

Vorwort

Die gegenwärtige gesellschaftliche Situation erscheint im Hinblick auf die Frage nach einem Ethik- und Moralbedarf als äußerst ambivalent. Während einerseits die aktuellen Kontroversen zu Arbeit, privater Vorsorge und Eigenverantwortung, zu Krieg und Frieden, zu Gentechnologie oder zu weltwirtschaftlicher Gerechtigkeit einen evidenten Bedarf an ethischem Nachdenken belegen, herrscht auf der anderen Seite im Hinblick auf Lösungswege aus diesen aktuellen Dilemmata tiefe Skepsis gegenüber Moral, Werten und Normen im Allgemeinen. Kurz: Dem Bedarf an Ethik steht eine tiefe Moralskepsis gegenüber. Statt auf Moral wird auf Instrumente gesetzt, die die Wirtschaft, die Politik bzw. der Staat oder das Recht selbst zur Verfügung stellen. Sie versuchen über Preise und Verträge, über Macht bzw. Sanktionen und über bestimmte Rechte und Gesetze entweder Anreize zu einem bestimmten Verhalten zu erzeugen oder Handlungsräume zu eröffnen und zu begrenzen. Diese funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft in soziale Teilsysteme, die unabhängig von jeder externen oder gar religiösen Moral ihre je eigene „Moral“ entlang bestimmter Funktionsnotwendigkeiten formulieren, gehört zur Signatur der Moderne. Moral erscheint dann lediglich als eine Art Funktionsimperativ, und moralisch ist dann das, was funktionsgerecht ist, was also wirtschaftliche, politische oder rechtliche Handlungs- bzw. Systemabläufe „ungestört“, d.h. frei von moralischen, systemfremden Imperativen, operieren lässt.

Die religiöse Lage der Gegenwart zwischen „zweideutiger Moderne und pluralen Religionskulturen“ (F. Wagner) zeigt, dass die Religion in der Moderne selbst zum Problem geworden ist. Menschen können auch ohne Religion ihr Leben führen. Das Christentum, die Kirche und die Theologie haben sich in der Moderne eine neue, gleichsam moderne Form zu geben, die sowohl dem Anspruch des Unbedingten, dem Gottesgedanken, als auch dem Anspruch seiner alltagsweltlichen Bewährung, also dem Anspruch der Menschen, ihrer Vernunft und ihrer Frömmigkeit genüge leistet. Darin liegt die Chance der Religion zu öffentlicher Relevanz und lebensweltlicher Kompetenz. Insbesondere die theologische Ethik steht dabei vor der zentralen Herausforderung, ihre Identität zu behaupten und ihre öffentliche Identifizierbarkeit zu gewährleisten. Sie hat die Aufgabe orientierungsfähige und -kräftige Antworten auf die modernen Herausforderungen zu finden angesichts des öffentlich-allgemeinen Plausibilitätsverlustes der christlichen Religion, ihrer Privatisierung und dem Faktum einer Pluralität von Ethiken, Werten und Normen sowie einer Vielzahl an konkurrierenden „Sinnvermittlungsinstanzen“, wie z.B. Sportvereinen oder Selbstfindungsgruppen. Sie erscheint aber als obsolet, weil unterkomplex. Sie gilt als nicht vermittelbar. Die öffentliche Relevanz von Religion und christlicher Moral steht hier zur Diskussion. Dabei geht es nicht nur um die Bearbeitung der von außen an die theologische Ethik herangetragene *Akzeptanzkrise* (Was kann christliche Ethik überhaupt noch zur Lösung individueller und sozialer

Probleme beitragen?), sondern auch um die wissenschaftlich zu bearbeitende *Grundlagenkrise* der Religion und ihrer Wissensdisziplin, der Theologie, sich in der Moderne eine Gestalt zu geben „zwischen religionslosem Glaubensdogmatismus und undogmatischer Religion“ (F. Wagner) (Wie können Kirche und Theologie heute christliche Inhalte vermitteln?). Die Absicht dieses Buches ist nicht einfach nur theologische Ethik darzustellen und wissenschaftsmäßig aufzubereiten, sondern darüber zu begründeten Stellungnahmen gegenüber diesen Krisen anzuregen. Dabei wird sich durchgehend zeigen, dass der systematische Ort theologischer Ethik zwischen „relativer Rezeption und kritischer Distanz“ (A. Rich) bzw. zwischen „Götzenkritik und Gestaltungsauftrag“ (K.W. Dahm) liegt. Hinsichtlich ihres Selbstverständnisses hat sich theologische Ethik vor der falschen Alternative von Bekenntnissethik und Ordnungethik zu hüten (D. Lange).

Entstanden als „Reader“ für Proseminare im Fach Theologische Ethik am Fachbereich Evangelische Theologie an der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster bietet das vorliegende Arbeits- und Studienbuch Hin- bzw. Einführungen in Begriffe, Typologien und Quellen der Ethik, in philosophische und theologische Ethik-Entwürfe und schließlich in Umsetzungsfragen und aktuelle Konflikt- und Handlungsfelder der Ethik. Es hilft Themen und Positionen theologischer Ethik zu erschließen und sich mit der Sprache und der Argumentationsweise gängiger Ethikentwürfe vertraut zu machen. Dabei sollte dieses Arbeits- und Studienbuch unbedingt durch die Lektüre eines Lehrbuches zum Überblick sowie eines zusammenhängenden Ethikentwurfes zur Vertiefung (s. Literaturhinweise unten) ergänzt werden. Konzipiert zum Selbststudium, für Kurse im Bereich der Erwachsenenbildung und für Universitätsseminare, gliedert sich der Band in vier Abschnitte:

Der erste Abschnitt (I.-V.) will an die theologische Ethik heranführen, indem er zu der grundlegenden Frage anregt, was überhaupt begrifflich unter Ethik zu verstehen ist, was ihre Anfänge und ihre historischen Übergänge waren. Mit der Frage, was vor diesem philosophischen Verstehenshintergrund spezifisch unter „theologischer“ Ethik zu verstehen ist und wie sich innertheologisch Ethik zu Dogmatik verhält, wird zu dem eigentlich „theologischen“ Abschnitt übergeleitet.

Der zweite Abschnitt (VI.-X.) bündelt exemplarisch 10 bedeutende theologische Ethiker und ihre Entwürfe seit dem 1. Weltkrieg. Mit Emil Brunner und Werner Elert einerseits und Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer andererseits werden Vertreter der beiden grundlegenden Richtungen, der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und der Königsherrschaft Christi, versammelt, die sich mit dem Begriff der Ordnung bzw. Schöpfungsordnung teils grundlegend, teils kritisch auseinandersetzen. Mit Heinz-Dietrich Wendland und Arthur Rich werden zwei bedeutende Vertreter eines sog. institutionenethischen Ansatzes in den 60-er und 70-er Jahren erwähnt, die im Zusammenhang einer „Theologie der Gesellschaft“ bzw. einer „gesellschaftsstrukturellen Ethik“ nach einem theolo-

gischen Zugang zu bisher als eigengesetzlich geltenden gesellschaftlichen Bereichen und Institutionen suchten. Mit Jürgen Moltmann und Dorothee Sölle werden Konzepte politischer Theologie vorgestellt, in denen Impulse der Befreiungstheologie wirksam geworden sind. Mit Trutz Rendtorff und Eilert Herms schließlich werden zwei aktuelle Ethik-Entwürfe skizziert, die beide als konsequente Fortführung eines institutionenethischen Ansatzes verstanden werden können, insofern sie gezielt sozialwissenschaftliche Befunde zur Erweiterung bzw. Präzisierung theologischer Begriffe und Sichtweisen heranziehen, um ein für eine menschliche Lebensführung orientierungskräftiges Wissen vor dem Hintergrund einer christlichen Sicht auf Welt, Mensch und Wirklichkeit bereitstellen zu können. Die systematische Rekonstruktion dieser Ansätze zielt auf das ihnen jeweils zugrunde liegende Ethik-Verständnis, dessen spezifisch theologische Begründung und seine Einordnung in historische und dogmatische Zusammenhänge.

Der letzte Abschnitt (XI.-XIV.) bietet zum einen Typisierungen und stellt zum anderen Erkenntnisquellen der Ethik vor. Die Typisierungen (Teleologische und deontologische Ethik, Individual- und Sozialethik, Situations- und Prinzipienethik, Verantwortungs- und Gesinnungsethik) wollen verstehen und zuordnen helfen, welche Ausgangsfrage, welcher Gegenstand und welche Kategorien und Begriffe bei der Beantwortung bzw. Bearbeitung ethischer Probleme jeweils (ideal-)typisch sind. Mit den Erkenntnisquellen der Ethik wird deutlich gemacht, auf welche Autoritäten (Offenbarung, Bibel, Naturrecht, Erfahrung) sich ethische Urteile berufen. In den letzten beiden Kapiteln werden Anwendungs- und Umsetzungsfragen theologischer Ethik im Kontext eines aktuellen Konflikt- und Handlungsfeldes, der Wirtschafts- und Unternehmensethik, diskutiert. Dabei geht es zunächst um methodische Möglichkeiten ethischer Urteilsbildung. Wie gelangt man zu begründeten ethischen Urteilen? Am Beispiel der Wirtschaftsethik geht es in einem ersten Schritt grundsätzlich um Fragen nach der Möglichkeit, dem Ansatz und den Instrumenten einer Sozialethik, insbesondere einer theologischen Sozialethik, und in einem zweiten Schritt am exemplarischen Fall der Wirtschafts- und Unternehmensethik um den Aufweis des Zusammenhangs zwischen Ökonomie und Ethik bzw. zwischen Wirtschaft und Moral und der Rolle, die eine theologische Wirtschaftsethik – so es eine selbständige überhaupt geben kann - bei der Bearbeitung wirtschaftlicher und/oder unternehmerischer Probleme spielen kann.

