

Grundvoraussetzungen christlicher Ethik

In einer Zeit der viel beredeten „Krise des Ethischen“, in der eben deshalb auch allseits neu nach möglicher ethischer Orientierung gefragt wird, stellt sich auch christlicher Theologie neu die Frage nach ihrem möglichen Beitrag zu dieser Diskussion. Da aber auch christliche Ethik in einer Vielfalt von Konzeptionen Teil hat an der allgemeinen Verunsicherung, drängt sich die Notwendigkeit einer Klärung der Frage auf, von welchen Grundvoraussetzungen christliche Ethik eigentlich ausgehen kann?

Um dieser Frage näher zu treten, ist zunächst der Begriff einer „christlichen“ Ethik selbst zu bedenken.

1. Was ist unter „christlicher“ Ethik zu verstehen?

Ein Problem bei der Rede von „christlicher“ Ethik besteht zunächst schon darin, dass mit dem weithin ganz selbstverständlich gebrauchten Begriff „christliche Ethik“¹ die Geltung solcher Ethik von vornherein eingeschränkt sein könnte: Sie könnte verstanden sein als Ethik nur *von* Christen und *für* Christen – für niemand anderen. Sie wäre damit so etwas wie eine Nische innerhalb des Spektrums von Ethik überhaupt, in die wir uns als Christen zurückziehen können und in die uns niemand hineinreden darf, aus der heraus wir aber auch unsererseits niemand anderem etwas zu sagen haben.

Beginnen wir mit dem Verständnis von „christlicher Ethik“ im Sinne einer Ethik *von* Christen. Sie ist zunächst einmal etwas ganz Unvermeidliches. In diesem Sinne können Christen eigentlich gar nichts anderes treiben als „christliche“ Ethik – es sei denn, sie verleugneten in ihrer ethischen Arbeit sich selbst, d. h. sie verleugneten, dass sie in ihrer theologischen Arbeit von bestimmten, für Christen charakteristischen geistlichen und damit auch theoretischen Voraussetzungen ausgehen, die sich unvermeidlich auch auf ihre Ethik auswirken. Natürlich können sie sich auf die sachliche Berechtigung dieser Voraussetzungen hin kritisch befragen lassen und versuchen, argumentativ Rede und Antwort zu stehen. Aber wenn sie die Voraussetzungen ihres eigenen Lebens und Denkens als Christen

1 Vgl. zum Bsp. H. Martensen, *Die christliche Ethik*, Berlin, 5. Aufl., 1894; A. Schlatter, *Die christliche Ethik*, Stuttgart, 5. Aufl., 1986; K. Heim, *Die christliche Ethik*, Tübingen 1955; K. Barth, *Christliche Ethik. Ein Vortrag*, München 1964; W. Elert, *Das christliche Ethos*, Hamburg 1961; N. H. Sørensen, *Christliche Ethik*, München, 3. Aufl. 1965; konfessionell enger gefasst: U. Körtner, *Evangelische Sozialethik*, Göttingen 1999.

verneinten, würden sie eben aufhören, Christen zu sein und als solche Ethik zu treiben.

Als Voraussetzungen christlicher Theologie überhaupt und damit auch christlicher Ethik sind vor allem zwei zu nennen, eine subjektive und eine objektive. Die *subjektive* Voraussetzung ist gegeben im Christsein des Theologen, und d. h. dass er irgendwann einmal Christ geworden ist, d. h. begonnen hat, im christlichen Sinn zu glauben. Diese Erfahrung bestimmt grundlegend das Leben und Denken des Christen und damit auch des christlichen Theologen. Ein Nichtchrist kann sich natürlich mit christlicher Theologie beschäftigen. Aber selbst christliche Theologie zu betreiben, dürfte bei ihm wenig sinnvoll sein.

Wie der Anfang des Christseins allerdings zu verstehen ist, wird nicht zu klären sein, ohne auch auf die grundlegende *objektive* Voraussetzung christlicher Theologie zu sprechen zu kommen, und das ist seit den Anfängen der Christenheit die Bibel. Es dürfte grundsätzlich unbestritten sein, dass der Christ seinen Glauben nicht aus sich selbst heraus entwickelt, sondern dass der Glaube entsteht als Antwort auf Gottes Anrede, wie sie nach christlicher Auffassung grundlegend durch die Heilige Schrift vermittelt wird. Entsprechend ist christliche Ethik also daran zu erkennen, dass sie sich auf biblische Quellen bezieht.²

Diese zunächst noch sehr allgemeine Beschreibung der Voraussetzungen bedarf allerdings angesichts sehr unterschiedlicher Interpretationen ihrerseits weiterer Klärung. So wird in weitverbreiteter katholischer wie evangelischer volksgeschichtlicher Tradition das Christwerden mit der Taufe, und zwar normalerweise als Kindertaufe, in eins gesetzt. Angesichts dessen macht man vor allem in der Tradition des Pietismus geltend, dass das Christwerden damit zumindest unzureichend beschrieben ist, vielmehr nach biblischem Zeugnis das Christwerden primär mit der Erfahrung von Bekehrung und Wiedergeburt zu verbinden ist.³

Der Bezug christlicher Ethik auf die Bibel als Voraussetzung wird ebenfalls sehr unterschiedlich gesehen: Nach gegenwärtig vorherrschender Auffassung wird der Hinweis auf die Bibel als Quelle ethischer Reflexion meist sofort mit dem Hinweis verbunden, diese Bezugnahme dürfe selbstverständlich „nicht autoritativ und deduktiv“ verstanden werden.⁴ Diese Sicht ist dann in der Regel mit einer sehr kritischen historischen Analyse der biblischen Texte verbunden, in der

2 So E. Herms, *Theologische Wirtschaftsethik. Das Problem ihrer Begründung und ihres spezifischen Beitrags zum wirtschaftsethischen Diskurs*, in: G. Baadtke/A. Rauscher (Hg.), *Wirtschaft und Ethik*, Graz 1991; vgl. F. Segbers, *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*, Luzern, 3. Aufl. 2002, 24. Aber auch katholische Ethik argumentiert heute viel mehr als noch zur Zeit von Scholastik und Neuscholastik von der Bibel her; vgl. etwa Th. Herr, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments*, Paderborn 1976; vgl. die neutestamentlichen Ethiken von K. H. Schelkle (1970) und R. Schnackenburg (1986–1988).

