicht isoliert zum Gegenstand der Ethik machen, weil er immer in allem zugleich in Relation lebt. So können z.B. die Gebote des Dekalogs weder dem einen noch dem anderen Bereich zugeordnet werden, sondern sie regeln alle das Handeln des Menschen in verschiedenen Beziehungen: zu Gott bzw. im zwischenmenschlichen Bereich. Es kann also keine Individual-Ethik im Sinne eines eigenen Gegenstandsbereichs geben, sondern höchstens als ein Aspekt menschlichen Handelns: der Ausbildung einer gewissen subjektiven Konstanz im Tun des Guten (Tugend). Sozial-Ethik dagegen als ethische Reflexion der gesellschaftlichen Ordnungen (Ehe, Familie, Staat, Kirche) ist ein Teilbereich neben anderen wie Religions-, Lebens-, Sexual-, Wirtschafts- oder Kulturethik.

4. Die Frage der Biblizität der Ethik stellt sich schließlich und vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach der *Begründung ethischen Handelns*, und zwar sowohl im Blick auf die Frage der Norm des Handelns wie der Motivation zum Handeln. Dabei zeigt sich, daß die Frage des Aufbaus der Ethik von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Zunächst ist klar, daß im Zusammenhang unserer Frage nach biblischer Ethik jeder rein säkulare ethische Ansatz ausfällt (wie z.B. der Utilitarismus, der säkulare Positivismus, säkulare Situationsethik oder auch säkulares Naturrecht). Andererseits wäre es aber eine Illusion zu meinen, daß allein ein theistisches Vorzeichen eine Ethik schon zu einer biblischen machte. Theologisch wollte christliche Ethik eigentlich immer sein. Ob sie biblisch war, ist eine ganz andere Frage. Eine nähere kritische Überprüfung der ethischen Entwürfe auch uns sonst vielleicht nahestehender Theologen ergibt manche Überraschungen.

Herkömmlich wird Ethik vor allem einlinig entworfen, d.h. man versucht, von einem Ansatz aus die ganze Ethik aufzubauen. Und eben darin liegt eine entscheidende Fehlerquelle.

4.1 So wurde auch christliche Ethik oft einseitig *natürlich* begründet: von den natürlichen menschlichen Tugenden (vor allem den sog. Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, Weisheit) bzw. natürlich-geschichtlichen Ordnungen menschlichen Lebens (Ehe, Familie, Staat, Eigentum und Arbeit) her. Aber hier stellt sich für uns die Frage nach der Christlichkeit einer solchen Ethik. Die Legitimation für diese Konzeption kann dabei durchaus der Bibel entnommen werden (Röm 1-2). Es gibt wohl wenig konsequent durchgeführte *Beispiele* für dies Modell. So etwa die naturrechtliche Ethik des kath. Sozialphilosophen Johannes

Messner³: Trotz des Untertitels »Kompendium der Gesamthetik« ist diese Ethik nach der Erörterung ihrer Prinzipien nur entfaltet als 2. Persönlichkeitsethik, 3. Kulturethik (hier wird auch ein Kapitel über die Religion eingeordnet), 4. Rechtsethik, 5. Gesellschaftsethik, 6. Staatsethik, 7. Wirtschaftsethik. Als Quellen der ethischen Erkenntnis werden nur Erfahrung und Vernunft genannt (§ 23). Die Gebote werden nur im Vorübergehen erwähnt (als mit dem Naturgesetz übereinstimmend), der Horizont spezifisch christlicher Ethik (Reich Gottes) fehlt vollkommen.