Die hier versammelten Materialien stehen insgesamt unter der programmatischen Fragestellung, wie eine theologische Ethik auf die gegenwärtigen Herausforderungen (noch) reagieren kann, welche spezifischen Beiträge sie dabei zu einem insgesamt notwendigen ethischen Orientierungswissen für eine Gesellschaft, ihre Mitglieder und deren Handeln bereitzustellen vermag, und schließlich wie die Kirche als eine „gesellschaftliche Ethik-Agentur“ neben anderen mit diesem Wissen umgehen will. Damit differenziert sich die Aufgabenstellung theologischer Ethik in eine binnenkirchliche Aufgabe, die Kirche in ih-

rer Urteilsbildung wissenschaftlich zu begleiten und zu beraten, und in eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, „christliche Positionen im pluralen Diskurs so zu formulieren, dass sie als Beitrag zur gesamtgesellschaftlichen Urteilsbildung wahrgenommen werden können, ohne mit ethischen Alleinvertretungsansprüchen verwechselt und folgerichtig zurückgewiesen zu werden“. [Körtner 1999, 14]

Jedes Kapitel bietet eine hin- bzw. einführende Darstellung des jeweiligen Themas und an geeigneten Stellen - eingerückt und kursiv gesetzte - Quellentexte, die einen Einblick in die Sprache, den Aufbau und das Verstehen von Positionen und Argumentationen ermöglichen sollen, sowie eine Auswahl empfohlener Begleitlektüren zur Vertiefung des Themas und schließlich Arbeitsfragen, die das Erarbeitete strukturieren helfen sollen.

Anmerkung zu den verwendeten Quellentexten:

Da es sich bei dem vorliegenden Arbeits- und Studienbuch nicht um einen „Reader“, d.h. um eine Zusammenstellung von Quellen für den nichtkommerziellen Gebrauch handelt, sondern um ein eigenständiges wissenschaftliches Werk, dienen die darin verwendeten Quellen als zusammenhängende Zitate, die der Erläuterung bzw. Veranschaulichung des in der jeweiligen Hinführung aufgespannten Themas als auch der pädagogischen Zielsetzung der Einführung in die Sprache und Logik von Positionen dienen. Urheberrechtlich sei darauf hingewiesen, dass nicht das erschienene Werk oder der Aufsatz, das der Quelle zugrunde liegt, hier öffentlich und vollständig wiedergegeben wird, sondern nur Ausschnitte, die als „längere Zitate“ verstanden mit Quellenangabe gekennzeichnet sind. Nach § 51, Abs. 1 des Urheberrechts sind Zitate „in einem durch den Zweck gebotenen Umfang“ zulässig, sofern sie „zur Erläuterung des Inhalts aufgenommen werden“ und wenn die Quelle nach § 63, Abs. 1 „deutlich“ angegeben ist. Die hier verwendeten Quellentexte dienen der Erläuterung und umfassen nicht mehr als zwei Buchseiten; ansonsten werden sie durch eigene Zusammenfassungen bzw. Paraphrasen unterbrochen. Die Quellenangabe ist jeweils am Ende des Zitates angeführt.

Überblick

A. Paradigmen ethischen Denkens

- I. Einführung
- II. Was ist Ethik? Begriffe und Hauptrichtungen
- III. Anfänge der Ethik (Platon und Aristoteles)
- IV. Übergänge der Ethik (Thomas Hobbes – Utilitarismus – Immanuel Kant)
- V. Was ist theologische Ethik? Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik

B. Konzeptionen und Positionen theologischer Ethik

- VI. Gestalten der Ethik I (Werner Elert – Emil Brunner)
- VII. Gestalten der Ethik II (Karl Barth – Dietrich Bonhoeffer)
- VIII. Gestalten der Ethik III (Heinz-Dietrich Wendland – Arthur Rich)
- IX. Gestalten der Ethik IV (Jürgen Moltmann – Dorothee Sölle)
- X. Gestalten der Ethik V (Trutz Rendtorff – Eilert Herms)

C. Ansätze und Anwendung ethischen Denkens

- XI. Typen der Ethik (Teleologische und deontologische Ethik, Individual- und Sozial-, Verantwortungs- und Gesinnungs-, Prinzipien- und Situationsethik)
- XII. Erkenntnisquellen der Ethik (Offenbarung – Bibel - Naturrecht - Erfahrung)
- XIII. Ethische Urteilsbildung
- XIV. Konflikt- und Handlungsfelder der Ethik (Beispiel: Wirtschaftsethik)

Literatur

Empfohlene neuere Lehr- und Studienbücher als Begleitlektüre zu diesem hier vorliegenden Grundkurs Theologische Ethik sind:

- Svend Andersen, Einführung in die Ethik, Berlin/New York 2000
- Dieter Birnbacher, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin/New York 2003 (mit einem Glossar) – dies ist eine Einführung in die philosophische Ethik (!)
- Johannes Fischer, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart/Berlin/Köln 2002
- Christofer Frey, Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990; hier v.a. Arbeitsfragen zur Ertragssicherung S.240ff und eine Einführung in die wichtigen ethischen Entwürfe (!) S.246ff
- ders./P. Dabrock/S. Knauf, Repetitorium der Ethik für Studierende der Theologie, Waltrop 1995
- Martin Honecker, Einführung in die theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York 1990
- ders., Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995
- Ulrich H.J. Körtner, Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999
- Hartmut Kreß, Theologische Ethik, in: ders./Karl-Fritz Daiber (Hg.), Theologische Ethik – Pastoralsoziologie, Stuttgart/Berlin/Köln 1996
- Dietz Lange, Ethik in evangelischer Perspektive. Grundlagen christlicher Lebensgestaltung, Göttingen 1992; hier v.a. die theologischen Positionen in Deutschland, Skandinavien und den USA (!)
- Trutz Rendtorff, Ethik, 2. Bde, Stuttgart 1980, 2.Aufl. 1990
- Jan Rohls, Geschichte der Ethik, Tübingen 1991

Einen Überblick über Literatur zum Thema Ethik findet sich jeweils in:

- Svend Andersen, Einführung in die Ethik, Berlin/New York 2000, Literatur am jeweiligen Kapitelende
- Karl-Wilhelm Dahm, Von der Götzenkritik zum Gestaltungsauftrag, in: Franz Furger/Andreas Lienkamp/ders. (Hrsg.), Einführung in die Sozialethik, Münster 1996, S.112-114
- Martin Honecker, Grundriß der Sozialethik, Berlin/New York 1995, S.713-774 (umfassende Bibliographie!)
- Martin Honecker, Einführung in die Theologische Ethik, Berlin/New York 1990, S.377-411
- Ulrich H.J. Körtner, Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999, S.25-29; 59-64; 112-113; 230-232; 298-302 sowie ein Glossar wichtiger Begriffe und Namen, S.327-342

Weitere Literaturempfehlungen zum Überblick über und zur Vertiefung in das jeweilige Sachgebiet und seine Fragestellung finden sich in jedem Kapitel in den Angaben zur verwendeten Literatur.

I. Einführung

1. Was heißt Ethik?
 2. Was macht Ethik notwendig?
 3. Was sind die aktuellen Herausforderungen für eine Ethik?
 4. Löst sich Moral auf?
 5. Die Bedeutung religiöser Gewissheiten
 6. Was ist die Aufgabe theologischer Ethik?
 7. Fünf Ethikdefinitionen
- Empfohlene Begleitlektüre
Arbeitsfragen

1. Was heißt Ethik?

„Ethik ist die Theorie der Moral, d.h. die Reflexion, welche menschliches Handeln anhand der Beurteilungsalternative von Gut und Böse bzw. Gut und Schlecht auf seine Sittlichkeit hin überprüft.“ [Körtner 1999, 33] „Ethik ist die Reflexion über die sich im Zusammenleben der Menschen meldende Verbindlichkeit, d.h. über, das was die Menschen an ihre individuelle Bestimmung bindet und sie zu freier Gemeinschaft untereinander sowie zu angemessenem Umgang mit der Welt verbindet.“ [Lange 1992, 210f] Nach diesen ersten allgemeinen Definitionen reflektiert Ethik auf das gute und richtige Handeln. Damit ist zum einen impliziert, dass das Handeln der Gegenstand ethischer Reflexion ist, und zum anderen, dass Ethik selbst kein Handeln und keine Moral ist, sondern ein Nachdenken; sie ist „theoria“ (Schau) und nicht Praxis. Ethik denkt mit anderen Worten darüber nach, was gut, gerecht, angemessen oder vorzugswürdig ist, und was nicht. Das Objekt ihrer Reflexion ist das menschliche Handeln, insbesondere die dieses Handeln leitende Gesinnung (Gesinnungsethik), die diesem Handeln zugrunde liegenden Prinzipien, Tugenden und Pflichten (Prinzipien-, Tugend- bzw. Pflichtethik), die aus diesem Handeln resultierenden Folgen und Verantwortlichkeiten (Verantwortungsethik), die dieses Handeln steuernden Institutionen (Institutionenethik) sowie weitere dieses Handeln in einer bestimmten Situation prägenden Einflussgrößen, wie z.B. beteiligte Akteure, deren Wertvorstellungen und Meinungen, die Geltung beanspruchen, bestimmte Gesetze, die öffentliche Meinung oder andere Situationsdeutungen, z.B. in Form von Expertenmeinungen (Situationsethik). In diesem Sinne versteht sich Ethik als „Theorie menschlicher Lebensführung“ (T. Rendtorff) bzw. als „Reflexionstheorie der Moral“ (N. Luhmann). Zu den Aspekten der Moral sind nach William K. Frankena zu rechnen:

„Die Institution der Moral weist eine Anzahl verschiedener Aspekte auf: (1) gewisse Urteilsformen, in denen von speziellen Objekten gesagt wird, dass sie eine bestimmte moralische Eigenschaft, Verpflichtung oder Verantwortung haben oder nicht haben; (2) die Annahme, dass es angemessen und möglich ist, diese Urteile zu begründen; (3) gewisse Regeln, Grundsätze, Ideale und Tugenden, die in allgemeineren Urteilen ausge-

drückt werden können, und die den Hintergrund bilden für die speziellen Urteile und ihre Begründung; (4) gewisse charakteristische, natürliche oder erworbene, Arten zu fühlen, die diese Urteile, Regeln und Ideale begleiten und uns veranlassen, ihnen gemäß zu handeln; (5) gewisse Sanktionen oder zusätzliche Motivationsquellen, die ebenfalls häufig in verbalen Urteilen zum Ausdruck kommen, wie die Zuschreibung von Verantwortlichkeit sowie Lob und Tadel; (6) einen Standpunkt, der in all diesen Beurteilungen, Begründungen und Gefühlen eingenommen wird und in einer Weise anders ist als Standpunkte etwa der Klugheit oder der Kunst. Für unsere Zwecke können wir die in (1), (2) und (5) angesprochenen moralischen Urteile in den Mittelpunkt der Diskussion stellen. Sie bilden den Kern der Moral, und auf sie beziehen sich die Hauptfragen der normativen Ethik wie der Metaethik.“

[aus: William K. Frankena, Analytische Ethik. Eine Einführung, München 5. Aufl. 1994, S. 26]

Frankena unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Typen moralischer Reflexion: 1. eine deskriptiv-empirische Art der Untersuchung, die moralische Phänomene vor dem Hintergrund einer Theorie menschlichen Verhaltens beschreiben und erklären will; 2. eine normative Art, die nach dem moralisch Richtigen bzw. Gebotenen sowie nach den dafür notwendigen Begründungen fragt; 3. eine analytische, kritische oder metaethische Art nach Moral zu fragen, indem nach der Bedeutung moralischer Ausdrücke wie gut oder richtig gefragt bzw. hinterfragt wird, inwieweit diese sich überhaupt begründen lassen und wie sich Moral von anderen Bereichen des Lebens unterscheidet. [Frankena 1994, 20f] Die moralische Steuerung des Individuums und/oder der Gesellschaft kann entweder durch Tradition, von innen heraus, von anderen her oder autonom erfolgen. Das sind die Stufen der Moral: von einer vorrational-inneren Steuerung zu einer rationaleren Einstellung, mit der zu einem reflektierteren Leben und einer Art Autonomie übergegangen werden kann. [Frankena 1994, 25] Es gibt drei Arten normativer Urteile: 1. Ethische oder moralische Urteile nach der Art „Wir sollten uns an Vereinbarungen halten“; 2. moralische Werturteile „Wohlwollen ist eine Tugend“ und 3. außermoralische Werturteile: „Das ist ein guter Wagen“. [Frankena 1994, 28]

2. Was macht Ethik notwendig?

Antwort: Die in die Krise geratene Moral. Konnte man in relativ statischen Gesellschaften noch davon ausgehen, dass bestimmte Erwartungen erwartet werden können, weil sie immer schon galten und immer gelten werden, kann diese Voraussetzung in modernen Gesellschaften nicht mehr angenommen werden. Mit zunehmender Komplexität und Variabilität menschlicher Lebensbedingungen wird eine starre, universale Werte- und Normstruktur zunehmend inadäquat. Unter modernen Bedingungen der Ausdifferenzierung gelten verschiedene, oftmals miteinander unvereinbare Moralvorstellungen und Werte gleichzeitig nebeneinander. Es kann zu Wertkonflikten und Normenkollisionen

kommen. Ethik kommt als Krisenreflexion auf den Weg. Immer dann, wenn gängige Moralvorstellungen und Werte nicht mehr selbstverständlich gelten, oder immer dann, wenn neue gesellschaftliche oder technische Entwicklungen neue Wertmaßstäbe verlangen, oder immer dann, wenn die Politik, das Recht oder der Markt nicht mehr ausreichen, um zu einem bestimmten Handeln zu motivieren oder anzuleiten bzw. bestimmte Probleme zu lösen, immer dann ist ethische Reflexion notwendig. Sie denkt darüber nach, was noch verbindlich gilt, was sich gewandelt hat oder welche neue Moral, welche neuen Werte oder welche neuen Instrumente und Institutionen notwendig sind, um das menschliche Handeln zu verpflichten und zu orientieren. Ethik hat also eine primär orientierende Funktion. Sie stellt eine Art Orientierungswissen bereit. Indem sie die sich in der Gesellschaft (fort-)entwickelnde oder auch verändernde Moral zu ihrem Gegenstand hat, übernimmt die Ethik eine Art „Vermittlungsfunktion“ zwischen der Gesellschaft und ihrer Moral als „gesellschaftliche Sprecherin der Moral“, aber auch als „Übersetzerin gesellschaftlicher Anforderungen an die Moral“. [Luhmann 1993, 371]

3. Was sind die aktuellen Herausforderungen für eine Ethik?

Gegenwärtig erfährt Ethik eine besondere Konjunktur, weil kein moralischer Maßstab mehr zu stimmen scheint. Die Gründe dafür sind vielfältig. Am stärksten wirkt dabei ein Gefühl tiefer Verunsicherung darüber, wie auf die immer rascher fortschreitenden Prozesse der Technisierung, der Verwissenschaftlichung, der Pluralisierung, der Anonymisierung oder der Individualisierung der Gesellschaft zu reagieren ist. Diese Prozesse stellen gleichsam die Ethik vor besondere Herausforderungen. Wir fragen: Was hat sich im Zuge der Moderne verändert, was ethisches Nachdenken einerseits notwendig macht, aber andererseits zugleich schwieriger gestaltet? Zunächst ist festzustellen, dass es gegenüber einer mittelalterlichen Einheitsgesellschaft von Staat und Kirche keinen allgemein verbindlichen, universalen, gesellschaftlich-immanenten oder religiös-transzendentalen Standpunkt mehr gibt, von dem aus eine bestimmte, zumeist religiöse Moral das gesamte soziale Geschehen zusammenzuhalten bzw. zu integrieren vermag. Das ist im Übrigen unter demokratischen Bedingungen der Freiheit auch gar nicht mehr wünschenswert. Dennoch bleibt das Problem der allgemeinen Verbindlichkeit für jede Ethik bestehen. Ulrich H.J. Körtner charakterisiert diese Herausforderung so:

„Der gegenwärtige Ethikboom wächst offenbar umgekehrt proportional zur tatsächlichen Leistungsfähigkeit der Ethik. Die risikoträchtige Weltgesellschaft erlebt sich als multikulturell und multireligiös, mit der Folge, dass sich der ethische Konsens in der bloßen Forderung nach Ethik oder einer neuen Moral auch schon erschöpft. Die gesellschaftlichen Risiken wachsen ins Globale, doch zugleich schwinden die von der europäischen Aufklärung geweckten Hoffnungen auf die Möglichkeit der Begründung einer universalgültigen Ethik, von deren Durchsetzbarkeit ganz zu schweigen,

wie schon das Beispiel der Menschenrechtsidee zeigt. Das Projekt eines Weltethos ist bislang nicht mehr als ein bloßes Postulat, an dessen Verwirklichungschancen Zweifel angebracht sind.

[aus: Ulrich H.J. Körtner, Zwischen den Zeiten, Bielefeld 1997, S.83f]

Von der Ethik bzw. dem Ethiker wird verlangt zu sagen, was gut oder schlecht ist. Das ist schwierig geworden. Das Selbstverständliche löst sich auf und wird unkontrollierbar. Es gibt eine Pluralität vieler, teils verschiedener und oft einander widersprechender Moralkonzepte und Wertvorstellungen, die gleiche Gültigkeit beanspruchen. Dieses „Faktum des Pluralismus“ (J. Rawls) ist eine der zentralen Herausforderungen für jede Ethik. Was kann angesichts einer Vielzahl gleich geltender, aber durchaus einander inkompatibler Konzeptionen des Guten noch verbindlich gelten und Orientierung vermitteln? Dass die Religion und ihre Moral nicht mehr eine solche die Gesellschaft als ganzes organisierende und integrierende Potenz besitzt, ist ein Ergebnis der Säkularisierung. Diese bedeutet, dass einmal die gesellschaftlichen Teilsysteme von der Wahrnehmung religiöser Aufgaben entlastet worden sind und zum anderen, dass die Zugangsweise und Zurechenbarkeit von Religion allein Privatsache geworden ist. Weder ist es Aufgabe der Wirtschaft für mehr Nächstenliebe unter den Menschen zu sorgen, noch gibt es öffentlich kontrollierte und sanktionierte Formen von Religiosität. Ähnlich einem Patchwork bastelt sich jeder seine Identität und seine eigene Sinnstiftung aus den unterschiedlichen und vielfältigen Angeboten und Quellen zusammen. Für eine Ethik, die der menschlichen Lebensführung Orientierung geben will bzw. zu Orientierung verhelfen will, gilt unter diesen Bedingungen: Ethik reflektiert zusammen mit verschiedenen Wissenschaften bestimmte Werte und Normen, die als zur Lösung bestimmter sozialer (technischer, politischer oder wirtschaftlicher) Probleme oder die als für eine moderne Lebensführung hilfreich angesehen werden. Diese Werte und Normen können nicht oktroyiert, sondern müssen argumentativ, also über öffentliche Diskurse vermittelt werden, in denen bei ihren Adressaten um Verständnis und Verständigung geworben wird. Nach Eilert Herms sind es der Prozess der Pluralisierung, also die Erfahrung der Strittigkeit aller weltanschaulichen Gewissheiten, auch die der Religion(en), der Prozess der Individualisierung, also die Erfahrung, dass die Entscheidung über den Wahrheitsanspruch jener Gewissheiten beim einzelnen liegt, und der Prozess der Privatisierung im Sinne der Auswanderung aller ethischen Verbindlichkeit in den von aller Auskunftspflichtigkeit freien Beliebigkeit des individuellen Gewissens und persönlichen Empfindens, die eine „drastische Schwächung des steuernden Einflusses ethisch orientierender Gewissheit“ bedeuten. [Herms 1995, 4]