3 Vgl. H. Burkhardt, *Christwerden. Bekehrung und Wiedergeburt als Anfang christlichen Lebens*, Gießen 1999.

4 E. Herms, a. a. O., vgl. F. Segbers, a. a. O., 24.

sie oft nur noch als Dokument altorientalisch-hellenistischer Religionsgeschichte verstanden werden, die als solche nur schwer mit unserer heutigen Situation vermittelt werden können. Demgegenüber wird von theologisch konservativerer Seite, insbesondere ebenfalls in der Tradition des Pietismus (bzw. heute des Evangelikalismus), die Bibel trotz ihrer Geschichtlichkeit bzw. gerade in ihr doch als Wort Gottes verstanden, das zwar auf sein Verständnis befragbar, in seiner Autorität aber letztlich nicht hinterfragbar ist.⁵

Dabei sollte es im Wettstreit solch unterschiedlicher Interpretationen der Voraussetzungen christlicher Ethik nicht um einen Verdrängungsprozess gehen, einen Machtkampf um größeren oder gar alleinigen Einfluss in der Christenheit. Vielmehr kann solche Auseinandersetzung durchaus auch ein Prozess der gegenseitigen Befruchtung und des Lernens voneinander sein. Denn gerade das Insistieren auf anderweitig unterschätzter oder gar vergessener Wahrheit kann ja seinerseits wieder zu gewissen Einseitigkeiten führen, in pietistischer (und heute evangelikaler) Tradition etwa in Heilssubjektivismus oder Engführungen im Schriftverständnis. Letztes Kriterium allerdings sollte immer die Bewährung am biblischen Zeugnis sein.

In jedem Fall aber wird Ethik unter diesen Voraussetzungen auch inhaltlich eine christliche Prägung haben und damit nicht nur Ethik *von*, sondern auch *für* Christen sein, also Orientierung für das Leben von Christen.

2. Allgemeine Ethik als Ethik für jedermann

Damit aber stellt sich die Frage, ob eine so von christlichen Voraussetzungen ausgehende Ethik nicht doch wieder nur eine Nischenethik ergibt, die auf Kommunikation mit nichtchristlicher Ethik verzichtet.⁶ Wir Christen leben aber nun einmal nicht in einem – wenn auch in sich pluralen – christlichen Ghetto, sondern in einer pluralistischen Gesellschaft, inmitten von Menschen anderer Glaubens- und Weltanschauungsorientierung. So stellt sich unausweichlich die Frage, in welchem Verhältnis die von Christen als für sich verpflichtend erkannten ethischen Normen zu denen der Nichtchristen stehen? Haben sie uns ethisch nichts zu sagen und wir ihnen auch nicht?

Dabei sollte zunächst auf jeden Fall klar sein, dass wir unsere christlichen Maßstäbe für das Verhalten den Nichtchristen in unserer Gesellschaft nicht einfach überstülpen können. Wir *können* es nicht, weil sie sich das nicht gefallen lassen würden. Wir *dürfen* es auch aber auch nicht wollen. Denn wir können und dürfen nicht zu Glaube, Liebe und Hoffnung per Gesetz nötigen wollen. Das widerspräche dem Wesen von Glaube, Liebe und Hoffnung, die nur aus freier Zu-

⁵ Vgl. H. Burkhardt, Art. Bibel c. systematisch-theologisch, in: *ELThG* 251–256.

⁶ Vgl. etwa die Kononia-Ethik von P. Lehmann oder die postliberale Ethik von St. Hauerwas (vgl. zu letzterem A. Mc. Grath, *Der Weg der christlichen Theologie*, Gießen 2008, 137).

stimmung erwachsen und nur in Freiheit gedeihen können, welche Zustimmung wiederum nur in der Annahme des Evangeliums und daraus folgend also vom Christsein her möglich ist. Gott kann zwar auch einmal durch einen Esel zum Propheten reden, warum nicht auch durch einen Nichtchristen? Von ihm aber er zu erwarten oder zu verlangen, dass er christlich lebt und gar missionarisch das Evangelium bezeugt, ist eine Absurdität.

Tatsächlich geschieht aber eben dies Absurde in fast allen gängigen Ethiken. Sicher versucht man christliche Ethik nicht mehr im Sinne theokratischer Gesellschaftsform mit Gesetzeszwang durchzusetzen.⁷ Stattdessen setzt man christliche Ethik aber entweder absolut, als wäre nur christliche Ethik überhaupt möglich.⁸ Oder man fragt zwar, im sachlichen Diskurs mit nichtchristlicher Ethik, nach dem für jedermann Verpflichtenden, begründet es aber, in einer objektiv-universalistisch verstandenen Rechtfertigung spezifisch christlich.⁹ Auf diese Weise versucht man stillschweigend, allgemeine Ethik christlich zu vereinnahmen, nicht bedenkend, dass man das, was man den anderen sagen möchte, mit der christlichen Begründung für sie eigentlich unzugänglich macht.