Weitere Beispiele bieten strenge Situationsethiken, die schon vom Ansatz her die Möglichkeit von Materialethik und damit natürlich auch von christlicher Materialethik bestreiten. So etwa Løgstrup⁴. Teilweise wird dabei wenigstens eine spezifisch christliche Motivation zugelassen, nicht aber eine inhaltliche Normierung. So sagt etwa W. Herrmann in seiner »Ethik«, daß es gelte, den »Begriff einer besonderen christlichen Ethik als unhaltbar aufzulösen«⁵, »Eine vermeintliche Erkenntnis des Guten, die sich nicht als allgemein-menschlich ausweisen könnte, würde den Gedanken des Guten noch gar nicht erreicht haben, mit dem es die Ethik zu tun hat«⁶, gesteht aber zu, daß aus dem christlichen Glauben eine besondere Kraft zum Tun des Guten erwächst⁷. In der gegenwärtigen Krise aller Normen neigt Ethik allgemein zu dieser Position⁸.

4.2 Doch auch das Ausgehen von der *biblischen Offenbarung* garantiert keineswegs automatisch die Biblizität solcher Ethik. Geht man etwa von den Geboten des Dekalogs aus, so stellt sich die Frage, wie man diesen Ansatz ohne klerikalen Zwang in einer pluralistischen Gesellschaft vermitteln will. Zudem bleibt man auch hier normalerweise im Rahmen der zeitlos gegebenen Ordnungen menschlichen Lebens - aber das Reich Gottes kommt nicht in den Blick, die Christlichkeit solcher Ethik ist auch hier nicht erkennbar, bestenfalls auch hier partiell, indem man vom christlichen Glauben die Motivation zur Erfüllung des Gebotenen bezieht.

Beispiel einer solchen christlichen Ethik ist etwa die auch unter Evangelikalen weithin geschätzte »Christliche Ethik« von Søe⁹. Sie nimmt die biblischen Gebote grundsätzlich als verbindlich auf, sieht in ihnen aber, im

3 Messner, J., *Ethik*, 1955.

4 Løgstrup, K., *Die ethische Forderung*, dt. 1968, besonders S. 120ff »Gibt es eine christliche Ethik?«

5 Herrmann, W., *Ethik*, 5. Aufl. 1913, S. 1.

6 Ebd. S. 2.

7 Ebd. S. 7, vgl. Thielickes Charakteristik dieser Position mit den Worten, Ethik sei hier zwar autonom, aber nicht automobil, *Theologische Ethik*, I, 19.

8 Vgl. schon Thielickes eigene Behauptung von der grundsätzlichen Verwechselbarkeit christlicher mit nichtchristlicher Ethik, *ThE*, I, 42ff.

9 Søe, N. H., *Christliche Ethik*, dt. 1949.

Gefolge der Barthschen dialektischen Theologie, nur eine andere Seite des Evangeliums (50f), versteht christliche Ethik daher ganz als »Glaubensethik« (99) und schließt deshalb, so sehr Søe vom Schöpfungsgedanken her ein soziales Engagement des Christlichen befürwortet (178), den sog. *usus civilis* des Gesetzes aus, weil er dem Idealismus der Nichtchristen eine unzulässige religiöse Weihe gäbe (179). Immerhin ist positiv zu vermerken, daß die strenge Beschränkung seiner Ethik auf die Christenheit ihm auch eine Berücksichtigung der spezifisch christlichen Inhalte Kirche und Mission erlaubt (§ 55ff).

4.3 Ging man aber in der Begründung der Normen christlicher Ethik streng vom Gedanken der in Christus offenbaren *Herrschaft Gottes* aus und erhob etwa die Bergpredigt zur allgemeingültigen Norm sittlichen Handelns (Nachfolgeethik als einzig wahre Ethik), so stellt sich die Frage der Anwendbarkeit solcher Ethik in einer nichtchristlichen Gesellschaft erst recht, und zwar jetzt formal wie inhaltlich (im Blick auf Norm- und Motivationsfrage).

Beispiele für diese Konzeption sind nicht nur beim linken Flügel der sog. Neoevangelikalen zu finden (R. Sider, J. Wallis), sondern z.B. auch beim ansonsten unter konservativen Evangelikalen hochgeachteten K. Heim¹⁰: Weder Schöpfungsordnung noch Gebote spielen bei seinem ethischen Ansatz eine Rolle. Er geht ausschließlich von der Bergpredigt aus, vermeidet aber ihre schwärmerische universale Anwendung dadurch, daß er ihre Verbindlichkeit auf die bekehrten und wiedergeborenen Jünger als »Kerntruppe« Jesu beschränkt (101).