Die Moderne wird durchaus ambivalent erfahren. Der Zugewinn an persönlicher Freiheit wird zugleich als Zwang erlebt, aus einer Vielfalt neu gewonnener Möglichkeiten auswählen zu müssen. Diese Ambivalenz und ein Gefühl

tiefer Unsicherheit kennzeichnen nach Wolfgang Huber den aktuellen Ethikbedarf:

„Der Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert stellt nicht nur im chronologischen Sinn eine Zeitenwende dar. Vielmehr verbindet sich dieser Übergang mit neuen Herausforderungen der geistigen Orientierung. Für Europa und damit auch für Deutschland gilt das in besonderem Maß. Wir leben in einer Zeit der Veränderung. Wir spüren den Wandel. Doch wir sind unsicher, wohin er führt. Die letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts waren durch das Gefühl gekennzeichnet, dass etwas zu Ende geht. Die Furcht vor globaler Zerstörung durch Nuklearwaffen und Umweltbelastungen beschäftigte viele Menschen. Von den einen wurde die Zwiespältigkeit der Moderne empfunden, von den anderen wurde der Abschied von der Moderne gefeiert; >Postmoderne< wurde zum Stichwort einer geistigen Orientierung, die sich allzu oft nicht mehr von Beliebigkeit unterscheiden ließ. Was als ängstigend empfunden wurde, wird heute wieder stärker als Aufgabe gesehen. Apokalyptische Weltbilder weichen zurück. Viele sind fasziniert von den ungeahnten Möglichkeiten des Informationszeitalters, so deutlich sich auch dessen Gefahren kennzeichnen lassen. Die Arbeitslosigkeit derer, für die der jetzige Rationalisierungsschub keine Chance lässt, und die Passivität derer, die sich einfach der Medienüberflutung hingeben, stehen unter diesen Gefahren obenan. Die >Postmoderne< wird sich als eine Zeit des Übergangs erweisen. Wohin sie führt, erscheint als ungewiss. Hinter uns liegt die Erfahrung, dass wissenschaftlich-technische Fortschritte, wirtschaftliche Entwicklungen und veränderte Lebensauffassungen die Möglichkeiten persönlicher Lebensgestaltung erweitert haben. Das hat die Freiheitsgrade für die einzelnen in bemerkenswerter Weise erhöht. Auch die Formen, die wir dem gemeinsamen Leben geben können, haben sich vervielfacht. Individualisierung und Pluralisierung sind somit besondere Kennzeichen der hinter uns liegenden Jahrzehnte. [...] Doch zugleich lässt sich nicht bezweifeln: Pluralisierung und Individualisierung haben neben allen positiven Wirkungen auch negative Begleiterscheinungen. Die Werte, die für alle gelten, werden aufgezehrt. Die Normen, die der Selbstentfaltung und Selbstbehauptung Grenzen setzen, verlieren ihre Selbstverständlichkeit. Empathie und Solidarität – oder, um das große Wort nicht zu scheuen: Nächstenliebe – gelten vielen als überholt. Und in steigendem Maß wird Gewalt zu einer alltäglichen Erfahrung.“

[aus: Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998, S. 25-27 i.A.]

4. Löst sich Moral auf?

Diese Frage zielt einerseits darauf, ob sich das moralische Bewusstsein der Menschen aufgelöst hat, und andererseits darauf, ob Moral überhaupt noch eine öffentliche Funktion hat. Der amerikanische Philosoph Alasdair MacIntyre spricht in seinem 1981 erschienenen Buch „Der Verlust der Tugend“ davon, dass sich die Verbindlichkeit moralischer Normen „privatisiert“ hat. Der Gel-

tungsbereich der Moral ist kleiner geworden. Sie ist nicht mehr Gegenstand eines öffentlichen Diskurses. Die Moral wird unabhängig vom Guten definiert und das Gute bleibt auf die Privatsphäre des Menschen beschränkt und damit der persönlichen Willkür des einzelnen im Hinblick auf die eigene moralische Option ausgeliefert. Ansprüche auf Allgemeingültigkeit haben ihre Plausibilität verloren. Am Beispiel der Frage nach dem, was gerecht ist, zeigt MacIntyre, dass die Sprache der Moral „aus einem Zustand der Ordnung in einen Zustand der Unordnung übergegangen ist“ [MacIntyre 1987, 25], weil die Eigenschaften der dort angeführten moralischen Äußerungen und Argumente von einer Vielzahl privater, d.h. individuell geltender, heterogener und nicht vergleichbarer Vorstellungen vom Guten gekennzeichnet sind. Die hier vertretene These ist die, dass Moral im Zuge der Privatisierung sich zunehmend wandelt und unsichtbar wird. Das bedeutet zweierlei: Zum einen, dass sich der Geltungsbereich der Moral zunehmend auf die Privatsphäre des oder der einzelnen bezieht und begrenzt und immer weniger das öffentliche Leben reguliert; und zum anderen bedeutet es, dass die Inhalte der Moral stärker subjektorientiert werden; es geht um Selbstverwirklichung, Autonomie und Selbstachtung. In diesem Zusammenhang wird von einem Wandel von den Pflicht- und Akzeptanzwerten zu den Selbstverwirklichungswerten gesprochen. [Klages 1984] Auch im Hinblick auf eine öffentliche Funktion von Moral wird vielfach Skepsis geäußert. Für den Soziologen Niklas Luhmann wird die Einheit der Gesellschaft unter modernen Bedingungen nicht mehr über eine bestimmte Moral, sondern über ihre (funktionale) Differenz hergestellt, also darüber, dass die sozialen Teilsysteme, die sich in einem Prozess funktionaler Differenzierung als selbständig arbeitende Systeme herausgebildet haben, in und für die Gesellschaft bestimmte Funktionen und Leistungen erbringen: So stellt die Politik äußeren und inneren Frieden her, die Wirtschaft produziert und verteilt Güter, die Wissenschaft produziert technisches, die Religion ethisches Orientierungswissen und das Rechtssystem regelt Konflikte. [Herms 1991, 76ff] Jede von außen an die Systeme herangetragene Moral ist nur „Sand im Getriebe“. Die Gesellschaft ist in diesem Sinne weitgehend entmoralisiert. Moral bedeutet dann nur noch ein funktionsgerechtes bzw. ein an den Funktionserfordernissen der jeweiligen sozialen Teilsysteme orientiertes Verhalten. Ziel ist der störungsfreie Ablauf politischer, rechtlicher oder wirtschaftlicher Prozesse unabhängig von einer bestimmten Moral. Was Recht/recht ist, bestimmt und regelt das Rechtssystem selbst mittels bestimmter Verfahren; was ein Produkt kosten darf und wie viel davon produziert werden muss, regelt der Markt über Angebot und Nachfrage; wie im internationalen Staatenverbund zu agieren ist, regeln Staatsverträge.

Von diesen beiden skeptischen Positionen aus, die Moral privat aufgelöst sehen und sie für die Regulierung der Gesellschaft als unterkomplex und sogar störend empfinden, lässt sich nun positiv von sozialwissenschaftlichen Ansätzen her nach den Möglichkeiten einer Moral fragen, die sowohl für den einzel-

nen Verbindlichkeiten zu erzeugen in der Lage ist, als auch für die Gesellschaft und ihre institutionelle Verfasstheit Integrationspotential aufbringt. Das Zusammenleben der Menschen bedarf einerseits moralischer Motivation im Verhalten der einzelnen Bürger und andererseits moralischer Kriterien für die Legitimation sozialer Ordnung. Moral besitzt sowohl eine Identität entwickelnde bzw. stabilisierende und handlungs(an-)leitende als auch eine ordnungskonstitutive Funktion. [Heck 2003, 1f] Das bedeutet, dass über Moral im allgemeinen sowohl das Handeln des einzelnen als auch eine Gesellschaft und ihre sozialen Teilsysteme zwar nicht vollständig integriert, so doch stabilisiert werden können. Der handlungstheoretische Integrationsimperativ lautet: Gewährleistung der Handlungsfähigkeit durch Handlungsorientierung an soziokulturellen Orientierungsmustern, zu denen Werte und Normen, aber auch Traditionen und eine gemeinsame Geschichte gehören, aus denen sich wiederum so etwas wie Identität entwickelt, sowie die rechtliche, verfahrensmäßige oder auch kommunikative Ermöglichung von Handlungsspielräumen (Freiheit) als Bedingung der Möglichkeit von Handlung. Der systemtheoretische Integrationsimperativ lautet demgegenüber: Sicherstellung der Funktionsfähigkeit sozialer Teilsysteme entlang systemeigener Steuerungs- und Regelsysteme, wie z.B. über Preise, über Recht, durch politische Macht oder in Form von Verträgen. [Heck 2003, 26] Ohne selbst moralisch zu sein, hängt die Funktionsfähigkeit dieser Medien selbst von Moral ab, also z.B. davon, dass geschlossene Verträge auch eingehalten werden, dass politische Macht demokratisch zustande gekommen ist, und dass Recht nicht nur legal, sondern durch bestimmte Verfahren so gesetzt wurde, dass es auch legitim ist. Neben personale Kategorien der moralischen Verpflichtung treten strukturelle Kategorien systemlogischer Steuerung. In diesem handlungs- und systemtheoretischen Sinne ist Moral eine wesentliche Grundlage der Sozialität des Menschen *und* der gesellschaftlichen Funktionsfähigkeit.