Die Frage, die sich daraus ergibt, ist: Gibt es aus theologischer Sicht eventuell doch zwar auch von christlicher Ethik vertretene Normen, die aber den Glauben des Adressaten *nicht* voraussetzen, denen also ein Mensch zustimmen kann, ohne Christ zu sein oder zu werden? Wenn nein – warum eigentlich nicht? Wenn ja – wie ist es möglich?

Nehmen wir einmal das *Nein* an: Das wäre dann tatsächlich gegeben, wenn wir annehmen müssten, dass die von der Bibel bezeugte Sündhaftigkeit des Menschen in der Konsequenz für die Ethik bedeutete, dass der Nichtchrist, also der nicht in Wiedergeburt und Bekehrung erneuerte Mensch, weder erkennen kann, was wirklich, d.h. in Gottes Augen, gut ist, noch auch in der Lage ist, wenn es ihm gesagt würde, danach zu handeln. In den Kategorien theologischer Anthropologie gesprochen würde vorausgesetzt, dass der Mensch im Sündenfall seine Gottebenbildlichkeit verloren hat oder zumindest seine Gottebenbildlichkeit nur noch eine externe Größe wäre, die, mit H. Thielicke zu sprechen, nur noch „im

7 Obwohl es Relikte alter staatskirchlicher Ordnung immer noch gibt, die mit großer Hartnäckigkeit auch von sonst eher liberal eingestellten Theologen verteidigt werden, wie etwa bei staatlichem christlichem Religionsunterricht und staatlicher Theologenausbildung, vgl. H. Burkhardt, *Das gute Handeln. Materialethik, 1. Teilband*, Gießen 2003, 87–89.

8 So ist nach K. Barth „alle Ethik wesentlich christlich“, vgl. K. Bockmühl, *Gesetz und Geist*, Gießen 1987, 21; vgl. auch D. Bonhoeffer: „Das Gebot (Gottes) ist die einzige Ermächtigung zur ethischen Rede“, *Ethik*, München, 9. Aufl. 1981, 293).

9 Vgl. Körntner, a. a. O., 98ff: „Ethik und Rechtfertigung“, und 114ff „Rechtfertigung und Versöhnung. Die dogmatischen Voraussetzungen theologischer Ethik“, vgl. F. Segbers, für den „evangelische Wirtschaftsethik ... das reformatorische Verständnis von Rechtfertigung für Fragen des Wirtschaftens auslegt“ (ders., a. a. O., 26).

Herzen Gottes existiert“¹⁰, oder, mit K. Barth, „in der Absicht Gottes“¹¹. In sich aber wäre der Mensch nur böse und könnte entsprechend auch nur Böses tun. In gewisser Weise scheint die Bibel das tatsächlich so zu lehren: „Gott sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Denken und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar“ (Gen 6,5; vgl. 8,21). „Denn wir haben bewiesen, dass ... alle unter der Sünde sind, wie geschrieben steht ‚Da ist keiner, der gerecht sei, auch nicht einer ... da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer‘“ (Röm 3,9f.12). Daneben allerdings stehen ganz andere Aussagen wie die, dass Heiden, die vom Gesetz Israels hören, zu dem bewundernden und also dem Gesetz inhaltlich zustimmenden Ausruf genötigt werden „Wo ist ein so großes Volk, dass so gerechte Ordnungen und Gebote hat wie dies ganze Gesetz?“ (Dtn 4,8). Mehr noch: in gewisser Weise können sie sogar selbst auf solche Ordnungen kommen und sie auch leben: Paulus spricht von „Heiden, die das Gesetz nicht haben, und doch von Natur tun des Gesetzes Werk“ (Röm 2,14). Und den Juden gesteht der Apostel ausdrücklich zu, dass sie „eifern um Gott“ (Röm 10,2). Von der (heidnischen!) Obrigkeit aber erwartet Paulus, dass sie das Tun des Guten „lobt“ und darin fördert, das Tun des Bösen aber hindert und darin „Gottes Diener“ ist (Röm 13,3f).

Es ist also zu fragen: in welchem Sinn ist der Mensch böse und tut trotzdem Gutes? Die Antwort der Bibel ist, mit reformatorischer Terminologie ausgedrückt: Vor dem Urteil Gottes (*coram deo*) ist der Mensch von Natur nur und ganz Sünder (*totus homo peccator*). Andererseits kann der Mensch, relativ zu anderen Menschen gesehen (*coram hominibus*), durchaus mehr oder weniger Gutes tun. Und so sagt Paulus ja auch: „Sie eifern (menschlich gesehen) um Gott – aber (im Urteil Gottes) mit Unverstand. Denn sie erkennen die Gerechtigkeit Gottes nicht, und trachten, ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten und sind so (trotz allen Eifers) der Gerechtigkeit Gottes nicht untertan.“ (Röm 10,2f).

3. Allgemeine Ethik als Schöpfungsethik

Dieser Erkenntnis entspricht auch die biblische Anthropologie. Nach ihr hat der Mensch seine Gottebenbildlichkeit im Sündenfall keineswegs verloren, sondern er ist nach wie vor Gottes Ebenbild (Gen 5,1; 9,6; 1 Kor 11,7; Jak 3,8). Er spiegelt in seiner Personalität immer noch die Personalität Gottes: in seiner relativen

10 H. Thieliicke, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1958, § 819.

11 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, 222; vgl. U. Eibach: die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist eine ihm von Gott zugesprochene Würde, ähnlich der *iustitia aliena* in der reformatorischen Rechtfertigungslehre, als solche ist und bleibt sie dem Menschen transzendent und insofern unverlierbar, ders., *Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid?*, Wuppertal 1998, 58ff. 66; vgl. ders., *Gentechnik – der Griff nach dem Leben*, 80: „die Würde des Menschen, seine Gottebenbildlichkeit, gründet in dieser Bestimmung zum Gegenüber Gottes“; vgl. auch Körner, a. a. O., 147.