Das Ergebnis: Überall griff man einzelne, je für sich durchaus berechnete, ethische Ansätze isoliert aus der Bibel heraus, ohne ihren biblischen Kontext, d.h. die *heilsgeschichtlich differenzierte Sicht der Bibel*, zu bedenken.

4.4 Berücksichtigt man aber diese Sicht der Bibel, so kommt man zu folgendem dreifachen heilsgeschichtlichen Ansatz von Ethik:

4.4.1 *Schöpfungstheologische Begründung* ethischer Normen: In philosophischer Ethik gilt heute weithin der gegen das Naturrecht gerichtete Satz, daß aus einem Sein kein Sollen ableitbar sei. Tatsächlich aber ist nur aus Seiendem (der Welt als Gottes Werk und insofern Ausdruck seines Willens) wirklich verpflichtendes Sollen ableitbar, alles andere Sollen bleibt in Willkür und Unverbindlichkeit stecken. Das gilt von jedem von unkontrollierbaren geschichtlichen Entwicklungen abhängigen positivistischen Ansatz, aber auch von der Situations-Ethik, die ohne Rückgriff auf

10 Heim, K., *Die christliche Ethik*, 1955.

gewisse utilitaristische Grundwerte gar nicht durchführbar ist, und ebenso von jeder Form utilitaristischer Ethik, die zwar sittliche Teilwahrheiten zu formulieren vermag (seelisches Glück, Bewahrung physischen Lebens), aber die Fragen nach einer näheren Bestimmung solcher Werte wie nach dem Warum offenlassen muß.

Hier führte die antike Naturrechtslehre mit ihrem Ansatz bei dem kritischer Reflexion vorgegebenen Sosein des Menschen weiter. Sofern man allerdings beim Menschen als Maß aller Dinge (Protagoras) oder dem als unveränderlich gedachten Kosmos (Stoa) stehen blieb, verharrte man auch dort im Vorläufigen. Erst die bei Philo und dann im Neuen Testament (Röm 1-2; 1Kor 11,14) vollzogene Integration des Naturrechtsgedankens in den Schöpfungsglauben¹¹ vermag eine letzte Antwort auf die ethische Frage im Wesen und Werk Gottes zu finden: Gott hat die Welt als strukturierten Organismus geschaffen, der in bestimmten, in ihm angelegten Ordnungen lebt. Dem Menschen als Gottes Ebenbild ist die Freiheit gegeben, die Ordnungen zu erkennen, zu bejahen und im vorgegebenen Rahmen eigenständig auszugestalten - oder sie zu verneinen, damit aber schuldig zu werden und schließlich zu scheitern (Röm 1,22ff; 2,16). Dieser Sicht des Menschen als »ersten Freigelassenen der Schöpfung« (Herder) entspricht die empirische Anthropologie mit ihrer Deutung des Menschen als relativ instinktfreien, unspezialisierten, aber vernunftbegabten »Mängelwesens« (A. Gehlen, A. Portmann), wobei diese Freiheit recht verstanden nicht Freiheit zur Naturwidrigkeit, sondern zur Kultur als »zweiter Natur« ist.

4.4.2 *Offenbarungsgeschichtliche Begründung* ethischer Normen: Als Gottes Ebenbild ist der Mensch so beschaffen, daß er auf Gottes Anrede und Weisung angewiesen ist. Der Sündenfall ist der Versuch eines Ausbruchs aus diesem Angewiesensein (»sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist«, Gen 3,5). Tatsächlich verschärft der Sündenfall aber durch die ihm folgende Einschränkung menschlichen Erkenntnisvermögens (Röm 1,21) das Angewiesensein auf sittliche Orientierung, ohne doch die Möglichkeit ganz aufzuheben, an den natürlichen Gegebenheiten das dem Willen Gottes Entsprechende zu erkennen (Röm 2,14f). Die Offenbarung des in seinem Kern (insbesondere dem Dekalog) universal gültigen Gesetzes an Israel (Ex 20,11; Dt 4,6) gibt damit Licht in die sittliche Dämmerung des natürlichen Menschen.