Mit diesen Überlegungen soll deutlich gemacht werden, dass Moral weder auf den Bereich des Privaten oder auf den Handlungsbereich noch inhaltlich auf Selbstentfaltungswerte beschränkt werden darf, sondern dass Moral auch weiterhin eine gesellschaftliche Rolle spielt, wenn auch nicht mehr die einer universalen Instanz. Die Einheit der Gesellschaft wird unter modernen Bedingungen über Differenz hergestellt, also darüber, dass es verschiedene Systeme gibt, die je bestimmte Funktionen und Leistungen füreinander und für die Gesellschaft insgesamt erbringen. Die Regulierung der Gesellschaft geschieht dabei sowohl über Handlungen als auch über bestimmte Regelsysteme. Dabei hängen sowohl die Handlungen der Akteure als auch das Zustandekommen und die Funktionsfähigkeit dieser Regelsysteme von Moral ab, nämlich einmal davon, dass das Handeln über Werte, Normen oder Traditionen inhaltlich orientiert wird, und zum anderen davon, dass die Regeln jener Systeme auch eingehalten werden, was wiederum je eine bestimmte Moral verlangt.

5. Die Bedeutung religiöser Gewissheiten

Der Pluralismus macht alle Gewissheiten zunichte. Der (Religions-)Soziologe Peter L. Berger spricht vom „Prozess der Aushöhlung aller für selbstverständlich erachteten Gewissheiten“. [Berger 1994, 130] Als soziale Wesen bedürfen Menschen bestimmter „Plausibilitätsstrukturen“, in denen ein Glaube oder Werte in konkreten sozialen Kontexten „plausibel“ erscheinen und Rückhalt bzw. Orientierung vermitteln. Die Moderne hat diese Plausibilitäten von Gewissheiten schwerer Prüfung ausgesetzt. Das gilt auch für den religiösen Glauben bzw. die religiösen Gewissheiten. Berger sieht aber auch Chancen für den Glauben in der Moderne; er schreibt:

„Und dennoch möchte ich behaupten, dass die moderne pluralistische Lebenssituation mit ihren negativen Auswirkungen auf alles, was früher für selbstverständlich genommen wurde, für den religiösen Glauben auch eine große Chance enthält, ermöglicht sie es dem nach religiöser Wahrheit suchenden Individuum doch, so etwas wie einen neuen Versuch zu starten, einen neuen Anlauf zu nehmen. [...] Der Zerfall von bis dato selbstverständlichen Lebens- und Denkstrukturen eröffnet ungeahnte und bislang unvorstellbare Möglichkeiten, die Möglichkeit zu glauben eingeschlossen. Man kann dies emphatischer ausdrücken, indem man von der Transzendenz spricht, die im Zusammenbruch der Normalität sichtbar wird. [...] Der einzelne muss, um ein normales Leben führen zu können (wozu gehört, dass der die geltenden sozialen Regeln ernst nimmt), alles abwehren, was das Gebäude der Normalität zum Einsturz bringen könnte. Dies kostet einige Anstrengung, ist aber nicht unmöglich für Menschen, die ein einigermaßen glückliches Leben in einer einigermaßen funktionierenden Gesellschaft führen. Wird die Normalität von einer individuellen oder kollektiven Katastrophe außer Kraft gesetzt – durch einen Trauerfall, eine schwere Krankheit, den plötzlichen Verlust der Position, durch Krieg, Revolution oder Naturkatastrophen -, so kann dies den Anspruch, alles sei in Ordnung, so schwer erschüttern, dass er in sich zusammenfällt. Aber auch in einem Leben, das sehr normal zu verlaufen scheint, gibt es Augenblicke, in denen die für selbstverständlich genommene Realität plötzlich durchbrochen wird und sich ein Fenster auftut, das den Blick freigibt auf eine ganz andere Wirklichkeit.

[aus: Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn, Frankfurt a.M./New York 1994, S.132f i.A.]

Nach Berger offenbaren solche Brüche der Realität eine „transzendente Wirklichkeit“, die jenseits des „normalen Lebens“ läuft. Gemeint sind Erfahrungen, die inhaltlich von Normalerfahrungen abweichen, stärker noch: die für den normalen Alltagsverstand ein „mysterium tremendum“, ein „erschreckendes Mysterium“ darstellen. [Berger 1994, 136f] Der Glaube und seine Gewissheiten eröffnen uns „Fenster zur Transzendenz“, lassen die Welt nicht hermetisch abgeriegelt durch Alltagsplausibilitäten oder wissenschaftliche Naturgesetze erscheinen, sondern offen für Erfahrungen von Transzendenz, einer anderen Realität:

„Der Glaube stellt sich auf zwei Ebenen ein. Die erste betrifft das, was ich das Problem des Morgens danach nennen möchte. Nehmen wir an, mir ist in der Nacht ein Engel erschienen und diese Erscheinung hatte für mich mehr Realität als alles, was ich jemals zuvor erlebt habe; am Morgen können die Dinge trotzdem ganz anders aussehen. Ich stehe auf, putze mir die Zähne, frühstücke, spreche mit meiner Familie, lese die Morgenzeitung – und mit jeder dieser Handlungen verblasst die Erinnerung an den mir nächtens erschienen Engel ein bisschen mehr; der Alltag gewinnt seine Macht über mich zurück. Könnte es nicht sein, dass ich das Ganze nur geträumt, nur phantasiert habe? Glauben bedeutet in dieser Situation Vertrauen in die eigene Erfahrung. Die zweite Ebene betrifft den Akt, in dem ich zu der Überzeugung (oder zu dem Glauben) gelange, dass die von mir wahrgenommene transzendente Realität nicht nur existiert, sondern dass sie für mich existiert. Glaube steht hier für das Vertrauen in die letztendliche Güte der Schöpfung.“

[aus: Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn, Frankfurt a.M./New York 1994, S.139]

Die Religion verhilft Menschen dazu, ihren Erfahrungen glauben zu schenken, ihnen einen Sinn zu geben bzw. wenn sie selbst keine Erfahrungen von Transzendenz machen, ihnen diese Erfahrungen durch die Bibel oder mittels Gottesdiensten „mittelbar“ zu veranschaulichen. Aus dem Grundbedürfnis der Menschen nach Gewissheit im eigenen Leben resultiert die Legitimation von religiösen Institutionen: sie ermöglichen immer wieder neu die Erfahrungen von Transzendenz und stärken das Vertrauen in Transzendenz. [Berger 1994, 144] Sie liefern mittels Riten, Symbolen und Lehren Strukturen für Plausibilitäten, also für die Glaubhaftmachung bestimmter (religiöser) Erfahrungen.

Eine moderne religiöse Moral hat dieselben allgemeinen Funktionen wie jede Moral, nämlich Gestaltungsorientierung und Gesellschaftskritik. Zum Zwecke ihrer Unterscheidbarkeit und damit ihrer Identifizierbarkeit ist allerdings nach der Spezifität moralisch-religiöser Semantik zu fragen. Der allgemeine Beitrag theologischer Ethik und ihrer moralisch-religiösen Semantik besteht in der Mitarbeit an der gesamtgesellschaftlichen Bearbeitung sozialer Probleme und Konflikte, also in der situativen Erfassung einer noch als moralisch näherhin zu bestimmenden Situation (Prozess der Situationsanalyse) und der darauf bezogenen Gültigkeitsfeststellung bestimmter zur Disposition stehender Normen (Prozess der Urteilsfindung). Der spezifische Beitrag bzw. die spezifische Funktion moralisch-religiöser Semantik liegt dabei in diesem Zusammenhang in der Bereitstellung eines diese beiden Prozesse begleitenden kritischen und motivierenden Potentials. Dieses Potential resultiert aus einem umfassenden Verständnis von Welt, Mensch und Wirklichkeit, das nicht im Vorhandenen aufgeht, sondern dieses „transzendiert“. Angesichts der Kontingenz, der prinzipiellen Unterbestimmtheit und Aspekthaftigkeit bei der Erfassung von Situationen und der daraus resultierenden relativen Geltung von Normen bleibt als letzter greifbarer Ausgangspunkt für eine aller Begründung und Anwendung

notwendigen Gewissheit nur eine Art „Überzeugungsgefühl“, ein „Evidenzglaube“ übrig, der religiös auch im qualifizierten Sinne als Glaubensakt bezeichnet werden kann. Gerade dieser Evidenzglaube ist es, der das *Proprium* theologischer gegenüber allgemeiner Ethik bildet. Die Notwendigkeit einer durch innere Wahrheit begründeten Entscheidung bedarf eines Maßstabes zur Urteilsbildung über die miteinander streitenden Ideale, der aber aus ihrem Streit selbst nicht erzeugt werden kann. Es war Ernst Troeltsch, der als Voraussetzung jeder ethischen Erkenntnisbemühung und Stellungnahme ein religiöses Grundvertrauen zu Einheit und Sinn von Wirklichkeit annahm, das aus der Welt mit absoluter Sicherheit nicht gewonnen werden kann.