Freiheit die unbedingte Freiheit Gottes und in seiner natürlichen Liebesfähigkeit – und mag sie noch so schwach und wankelmütig sein – die absolute Liebe Gottes. Er ist deshalb in der Struktur seiner Existenz grundsätzlich auf Gott hin offen (d. h. religiös).¹² Was er damit macht, ist, wie gesagt, eine ganz andere Frage.

Damit ist unsere Frage, ob es denn möglich sei, dass Nichtchristen von Christen vertretenen ethischen Normen zustimmen, doch auch mit *ja* zu beantworten. Erkenntnis und Tun des Guten ist in gewisser Weise durchaus auch dem Nichtchristen möglich. Eben das bestätigt auch vielfältig unsere Erfahrung, bis dahin, dass nicht selten Atheisten sich als manchem Christen moralisch überlegen erweisen. Warum aber ist das so? Es ist eben deshalb so, weil der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen ist und dies auch nach dem Sündenfall so geblieben ist. Er ist nicht nur dazu bestimmt oder berufen, Gottes Ebenbild zu werden (forensisch, *extra nos*), sondern er ist es in sich (ontisch). „The fact that all humans are created in the image of God is a key foundation of ethics“.¹³ Hier, in dieser natürlichen Gegebenheit, liegen die gemeinsamen Grundlagen, die deshalb auch gemeinsame Normen möglich machen. Von daher ist das auch die Humanwissenschaften einbeziehende Gespräch mit nichtchristlicher Ethik grundsätzlich möglich.

Der Mensch hat nach dem Sündenfall zwar, aus theologischer Sicht, nicht mehr die Freiheit, sich von sich aus für Gott zu entscheiden und ihn zu lieben, wohl aber die psychologische Freiheit, dieses oder jenes zu tun oder zu lassen. Auf Grund dieser Freiheit ist er verantwortlich für sein Tun und Subjekt ethischen Handelns.¹⁴

Heute wird selbst diese Freiheit bestritten, und zwar von Erkenntnissen der Neurobiologie aus. Hier wird behauptet: die Handlungsfreiheit des Menschen sei eine Illusion, der biologisch keine Wirklichkeit entspreche. Der atheistische Philosoph M. Schmidt-Salomon spricht von der „neurobiologischen Kränkung“ des menschlichen Selbstbewusstseins¹⁵: Das frei handelnde „Ich“ sei nichts als „ein Artefakt des körperbewussten Gehirns“. Das „Gefühl“ autonom zu handeln sei „das Resultat einer geschickten Selbsttäuschung unseres Organismus“¹⁶. Willensfreiheit sei aber als Voraussetzung von Ethik auch gar nicht nötig. Denn – anders als in der Moral – gehe es in der Ethik nicht um subjektive Verantwortung, son-

12 Vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen, 2. Aufl., 2005, 66–70.

13 H. Lalleman, *Celebrating the Law? Rethinking Old Testament Ethics*, Carlisle: Paternoster 2004, 19.

14 Dazu H. Burkhardt, *Einführung* 86–89; vgl. F. Furger, *Einführung in die Moralthologie*, Darmstadt 1988, 14.

15 M. Schmidt-Salomon, *Manifest des evolutionären Humanismus*, Aschaffenburg, 2. Aufl. 2006, 12, unter Berufung vor allem auf Neurobiologen wie W. Singer („Der Beobachter im Gehirn“, Frankfurt 2002) und G. Roth („Aus der Sicht des Gehirns“, Frankfurt 2003).

16 Ebd., 16.

dern objektive Verantwortbarkeit des Handelns.¹⁷ Aber abgesehen von der Frage, warum denn überhaupt noch von Verantwortbarkeit des Handelns die Rede ist, wenn es keine Wahlfreiheit gibt, so spricht vor allem die doch wohl nicht bestreitbare universale Erfahrung des Gewissens gegen diese angeblich wissenschaftliche Infragestellung der menschlichen Freiheit. Wie beeinflussbar oder gar manipulierbar auch immer das Gewissen sein mag: die schlichte Tatsache der Gewissenserfahrung selbst erweist die Realität der Freiheit des Handelns und damit der Verantwortlichkeit.¹⁸

Dass also auch der Nichtchrist gewissen, von biblischer Ethik vertretenen Normen zustimmen kann, hat seinen Grund darin, dass er, als Gottes Ebenbild, geradezu auf sie hin geschaffen ist. Eben deshalb aber kann er diese Normen auch grundsätzlich selbst finden und ist dazu motiviert ist, nach ihnen zu leben. Davon spricht nun tatsächlich auch die Bibel. Paulus sagt, und nimmt dabei die im hellenistischen Judentum geläufige naturrechtliche Terminologie auf: dass Heiden, die das geoffenbarte Gesetz nicht kennen, „von Natur tun, was des Gesetzes ist“ (= dem Gesetz entspricht) und dass sie „sich selbst Gesetz“ sind (*heautois nomos eisin*, Röm 2,14).¹⁹ Das bedeutet nicht etwa, dass sie „autonom“ im strengen Sinn wären, als wären sie frei, sich gleichsam selbst zu erschaffen. Der Mensch findet sich vielmehr immer schon als auf eine bestimmte, ihm entsprechende Lebensweise hin geschaffen vor.²⁰ Das ist besonders offensichtlich in der Gestaltung seiner Geschlechtlichkeit: Er ist nun einmal im Normalfall entweder Mann oder Frau, mit Geschlechtsorganen versehen, die nicht zum homosexuellen sondern nur zum heterosexuellen Geschlechtsverkehr geeignet und offensichtlich nur dazu bestimmt sind. Wer anderes behauptet, wie heute die sog. Gender-Theorie²¹, ist nicht nur geistlich blind, sondern verschließt auch – zugunsten einer blindlings durchgehaltenen Ideologie – seine Augen vor der jedermann zugänglichen Wirklichkeit.²²