4.4.3 *Eschatologische Begründung* ethischer Normen: Aber auch die Offenbarung des Willens Gottes im Gesetz vermag die menschliche Sünde bestenfalls in ihren Auswirkungen zu hindern (Röm 13), aber nicht

11 Vgl. Burkhardt, H. Der Naturrechtsgedanke im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament, in: ders. (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, 1988, S. 81-97.

wirklich zu überwinden. Gerade innerhalb der Gesetzesfrömmigkeit können Gut und Böse heillos verwirrt werden (Röm 2,17ff; 10,2f).

Damit werden wir auf einen, in der alttestamentlichen Verheißung (Jer 31) vorbereiteten neuen Ansatz christlicher Ethik geführt: in der von Gott dem Christen geschenkten Erneuerung zur Neuen Schöpfung durch Wiedergeburt und Bekehrung im Glauben an Jesus Christus. Dieser in der Heiligung sich fortsetzenden inneren Erneuerung als willentlicher Unterstellung unter die Herrschaft Gottes entspricht eine das atl. Gesetz nicht aufhebende, aber überbietende neue Sittlichkeit (Bergpredigt). Anders als die in Schöpfung und geschichtlicher Offenbarung begründete Ethik ist ihre Verbindlichkeit aber nicht universal, sondern auf die gläubigen Christen beschränkt. Auch hier aber gilt sie nicht als äußeres Gesetz, sondern als individuelle Führung durch den Geist Gottes (Bockmühl)¹², die künftige Vollendung des Reiches Gottes als Reiches der Liebe (1Kor 13) bruchstückhaft vorausdarstellend.

In diesem Sinn ist neben und im Unterschied zu einer allgemeinen oder Schöpfungs-Ethik, in der es über weite Strecken zu Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten mit nichtchristlicher Ethik kommen kann, auch von einer spezifisch christlichen oder Reichs-Gottes-Ethik zu sprechen, die eigene Normen (Feindesliebe) und eigene Mandate (Mission, Diakonie, Gemeinschaft, Gebet) kennt.

Diesem dreifachen Ansatz zur Begründung ethischer Normen entspricht auch die biblische Begründung der Möglichkeit ethischen Handelns:

Die Begründung der Ethik im Schöpfungswerk Gottes wie in der seinen Willen kundtuenden Anrede vermittelt auch Motivation zu ihrer Verwirklichung: im Gefühl der Dankbarkeit wie vor allem im Wissen darum, daß diese Normen ja nicht etwas dem Menschen Fremdes sind, sondern der Zielrichtung seines eigenen Seins und Lebens entsprechen.

Andererseits aber stört die Sünde diese Zusammenhänge schon im Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zur Umwelt, mehr noch im zwischenmenschlichen Bereich, vollends und vom Menschen aus unaufhebbar im Verhältnis zu Gott. Wo dagegen die Feindschaft des Menschen gegen Gott durch die im Glauben an Jesus Christus geschenkte Versöhnung in Frieden umgewandelt ist, da erwächst aus diesem neuen Verhältnis zu Gott und der damit gegebenen Gegenwart des Geistes stets neu weltüberwindende Kraft zum Tun des Guten in allen Bereichen menschlichen Lebens.¹³

Helmut Burkhardt

12 Vgl. Bockmühl, K. *Gesetz und Geist*, 1987, 513ff.

13 Vgl. Burkhardt, H., Kraft zur Ethik, in: W. Lachmann/R. Haupt (Hg.), *Wirtschaftsethik in einer pluralistischen Welt*, 1991, S. 113-124.