In inhaltlicher Hinsicht unterscheidet sich theologische Ethik kaum von allgemeinen Ethiken. Dennoch besitzt sie eine Art „surplus“; sie besitzt die Fähigkeit und die Möglichkeit der Wirklichkeit, dem Sein und den menschlichen Handlungen quer zu den Erfahrungen von Kontingenz oder menschlichem Scheitern einen Sinn zu verleihen. Ein solcher Sinn wird verliehen mittels des Glaubens an die die Wirklichkeit transzendierende Kraft Gottes, seiner Liebe und seiner Zusage, dass der Mensch nicht im Vorhandenen aufgeht und darüber definiert ist. Gerade die theologische Tradition der Rechtfertigungslehre zeigt in diesem Zusammenhang ihre Relevanz für die menschliche Lebensführung in der Herstellung von Sinn. Die Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben (*hominem iustificari fide*) hat zunächst eine onto(theo)logische Bedeutung, dass „unter Rechtfertigung das *Wirklichwerden*, -sein und -bleiben desjenigen Glaubens zu verstehen ist, in dem das Gottesverhältnis des Menschen als Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf seine allein realitätsgerechte Gestalt findet“ [Härle/Herms 1980, 50]; der Rechtfertigungsglauben hat einen anthropologischen Gehalt, insofern „gerechtfertigtes Menschsein [...] als die ursprüngliche und endgültige Wahrheit über die menschliche Personalität als Gottebenbildlichkeit“ zu betrachten ist [ebda, 98]; sein gesellschaftstheoretischer Gehalt liegt darin, dass er nicht nur als personale, sondern zugleich auch als soziale Wirklichkeit gedacht wird, dass er sich über die Kirche der Umwelt des Glaubenden öffentlich kommunikativ mitteilt [ebda, 116ff]; sein ethischer Gehalt liegt in der Grundlegung und Ermöglichung ethischen Handelns, insofern der Vorgang und das Ergebnis der Rechtfertigung gerade die Handlungsdimension personaler Existenz betrifft. Der Rechtfertigungsglaube zielt auf die Normen bzw. schließt die Normen aus, die nicht dem Selbstverständnis von Personen als gerechtfertigte Sünder widersprechen. „Das aus dem Rechtfertigungsglauben resultierende Ethos orientiert sich [...] am Gebot der Liebe zum sündigen, gefallenen, verlorenen Nächsten.“ [ebda, 165]

Dieser Rechtfertigungsglaube wird also insgesamt durch die Gewissheit erzeugt, dass der Mensch die letzte Berechtigung seines Daseins, also sein absolutes Bejahtsein und die Gültigkeit seines unbedingten Seinsollens, nicht selbst gewährleisten muss. Dadurch werden spezifisch moderne Erfahrungen bearbeitbar, wie z.B. die Erfahrung aus einer Vielfalt von Möglichkeiten im

Hinblick auf die eigene Lebensgestaltung (Freizeit, Arbeit, Politik oder Sinnfindung) auswählen zu müssen, die Erfahrung von Ohnmacht im Hinblick auf die eigene Lebensplanung (das gleichzeitige Einwirken vielfältiger Erwartungen, die mangelnde Rückendeckung durch stabile Gemeinschaften) oder z.B. die Erfahrung von Missachtung im Hinblick auf die durch Individualisierungsschübe erschwerten Bedingungen, Selbstachtung entwickeln und soziale Wertschätzung erfahren zu können. Unter heutigen Bedingungen müssen Menschen selbst nach solchen Formen und Erfahrungen positiver Anerkennung suchen und diese herstellen. Solche Erfahrungen von Kontingenz, vom Zwang, auswählen zu müssen, von Missachtung werden zwar aus diesem spezifisch christlichen Verständnis von Welt, Mensch und Wirklichkeit unter dem Vorzeichen der Rechtfertigung selbst nicht abgeschafft, aber zumindest in gewisser Hinsicht abgeschwächt bzw. handhabbar gemacht. Durch die Gewissheit des Gerechtfertigtseins wirken sie nicht mehr zwangsläufig destruktiv, sondern können in das eigene Leben konstruktiv aufgenommen und darin bearbeitet werden.

Ein weiteres mögliches Proprium theologischer Ethik gegenüber allgemeiner Ethik ist ihre Fähigkeit nicht nur Inklusions-, sondern auch Exklusionsprobleme sozial verträglich regeln zu können. Allgemeine Ethiken regeln die Inklusion von Personen in Gesellschaften über Achtung bzw. Missachtung. Wem gebührt nach einer bestimmten ethischen Maßgabe Achtung bzw. Missachtung? Ungelöst bleibt dabei allerdings das Problem, was mit den Sündern, den Missachteten, denen, die sich einer moralischen Verfehlung schuldig gemacht haben und verurteilt wurden, geschieht. Sie können nicht vernichtet oder einfach in eine andere Raum-Zeit-Dimension abgeschoben werden. Eine theologische Ethik kann bei der Lösung dieses Problems auf ihre Tradition der Nächstenliebe, der Barmherzigkeit, der Billigkeit und der Gnade, also auf Formen und Möglichkeiten der Vergebung zurückgreifen. Dadurch wird - soziologisch gesehen - die Inklusion zuvor moralisch exkludierter Personen gewährleistet. [Luhmann 1993, 437f] Für die Wohlgeordnetheit und den sozialen Frieden einer Gesellschaft ist es von entscheidender Bedeutung, ob diese christlichen (Kern-)Werte gesellschaftlich kommuniziert und angewendet werden (z.B. im Bereich des Strafvollzugs und der Resozialisierung, wo es gerade um die Frage sozial gestalteter Vergebung geht).

Im Hinblick auf die Vermittlung christlicher Werte haben die Kirchen als Institutionen religiöser Gewissheiten bzw. als Institutionen von und für Plausibilitätsstrukturen, eine besondere Verantwortung. Dabei benötigen die gesellschaftliche Wirklichkeit und die darin eingebetteten Erfahrungen einerseits und die Notwendigkeit eines Propriums religiöser gegenüber allgemeiner Ethik zu kritischer Selbstverortung der Kirche und ihrer Beiträge. Für Wolfgang Huber ist es die Aufgabe der Kirche, sich an der allgemeinen Suche nach Sinn konstruktiv und inhaltlich zu beteiligen.

„Worin besteht der Beitrag der Kirchen zu der neuen Suche nach Sinn? [...] Die selbstkritische Einsicht, zu der die Kirchen – unter ihnen in besonderer Weise die evangelischen Kirchen in Deutschland – sich durchringen müssen, besteht darin, dass diese Konzentration auf moralische Forderungen zu einer Verengung derjenigen Wahrheit geführt hat, die nur die Religionen in die Suche nach Sinn einbringen können: die Wahrheit nämlich, dass menschliches Leben sich einem größeren Zusammenhang verdankt, den der Mensch durch eigene Leistung gerade nicht hervorbringen kann. Eine solche selbstkritische Überlegung kann den Kirchen dabei helfen, den Beitrag neu zu bestimmen, den sie zur geistigen Orientierung in der unübersichtlichen Situation der Gegenwart zu leisten vermögen. Auch wenn sie sich dabei in neuer Weise auf ihre spezifische Kompetenz besinnen müssen, können sie doch nicht einfach auf überkommene Antwortmuster zurückgreifen. Denn die Kirchen sind in vergleichbarem Ausmaß vom gesellschaftlichen Wandel betroffen wie andere gesellschaftliche Institutionen auch. Die Annahme wäre verfehlt, dass sie den Schlüssel zur geistigen Orientierung schon zur Hand hätten und nur noch ins Schloss stecken müssten, damit sich die Tür zu einem für alle verbindlichen Sinn öffnet. [...] Wie sich der Zugang zum Glauben und die Bejahung der Kirche als Institution miteinander verbinden können, muss gerade im Blick auf die evangelische Kirche heute neu gefragt werden. Dazu nötigt auch der Umstand, dass sich das Bündnis der Kirchen mit überlieferten kulturellen Gestaltungsformen auflöst. Für die deutsche Entwicklung im 20. Jahrhundert ist insbesondere das Ende der Verbindung mit dem Staat charakteristisch. Die Kirche ist aus ihrer staatsanalogen Stellung herausgetreten und hat sich – neben dem Staat – zu einem eigenständigen Teil der gesellschaftlichen Wirklichkeit entwickelt. Darin liegt nicht nur ein Verlust; vielmehr entstehen auch neue Möglichkeiten. Die Kirche kann für die einzelnen auf neue Weise zwischen der geglaubten und der erfahrenen Wirklichkeit vermitteln. Sie bietet einen Deutungshorizont an, der die verschiedenen Felder persönlichen und gesellschaftlichen Lebens in einem inneren Zusammenhang erkennen lässt. Als Interpretationsgemeinschaft ermöglicht sie es den einzelnen, selbst die Deutung der gesellschaftlichen Wirklichkeit mitzuprägen und an der Weiterentwicklung gesellschaftlicher Sinnmuster mitzuarbeiten. So schafft sie Verbindungen zwischen den einzelnen und vermittelt zwischen ihnen und dem Leben in der Gesellschaft, ja im Kosmos. In diesem – durchaus anspruchsvollen – Sinn kann Kirche sich als >intermediäre Institution< erweisen.“

[aus: Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende, a.a.O. S. 31-34 i.A.]

Eilert Herms hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass Kirche Kirche für die Welt ist, was bedeutet, dass sie für die Welt da ist, in ihr lebt und die Welt in ihr. Als Kirche für die Welt ist sie Kirche für die Gesellschaft, die genauso den Entwicklungs-, Gestaltungs- und Wirkungsbedingungen unterworfen ist wie das gesellschaftliche Leben allgemein. Nach Herms erscheint die Kirche im Rahmen einer christlichen Gesellschaftslehre, also im Rahmen einer theologi-

schen Deutung der Gesellschaft, als eine „fundamentale Sozialisationsagentur“:

„In diesem Gesamtzusammenhang der Gesellschaft und all ihrer leistungsspezifischen Subsysteme versteht die christliche Gesellschaftslehre auch das Institutionengefüge der erfahrbaren Kirche. Sie begreift es als das Identitätszentrum, den Konstitutions- und Regenerationsort des >christlichen Lebens<, verstanden als die – sich je am Ort der Einzelnen und in ihrer Verantwortung vollziehende – Gesamtinteraktion aller Christen nicht nur mit anderen Christen, sondern auch mit Nicht- oder Andersgläubenden [...] Kraft dieser ihrer ursprünglichen und wesentlichen Funktion ist die erfahrbare Kirche wesentlich – stets und überall – Kirche für die Welt, für die Gesellschaft. Wie sie es ist, hängt von der Art des christlichen Lebens ab, das im Ensemble ihrer Bildungsinstitutionen erzeugt und regeneriert wird, und von der Kräftigkeit, mit der es sich von da aus gegenüber den anderen Weltanschauungen und Religionen, mit denen es in ein und derselben Gesellschaft koexistiert, entwickelt und ausbreitet. Kirche ist dadurch Kirche für die Gesellschaft, dass sie und wie sie ihre ursprüngliche Aufgabe als fundamentale Sozialisationsagentur, als Ort der Begründung, des Wachstums und der Reifung einer spezifischen Lebensgewissheit und damit auch der allgemeinen – also immer auch im weitesten Sinne politischen – Handlungsfähigkeit, Tüchtigkeit und Tugend, von Menschen erfüllt.“