17 Ebd., 102.

18 Vgl. auch U. Beutler, Freier Wille oder neuronale Determination? Theologische Überlegungen zum Willensbegriff der Gehirn-Geist-Debatte, in: *ThBeitr* 38, 2007, 63–76.

19 Vgl. H. Burkhardt, Der Naturrechtsgedanke im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament, in: H. Burkhardt (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, Wuppertal 1988, 81–98.

20 Moderne katholische Ethik spricht deshalb von „theonomer Autonomie“; vgl. F. Furger, *Einführung* 17 – wobei zu fragen ist, ob diese paradoxe Formulierung wirklich glücklich ist, zumal, rein sprachlich gesehen, der Autonomiegedanke in problematischer Weise dominiert.

21 Vgl. F. Kuster, Art. Weiblich/männlich IV, in: *HWP* 12, 364–371 (hier: 368f).

22 Gegen solche sog. naturrechtlichen Schlussfolgerung von der natürlichen Anlage her auf eine ethische Norm wird immer wieder (so auch von Schmidt-Salomon 93f) eingewandt, es handle sich hier um einen „naturalistischen Fehlschluss“: denn es sei grundsätzlich nicht möglich, aus Seiendem ein Sollen abzuleiten (D. Hume). Das setzt aber voraus, dass das Seiende in sich völlig diffus und ungeordnet ist. Das ist aber nicht der Fall. Nicht einmal der Evolutionist, der den Schöpfer verneint, leugnet, wenn er neben dem Zufall auch ein Gesetz des Stärkeren als Faktor der Evolution annimmt, eine gewisse Vernünftigkeit des

Aber auch sonst führt die Selbstbesinnung den Menschen zu ethischer Erkenntnis:

Mein eigener Lebenswille macht es, mit Hilfe der Empathie, also des natürlichen Einfühlungsvermögens in andere, mir möglich, den Lebenswillen des anderen anzuerkennen und zu respektieren. „Die Würde des Menschen ist unantastbar ... Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (GG²³ Art. 1,1 und 2,2). Dem entsprechen speziell das Verbot des Tötens (Ex 20,13) sowie, noch weiter und zugleich positiv gefasst, das biblische Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18; vgl. auch die sog. Goldene Regel Mt 7,12)²⁴.

Die Erfahrung der eigenen Geschlechtlichkeit und ihrer Verletzlichkeit im Gefühl der Scham ermöglicht mir die Erkenntnis, dass die Öffnung der geschlechtlichen Intimsphäre zu einem anderen Menschen hin nur in auf Verlässlichkeit aufbauender Hingabe möglich ist, also in der Ehe. „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung“ (GG Art.6,1). Dem entspricht das die Ehe schützende Verbot des Ehebruchs (Ex 20,14).

Die Erfahrung, dass die Entfaltung meiner individuellen Persönlichkeit einen gewissen eigenen Raum braucht, der mir gehört, führt mich zur Erkenntnis, dass Eigentum etwas für den Menschen Gutes und entsprechend auch generell schützenswert ist. „Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet“ (GG Art. 14,1). Dem entspricht das dem Eigentum Schutz gewährende biblische Verbot des Diebstahls (Ex 20,15).

4. Die Bedeutung der biblischen Gebote für die Ethik

Solche Normen sind, unabhängig von differenzierenden kulturellen Einflüssen, allgemeinmenschlich und entsprechend universal anerkannt und auch gelebt.²⁵ Andererseits werden sie immer wieder auch nicht nur nicht befolgt, sondern auch in der Sache problematisiert und infrage gestellt. Der Grund für diese ethische

Seienden. Vgl. dazu auch H. Burkhardt, *Einführung* 64f, und W. Neuer, Die ethische Verantwortung des Glaubens gegenüber Gottes Schöpfung, in: *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie 2*, Wuppertal 2005, 292–333, hier 298. Empirische Naturerkenntnis ist dabei nicht nur im Blick auf die Normenfrage von Bedeutung, sondern auch in der Anwendung der Normen, vgl. die Diskussion um den Beginn menschlichen Lebens: die Frage, welches Leben schützenswert ist, ist eine Frage der ethischen Entscheidung bzw. der Norm, die Frage, wann menschliches Leben beginnt, ist eine rein biologische Frage, die dann aber ethisch relevant wird, wenn generell menschliches Leben als schützenswert angesehen wird.

23 GG = Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.

24 Zur universalen Verbreitung der sog. Goldenen Regel vgl. A. Diehle, *Die goldene Regel*, Göttingen 1962.

25 Wie etwa die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen bezeugt; vgl. F. Heer u. a., *Für eine gerechte Welt. Große Dokumente der Menschheit*, Darmstadt 2004, 152–155.

Verunsicherung ist aber nicht bei den Normen zu suchen, darin etwa, dass sie geschichtlich bedingt und in anderer Zeit nicht mehr kontextualisierbar wären, sondern im Menschen, und zwar nicht in seinem Wesen, sondern seinem faktischen Verfasstsein: sein berechtigtes Eigeninteresse hat offensichtlich stets die Neigung, sich absolut zu setzen und zu Egoismus zu entarten. Die Bibel erklärt diese sonst, von der Schöpfung her, unerklärliche Tatsache mit der Sündhaftigkeit des Menschen. „Sie wussten, dass ein Gott ist, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott noch ihm gedankt, sondern haben ihre Gedanken dem Nichtigen zugewandt und ihr unverständiges Herz ist verfinstert“ (Röm 1,21). Dies ist sozusagen die paulinische Version der Geschichte vom Sündenfall. Danach ist nicht nur die Handlungs-, sondern auch schon die sittliche Urteilsfähigkeit des Menschen durch die Sünde zwar keineswegs aufgehoben, aber – mehr oder weniger – beeinträchtigt.

In dieser Situation nun kommt dem Menschen, zunächst innerhalb Israels, dann in der universalen Ausweitung durch den Neuen Bund, das offenbarte Gesetz zu Hilfe. Es dient nicht nur dem Aufweis der Schuld des Menschen (Röm 3,20b) und damit der Verkündigung des Evangeliums (*usus elencticus legis*), sondern durchaus auch der ethischen Orientierung, und zwar in der Christenheit (Mt 19,18f; Röm 13,8–10) wie darüber hinaus in der Gesellschaft (Röm 13,1 „jedermann“). Allerdings gilt dies nicht pauschal vom ganzen alttestamentlichen Gesetz, sondern nur insofern, als es, neben den speziell an die historische Situation Israels als Gottesvolk gebundenen Ordnungen (wie vor allem Opfer- und Reinheitsgesetze), auch allgemeinemenschliche Weisungen enthält, die entsprechend auch grundsätzlich jedermann einsichtig zu machen sind. Dies gilt insbesondere vom Dekalog, dem Kern des Gesetzes, und hier wieder besonders von den die zwischenmenschlichen Verhältnisse betreffenden Geboten der sog. 2. Tafel, die wiederum in dem Gebot der Nächstenliebe zusammengefasst sind (Röm 13,9). In diesem Sinn können die Gebote in der Gesellschaft im Streit um die Werte argumentativ eingebracht werden (*usus politicus legis*). Dies aber geschieht, wohl gemerkt, nicht unter dem Vorzeichen ihrer Christlichkeit, sondern ihrer Universalität. Der Blick des Christen ist zwar vom Glauben her in besonderer Weise geschärft für den Sinn und die Gültigkeit der Gebote, und er ist in besonderer Weise dazu motiviert, nach ihnen zu leben (*usus legis in renatis*). Grundsätzlich aber ist die Anerkennung der in ihnen angesprochenen Werte möglich auch unabhängig vom Glauben. Das gilt in gewisser Weise selbst von den Geboten der sog. 1. Tafel des Dekalogs, wie sich nicht nur in der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht zeigt, sondern etwa auch darin, dass sich das deutsche Grundgesetz in seiner Präambel auf die Verantwortung vor Gott beruft.²⁶

26 Vgl. H. Burkhardt, *Das gute Handeln*, 26–91: Religionsethik (bes. Kap. 4: Die Geltung religionsethischer Normen im Rahmen allgemeiner Ethik, 84–91). Dass die Verankerung des Gottesbezugs in der Verfassung der Europäischen Union derzeit keine Chance zu haben scheint, ist ein Indiz für die seit 1949 fortgeschrittene Säkularisierung Europas, spricht aber nicht grundsätzlich gegen ihre Möglichkeit.

5. Spezifisch christliche oder Reichs-Gottes-Ethik

Damit aber ist – und das zu erkennen und geltend zu machen ist ganz wichtig, weil es vor allem in protestantischer Ethik weithin nicht gesehen wird – das ganze Feld der Ethik noch längst nicht abgeschritten.²⁷ Denn neben den prinzipiell universalisierbaren biblischen Motiven und Normen gibt es nun doch auch solche *Motivation* für ethisches Handeln, die nur beim Christen gegeben ist (Röm 5,5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist“), und ebenso gibt es auch solche *Normen* der Ethik, die nur für den Christen gelten, und in der Konkretion dieser Normen schließlich auch *Felder* des Handelns, die sich so nur Christen eröffnen.

Der Grund dafür liegt darin, dass mit Christus neue, über die natürlichen Gegebenheiten und die durch die Sünde gesetzten Grenzen hinausführende Möglichkeiten des Handelns eröffnet wurden: Mit Christus hat das Reich Gottes seinen Anfang genommen. Im Glauben an den für die sündige Menschheit gestorbenen und auferstandenen Christus vollzieht sich Umkehr und Neuschöpfung des Menschen (2 Kor 5,17).²⁸ Von daher erfährt der Mensch *Motivation* zu neuem Handeln: Die Liebe Christi „drängt“ uns (*synechei*, 2 Kor 5,14). Die Kinder Gottes werden vom Geist Christi „getrieben“ (*agontai*, Röm 8,14). So wird es möglich, wie die Bibel sagt, dass Christen „in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6,4) oder, sofern der Geist Gottes Vermittler dieses neuen Lebens ist, „im Geist wandeln“ (Gal 5,16.25).