[aus: Eilert Herms, Kirche für die Welt, Tübingen 1995, XVIIIf]

6. Was ist die Aufgabe theologischer Ethik?

Insgesamt bedeuten die Prozesse der Säkularisierung, der Individualisierung und der Privatisierung eine Schwächung des steuernden Einflusses ethisch-orientierender Gewissheiten, insbesondere religiöser Gewissheiten. Die provokante Frage lautet: Besitzt theologische Ethik überhaupt noch einen Anteil am Entscheidungswissen von Akteuren, also Relevanz bei Menschen, die handeln und entscheiden? Ermöglicht sie es der Kirche als der erfahrbaren Gestalt der christlichen Religion in der sozialen Welt, ihre Gestaltungsfunktion gegenüber der Gesellschaft wirkungsvoll ausüben zu können? Wie kann theologische Ethik den heute vielfach vorherrschenden Eindrücken begegnen, entweder nur als Instrument zu einer „Kontingenzbewältigungspraxis“ im Sinne einer bloß nachgängigen Kommentierung dessen, was ohnehin geschieht, zu erscheinen oder als eifernde, sich in bloße Anklage erschöpfende Kritik an den jeweiligen Verhältnissen zu gelten? (Falk Wagner)

Diese Fragen treffen das Selbstverständnis der Theologie insgesamt. Mit Wolfgang Huber können wir daher fragen: Was ist Theologie? bzw. Was nötig ist zur Theologie?

„Die Frage: >Was ist Theologie?<, unter der diese ganze Vorlesungsreihe steht, legt den Gedanken nahe, es sei möglich, Theologie in Analogie zu anderen Wissenschaften hinsichtlich ihres Gegenstands und ihrer Methode zu >definieren<. Unsere Überlegungen haben vielleicht deutlich ge-

macht, dass das, was der Theologie zu denken aufgegeben ist, zuallererst zu einer Umformulierung der Frage Anlass gibt. Die Frage >Was ist Theologie?< müssen wir überführen in die Frage >Was nötigt zur Theologie?<. Wir geben eine erste Antwort auf diese Frage, wenn wir sagen: Der Glaube nötigt zur Theologie. [...] 1. Der Wahrheitsbezug des Glaubens nötigt zur Theologie. Die Wahrheit des Glaubens hat für das Denken die Gestalt der offenen Frage. Die Wahrheit des Glaubens ist also nicht in zeitloser Allgemeinheit aussagbar; ein Zeichen für die Universalität der durch Jesu eröffneten Wahrheit ist es vielmehr, dass diese Wahrheit für uns zeitlich ist und deshalb für jede Zeit neu ausgelegt werden muss. Eben dies nötigt zur Theologie. 2. Der Gemeinschaftsbezug des Glaubens nötigt zur Theologie. Um des Konsenses in der Kirche willen ist ein geordnetes Fragen danach nötig, >was Kirche zur Kirche macht<. Der von der Aufklärung in kritischer Absicht hervorgehobene Gesichtspunkt, dass die >Lehre< nur um der Einheit der Kirche willen vorhanden sei, hat hierin sein unbezweifelbares Recht. Die Frage nach dem Konsens in der Kirche ist es auch, die Schleiermacher dazu veranlasst, die Theologie als den >Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln< zu bestimmen, >ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche, d.h. ein christliches Kirchenregiment, nicht möglich ist<. Doch da der Konsens in der Kirche nicht in eindeutigen Satz Wahrheiten und damit ein für allemal vorgegeben ist, nimmt die Frage nach der Einheit der Kirche notwendigerweise immer wieder den Charakter des Streits um die Wahrheit an. 3. Der Weltbezug des Glaubens nötigt zur Theologie. Er nötigt zu geordnetem Fragen danach, wie sich die Erfahrung des Glaubens in all den Erfahrungen, die wir machen – im Handeln, im Verhalten, im Leiden der Menschen, in ihrem Umgang mit der Welt -, Gestalt verschafft. Er nötigt zu geordnetem Fragen danach, wie das Bekenntnis des Glaubens verbindlich wird für die gemeinsame Weltorientierung der Christen, für ihr Handeln in und an der Natur, für ihr Verhalten innerhalb der politischen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie sich befinden. [...] 4. In Bezug auf alle drei genannten Fragerichtungen gilt zugleich: Der Geschichtsbezug des Glaubens nötigt zur Theologie. Um der dem Glauben eröffneten Zukunft willen ist die Frage nötig, welches geschichtliche Geschehen den Glauben ermöglicht hat. Der Geschichtsbezug des Glaubens nötigt zu einem geordneten Fragen danach, ob und wie aktuelle Verkündigung sich in Kontinuität mit der Geschichte des Glaubens befindet. Das Interesse an der Zukunft des Glaubens nötigt zu der Frage danach, in welcher Weise die jeweils gegenwärtigen Gestalten des Christentums ein Produkt der Vergangenheit sind. Deshalb kann man mit Schleiermacher die >historische Theologie< - in dem weiten Sinn, in dem er sie verstand – als >eigentlichen Körper des theologischen Studiums< bezeichnen.“

*[aus: Wolfgang Huber, *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*, München 1990, S. 40.42-43 i.A.]*

Das Christentum kann als eine inhaltlich bestimmte „Weltanschauung“ verstanden werden, die spezifische Interpretamente des Daseins des Menschen und der Welt bereitstellt (E. Herms). Es ist dabei die Aufgabe theologischer Ethik, die christlichen Werte und Normvorstellungen in die sich verändernden Gesellschafts- und Denkstrukturen der modernen Welt je neu einzuarbeiten, um zu angemessenen ethischen Urteilen zu gelangen. Hierfür ist nach einem theologisch-systematischen Zugang zur modernen Gesellschaft zu suchen. Die theologische Ethik kann dabei auf unterschiedliche theologische Weltdeutungen im Sinne einer spezifischen Perspektive des Glaubens auf Welt, Mensch und Wirklichkeit zurückgreifen. Dabei geht es um eine „dialogbereite Welterschließung“ (M. Honecker), die einerseits ein Gesamtverständnis christlichen Glaubens voraussetzt, andererseits aber für neue Deutungen und Erfahrungen von Wirklichkeit, z.B. durch andere Wissenschaften, offen ist. Die beiden Haupttraditionen in diesem Zusammenhang sind zum einen die sog. Zwei-Reiche-Lehre und zum anderen die Königsherrschaft Christi.

Nach Luthers Zwei-Reiche-Lehre, die in Ansätzen in seiner Obrigkeitsschrift von 1523 angelegt ist, wird die Wirklichkeit „polar“ als in zwei Reiche bzw. Regimenten unterschieden gedeutet. [Honecker 1995, 20ff] Gott regiert im geistlichen Regiment über die, die gerecht und fromm werden wollen, durch sein Wort, das Glauben schaffen und ewiges Leben erlangen helfen will und dafür das Gewissen des Menschen anspricht, während er im weltlichen Regiment über die Sünder durch das Schwert, die Obrigkeit, den Staat und seine Gesetze (Rö 13) äußerlich über den Leib des Menschen regiert, d.h. über seine physische Existenz, um äußeren Frieden zu gewährleisten. Die Wirkungsgeschichte dieser Lehre ist weitläufig. Eine Deutung ist dabei in besonderem Maße wirkungsvoll geworden: die funktionale Deutung, wie sie u.a. Paul Althaus vertrat. [ebda] Darin wird vor allem die Eigengesetzlichkeit der Institutionen des weltlichen Regimentes, allen voran des Staates, proklamiert. Als eine von Gott eingesetzte Ordnung haben der Staat und seine Macht eine eigene Legitimation, die jede Auflehnung bzw. Revolution untersagt. Damit ist es nicht Aufgabe der Kirche und theologischer Ethik das bestehende System zu kritisieren und zu verändern, sondern zu (be-)wahren. In diesem Sinne ist die Zwei-Reiche-Lehre „status-quo-konservativ“ und damit ideologieanfällig. Gegenstand christlichen Handelns und theologischer Ethik sind dabei nicht die Strukturen, sondern der hilfsbedürftige und glaubensarme Mensch.

Diese theologisch begründete „Obrigkeitsaffirmation“ [Dahm 1996, 93] führte im heraufkommenden Nationalsozialismus dazu, dass unter den Deutschen Christen anfängliche politische Entwicklungen hingenommen und zum Teil sogar legitimiert wurden, einschließlich des Führers, wie dies eindrücklich im „Ansbacher Ratschlag“ zum Ausdruck kommt. Darin wird deutlich gemacht, dass jeder in natürliche Ordnungen von Gott berufen ist, auf die er verpflichtet ist, und denen er unterworfen ist, „wie Familie, Volk, Rasse“. [Ansbacher Ratschlag vom 11. Juni 1934, in: Frey 1989, 203] Massive Kritik an der Ordnungs-

theologie wurde von Karl Barth in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 geübt, wo bereits im Ersten Artikel die prinzipielle Interpretations- und Kritikfähigkeit und -würdigkeit aller staatlichen Ordnung von Christus her begründet wird. Darin heißt es: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“ [Honecker 1995, 60] Vor dem Hintergrund der schon angebrochenen, aber noch unvollendeten Königsherrschaft Christi stehen die Welt und ihre Ordnungen unter „eschatologischem Vorbehalt“, d.h. unter dem Vorbehalt ihrer Vorläufigkeit und Relativierbarkeit aufgrund ihres geschichtlichen Gewordenseins und nicht aufgrund göttlicher Setzung. Barth fordert einen „politischen Gottesdienst“ der Christen, in dem jedem weltlichen Totalitätsanspruch der Totalitätsanspruch Christi entgegengestellt wird. Gegenüber der polaren Weltdeutung der Zwei-Reiche-Lehre geht die Königsherrschaft Christi von einem gemeinsamen Zentrum aus: Jesus Christus. Dies ist der gemeinsame Mittelpunkt der beiden in Form konzentrischer Kreise angeordneten Christen- und Bürgergemeinde. Zu sozialetischen Urteilen gelangt Barth per analogiam fidei, d.h. aus Analogien zwischen neutestamentlichen Bestimmungsmerkmalen der Christengemeinde und der gleichnisbedürftigen Bürgergemeinde. Das Bild zweier konzentrischer Kreise unterstreicht anschaulich die prinzipielle Gleichnisfähigkeit zwischen Christen- und Bürgergemeinde aufgrund ihres gemeinsamen Mittelpunktes, Jesus Christus, aber auch deren Gleichnisbedürftigkeit, insofern beide noch unvollkommen sind und unter „eschatologischem Vorbehalt“ stehen. Beide bedürfen gleichnisfähiger Bibelworte. Kritisch wird in diesem Zusammenhang auf die Tendenz zu „eklektischer Willkür“ bei der Auswahl derart biblischer Empfehlungen hingewiesen. [ebda]