Von daher erfährt der erneuerte Mensch aber auch ethische *Orientierung*. Grundlage solcher spezifisch christlichen oder auch Reichs-Gottes-Ethik²⁹ ist das Neue Testament, also die ethische Unterweisung Jesu und der Apostel. Zwar weiß das Neue Testament auch von unmittelbaren Weisungen des Geistes an einzelne.³⁰ Dabei ist der Geist Gottes aber nicht sozusagen eine weitere Grundlage neuer Normen neben Gesetz und apostolischer Unterweisung, sondern nur Vermittler persönlicher Führung innerhalb vorgegebener Normen.

Als *Norm dieses neuen Lebens* ist zunächst, neben Glaube und Hoffnung, vor allem die *Liebe* zu nennen, und zwar in Gestalt der vorbehaltlosen Liebe zu Gott und der die Nächstenliebe überbietenden Feindesliebe. Solche Liebe ist in ihrer letzten Konsequenz, nämlich in der Bereitschaft, um des Zeugnisses für das Evangelium und um der Liebe selbst zu dem mir feindlich begegnenden Mitmen-

27 Darauf unermüdlich hingewiesen zu haben, ist das bleibende und noch längst nicht angemessen gewürdigte Verdienst von K. Bockmühl (1931–1989); vgl. insbesondere sein Hauptwerk: *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*, BWA I,5, neu hg. von R. Slenczka, Gießen, 2. Aufl., 2009.

28 Vgl. H. Burkhardt, *Christwerden. Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang christlichen Lebens*, Gießen 1999.

29 Zur Begründung der Reichs-Gottesethik ausführlicher: H. Burkhardt, *Einführung* 108–168.

30 Vgl. K. Bockmühl, *Leben mit dem Gott der redet*, BWA I/6, Gießen 1998, 107ff; H. Burkhardt, *Einführung* 158f.

schen willen sogar mein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen, von den natürlichen Gegebenheiten her schlechthin nicht begründbar. Die christliche Liebe überschreitet die im Nachsatz des Gebots der Nächstenliebe „wie dich selbst“ gegebene Schranke der natürlichen Selbstliebe (Mt 5,43f). Sie ist auch nicht zu verwechseln mit Phänomenen wie dem natürlichen Altruismus der Mutterliebe oder einer in mangelndem Selbstbewusstsein gründenden unnatürlichen Selbstlosigkeit. Sie ist vielmehr eine freie Entscheidung, die letztlich nur spezifisch christlich begründbar ist: im Glauben an die im Kreuz Christi offenbare Feindesliebe Gottes und in der in der Auferstehung Jesu gegründeten Hoffnung ewigen Lebens.

Unter den *spezifisch christlichen Feldern des Handelns* ist zunächst, als spezifisch christlich am unmittelbarsten einleuchtend, die *Mission* zu nennen. Für den Christen ist sie gleichsam ein Existential: Christsein ist in sich ein Hinweis auf den in Christus gegenwärtig wirkenden Gott, und christliches Leben ist, in Wort und Tat, Einladung an andere, auch Christen zu werden. Dem Nichtchristen dagegen ist dies Feld des Handelns prinzipiell nicht zugänglich. Er kann nie Subjekt, sondern immer nur „Objekt“, nie Träger, sondern nur Adressat von Mission sein.

Ähnliches gilt auch von der *Diakonie*: Die dem Christen mit dem Christwerden eingepflanzte Liebe drängt über Sozialarbeit im Sinne ausgleichender Gerechtigkeit hinaus zum Dienst vor allem an Schwachen, an solchen also, die sich selbst nicht helfen und fremde Hilfe letztlich auch nicht entgelten könnten. Von daher ist es kein Zufall, dass weder vor- noch nachchristlicher Humanismus, sondern erst das Christentum eine heute allzu selbstverständlich gewordene (und bald vielleicht gar nicht mehr selbstverständliche) weitgespannte Liebestätigkeit entwickelte.

Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang aber auch an im gemeinsamen Glauben gegründete christliche *Gemeinschaft* zu erinnern, in vielfältigen gemeindlichen und paragemeindlichen Gestalten, und an christliche *Spiritualität*, wie sie sich vor allem im persönlichen und gemeinsamen Gebet zu Gott Ausdruck gibt.

Für alle diese Erscheinungen christlichen Lebens gibt es zwar formal gewisse nichtchristliche Analogien (Propaganda, Sozialfürsorge, Vereinswesen und religiöse oder nichtreligiöse Meditation). Aber christliche Mission, Diakonie, Gemeinschaft und Spiritualität sind nun einmal nur Christen zugänglich und von niemand anderem zu erwarten.

In evangelikalen Ethiken werden diese Elemente spezifisch christlicher Ethik zwar auch berücksichtigt, mehr jedenfalls als in nichtevangelikalen Ethiken.³¹ In

31 Die Möglichkeit einer inhaltlichen spezifisch christlichen Ethik wird in protestantischer Ethik generell übersehen oder ausdrücklich bestritten (so insbesondere seit A. Ritschl und

der Regel wird dabei aber zu wenig der prinzipielle Unterschied zwischen universalisierbarer allgemeiner Ethik und spezifisch christlicher Ethik und die je unterschiedliche Motivation und Norm beachtet. So spricht man oft allzu pauschal nur einheitlich von „christlicher“ Ethik und denkt dabei als Adressaten entweder nur an Christen, oder man meint, im eigentlichen Sinn christliche Ethik für jedermann verpflichtend machen zu können.³²

Das für Christen grundlegende Wissen um die Nichtselbstverständlichkeit des Christseins und die Bindung an die ganze Heilige Schrift in ihrer heilgeschichtlichen Struktur von Schöpfung und Erlösung sollte uns hier zu einer nötigen Differenzierung anleiten. Die Wahrheit ist nun einmal komplizierter als wir es uns manchmal wünschen mögen.³³

6. Zusammenfassend ist festzuhalten:

In der ethischen Diskussion gibt es innerhalb der Theologie zwei Grundmöglichkeiten von Ethikbegründung:

1. Spezifisch christliche Ethik in Motivation und Norm³⁴. 2. Allgemeine Ethik (sei es normfrei³⁵, sei es von der normgebenden Kraft der autonomen Vernunft

W. Herrmann; vgl. auch K. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1968, 120ff); aber auch in katholischer Ethik wird das Christliche in der Ethik neuerdings aus dem Inhaltlichen herausgenommen und auf den Bereich der Motivation reduziert (F. Furger, *Einführung* 25.170).

32 Vgl. die Begründung der ethischen Motivation von der Rechtfertigungslehre her etwa bei U. J. Körtner, *Evangelische Sozialethik*, Göttingen 1999, 98ff, oder auch von K. Barths Modell „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (1946) angeregte christokratische Entwürfe von Ethik; vgl. auch R. Siders kritische Auseinandersetzung mit der Konzeption von Vinay Samuel und Chris Sugden in: „... denn sie tun nicht, was sie wissen“, Moers 1995, 222ff.

33 Der hermeneutische Sachverhalt ist sogar noch komplizierter: Auch über die von der Bibel ausdrücklich thematisierte Differenzierung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung hinaus (der Hebräerbrief spricht im Blick auf die Ersetzung der alttestamentlichen Opfer durch das einmalige Opfer Jesu von einer *nomou metathesis*, Hebr 7,12) ist weitere geschichtliche Differenzierung zu beobachten: So sehr zum Bsp. bereits das alttestamentliche Eheverständnis zur Monogamie tendiert, so ist die Polygamie im mosaischen Gesetz doch grundsätzlich noch geduldet und erst im Neuen Testament ausdrücklich ausgeschlossen (1 Tim 3,2). Man wird hier doch wohl ohne den Gedanken göttlicher Akkomodation nicht auskommen. Dem widerspricht auch Chicago-Declaration I, 15 nicht, denn davon, dass durch die Annahme göttlicher (nicht menschlicher!) Anpassung an menschliches Fassungsvermögen Jesu Schriftauffassung „dismissed“ würde, kann keine Rede sein (vgl. auch I,13 und II,8). Es gibt also in der ethischen Erkenntnis innerhalb der Bibel Entwicklungen, wobei frühere Aussagen von späteren her zu interpretieren sind („We affirm that God’s revelation within the Holy Scriptures was progressive“, CD I,5). Von daher ist auch der Kritik etwa von M. Schmidt-Salomon oder J. Assmann am biblischen Ethos zu begegnen.

34 So vor allem in der Tradition barthscher Christokratie, zum Teil unter diesem Einfluss auch unter Evangelikalen.

ausgehend³⁶, oder auch zwischen christlicher Motivation und autonomer Norm unterscheidend³⁷.

Die erste Art von Ethikbegründung ist, konsequent gehandhabt, gesellschaftlich nicht kommunikel. Die zweite ist nicht wirklich christlich und in der Konsequenz oft säkular angepasst.

Gegenüber diesen geläufigen Alternativen wird hier ein dritter Weg vorgeschlagen: Ethik in heilsgeschichtlicher Differenzierung von Schöpfung und Erlösung. Grundvoraussetzung ist die Bibel, und zwar die ganze Bibel. Als Zeugnis von der Erschaffung der Welt durch Gott und des Menschen als Gottes Ebenbild ermöglicht diese Grundlage, also das Ausgehen von der Faktizität der Welt in ihrem Sosein, die Kommunikation mit nichtchristlicher Ethik und so das Geltendmachen dessen, was von Natur her und für die Natur gut ist. Als Zeugnis von der Erlösung in Christus und der geistlichen Erneuerung des Menschen im Glauben an ihn überbietet eine der Bibel folgende christliche Ethik die allgemeine Ethik im Sinne einer zeichenhaften Realisierung des kommenden Reiches Gottes jetzt schon.

Die *von der Schöpfung her begründete Ethik* berührt sich also sowohl in der Frage der Motivation wie der Norm und ihrer Anwendung inhaltlich mit in Selbst- und Welterfahrung gegründeter allgemeiner Ethik, wobei das biblische Gebot als jedermann grundsätzlich zugängliche Korrektur inhaltlich in die Wertediskussion einzubringen ist.

Die *von der Erlösung her begründete Ethik* dagegen ist in Motivation und Norm spezifisch christlich und als solche nicht jedermann vermittelbar – es sei denn er wechselt die Fronten und wird seinerseits Christ.

Helmut Burkhardt

Foundations of Christian Ethics

Christian Ethics has its foundation in the Bible, understood in its salvation-historical distinction between creation and redemption. On this view the ethics based on creation converges with secular ethics which is grounded in human experience both in its motivation and also in its norm and application, whereas eth-

35 So in der Situationsethik als „Ethik ohne Normen“ (Fletcher); vgl. dazu K. Bockmühl, *Gott im Exil? Zur Kritik der „Neuen Moral“*, Wuppertal 1975.

36 I. Kant: die Autonomie des Willens ist „oberstes Prinzip der Sittlichkeit“, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 87f; vgl. auch M. Honecker, *Das Recht des Menschen*, Gütersloh 1978, 162ff.

37 H. Thielicke: christliche Ethik ist autonom, aber nicht „automobil“, *Theologische Ethik I*, Tübingen, 4. Aufl., 1972, § 19).

ics based on redemption is specifically Christian in motivation and norm, and as such it is not communicable to everyone.