In der sich nach dem Zweiten Weltkrieg weiter entwickelnden Theologie, insbesondere der politischen Theologie (D. Sölle) und der Befreiungstheologie (L. Boff), wirkt dieses von der Königsherrschaft Christi herkommende Motiv der „Götzenkritik“ weiter. In neuesten Entwürfen wird dagegen wieder der Begriff der „Ordnung“ bzw. „Schöpfungsordnung“ eingeführt, allerdings nicht im Plural, sondern im Singular, also im Sinne *einer* (schöpfungs-)theologisch begründeten, nicht bloß gegebenen, sondern vom Schöpfer selbst aufgegebenen „Interaktionsordnung“ [Herms 1992, 431ff]. Über einen derart theologischen Ordnungsbegriff soll ein theologischer Zugang zu den sozialen Ordnungen einer Gesellschaft geschaffen werden können, ohne dabei aber die Normativität des Faktischen zu behaupten. Von einer Vorstellung, wie in christlichem Sinne Menschen untereinander und miteinander in institutionellen Zusammenhängen umgehen sollen, lassen sich von Kriterien nicht nur für die „Herzensbildung“,

sondern auch für die Gestaltung der institutionellen Grundstruktur einer Gesellschaft benennen. [Herms 1991, 56ff]

[vgl. Peter L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Frankfurt a.M./New York 1994; Karl-Wilhelm Dahm, *Von der Götzenkritik zum Gestaltungsauftrag. Evangelische Sozialethik im Übergang*, in: Furger, F./Lienkamp, A./ders., *Einführung in die Sozialethik*, Münster 1996, S. 89-114; Johannes Fischer, *Theologische Ethik*, Stuttgart/Berlin/Köln 2002; William K. Frankena, *Analytische Ethik*, München 5. Aufl. 1994; Christofer Frey, *Die Ethik des Protestantismus*, Gütersloh 1989; Wilfried Härle/Eilert Herms, *Rechtfertigung. Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens*, Göttingen 1980; Alexander Heck, *Auf der Suche nach Anerkennung*, Münster 2003; Eilert Herms, *Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik*, Tübingen 1991, S.56-94; Eilert Herms, *Offenbarung und Glaube*, Tübingen 1992, 431-456; ders., *Kirche für die Welt*, Tübingen 1995; Martin Honecker, *Grundriss der Sozialethik*, Berlin/New York 1995, S. 14-31; Helmut Klages, *Wertorientierungen im Wandel*, Frankfurt a.M./New York 1984; Ulrich H.J. Körtner, *Evangelische Sozialethik*, Göttingen 1999; Dietz Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive*, Göttingen 1992; Niklas Luhmann, *Ethik als Reflexionstheorie der Moral*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd.3, Frankfurt 1993, S.358-447; Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend*, Frankfurt a.M./New York, 2. Aufl. 1987; Falk Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, Gütersloh 1995]

7. Fünf Ethikdefinitionen

Die Unterschiedlichkeit theologisch-ethischer Positionen und Ansätze soll exemplarisch an fünf Ethikdefinitionen veranschaulicht werden:

1. „Die Ethik als Lehre von Gottes Gebot erklärt das Gesetz als die Gestalt des Evangeliums, d.h. die dem Menschen durch den ihn erwählenden Gott widerfahrende Heiligung. Sie ist darum in der Erkenntnis Jesu Christi begründet, weil dieser der heilige Gott und der geheiligte Mensch in Einem ist. Sie gehört darum zur Lehre von Gott, weil der den Mensch für sich in Anspruch nehmende Gott eben damit in ursprünglicher Weise sich selbst für diesen verantwortlich macht. Ihre Funktion besteht in der grundlegenden Bezeugung der Gnade Gottes, sofern diese des Menschen heilsame Bindung und Verpflichtung ist.“ (*Karl Barth, Kirchliche Dogmatik II,2, 564*)
2. „Christliche Ethik ist die Wissenschaft von dem durch das göttliche Handeln bestimmten menschlichen Handeln. [...] Gottes Gebot stellt uns aber in die Wirklichkeit hinein, die selbst, obschon nicht an sich gut, doch nicht losgelöst ist vom Handeln Gottes, das abgesehen von unserem Handeln stattfindet. Sofern die menschliche Wirklichkeit, in der wir zu handeln haben, vom göttlichen Handeln und dadurch von seinem Willen Zeugnis gibt, haben wir es mit den göttlichen >Ordnungen< zu tun, innerhalb deren allein unser Handeln stattfinden kann und gemäß denen sie stattfinden soll.“ (*Emil Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 68ff*)
3. „Das Beziehungsfeld der Ethik ist also, kurz, der Mensch. Ethik hat es immer mit dem Menschen zu tun, genauer mit dem Verantwortlichsein des Menschen im Umgang mit dem Menschen, sei es der >eigene< oder sei es der >andere< Mensch, sowie mit allem, was zum Menschsein gehört. [...] Diese auf die gesellschaftlichen Strukturen und deren Folgen für die qualitative Gestaltung der menschlichen Grundbeziehungen bedachte Verantwortung macht nun das Spezifische dessen aus, was hier >Sozial-

ethik< heißt. [...] Ihre spezifische Grundfrage lautet: Wie sind die gesellschaftlichen Institutionen, die das soziale Zusammenleben vermitteln, zu strukturieren, damit die Weise der Vermittlung in allen Grundbezügen des menschlichen Daseins das Menschen- wie das Umweltgerechte, statt zu behindern, befördert.“ (*Arthur Rich, Wirtschaftsethik I, 41.58.71*)

4. „Ethik ist die Theorie menschlicher Lebensführung, welche die durch den Menschen nicht nur zu befolgende, sondern auch zu bestimmende ethische Verbindlichkeit des richtigen und guten Lebens in gegenseitiger Anerkennung der in Kommunikation miteinander verbundenen Subjekte im Medium der konkret-geschichtlichen ethischen Lebenswirklichkeit zum Thema hat.“ (*Trutz Rendtorff, Ethik I, 35*)

5. „Unter Ethik wird hier [...] verstanden: die Theorie des menschlichen Handelns [...] unter dem besonderen Gesichtspunkt der Identifikation und Unterscheidung derjenigen wählbaren Verhaltensweisen, die jeweils hic et nunc vorzugswürdig sind [...] Ohne ein solches Vorzugsurteil wenigstens implizit zu vollziehen, kommt kein Handeln zustande. Sache der Ethik ist sein expliziter Vollzug [...] Menschliche Interaktionen beurteilt die Sozialethik unter dem Gesichtspunkt ihrer Vorzugswürdigkeit. Dafür ist sie auf ein Kriterium angewiesen. Und zwar sowohl Kriterien der technischen wie der ethischen Vorzüglichkeit. Sie [die ethischen Vorzugswürdigkeiten von Handlungen, A.H.] beruhen daher immer auf einer Gewissheit über das höchste Gut des Menschen, seiner Bestimmung, wie sie in der ursprünglichen Verfassung seines Lebens selbst begründet ist; also in seiner weltanschaulich-religiösen Gewissheit über Ursprung, Verfassung und Bestimmung seiner Existenz“. (*E. Herms, Gesellschaft gestalten, XII/XIII*)

Empfohlene Begleitlektüre:

- *Peter L. Berger, Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Frankfurt a.M./New York 1994*
- *Hans-Joachim Höhn, Das Erbe der Aufklärung: Beiträge zur Theorie der Moderne, in: ders. (Hrsg.), Theologie, die an der Zeit ist, Paderborn 1992, S.17-34*
- *Wolfgang Huber, Kirche in der Zeitenwende, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1998, S.9-17*
- *Franz-Xaver Kaufmann, Das Verhältnis von Glaube, Kirche und Gesellschaft aus soziologischer Sicht, in: W. Härle (Hrsg.), Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1989, S.41-58*
- *Ulrich H.J. Körtner, Theologie in dürftiger Zeit. Zur gegenwärtigen Lage der Theologie im Kontext von Kirche und moderner Gesellschaft, in: ders., Zwischen den Zeiten, Bielefeld 1997, S.15-44*
- *Thomas Luckmann, Gesellschaftliche Bedingungen geistiger Orientierung, in: Moral im Alltag, ders. (Hrsg.), Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 19-46*
- *Wolffhart Pannenberg, Moral und Ethik in der säkularen Kultur der Gegenwart, in: ders., Grundlagen der Ethik, Göttingen 1996, S.9-22*
- *Falk Wagner, Die religiöse Lage der Gegenwart zwischen zweideutiger Moderne und pluralen Religionskulturen, in: ders., Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, S.11-46*

Arbeitsfragen:

1. Was heißt Ethik und was nötigt zur ethischen Reflexion? Geben Sie eine Definition und formulieren Sie einige Modernitätsmerkmale. Begründen Sie dabei in welcher Hinsicht diese Merkmale Ethik notwendig machen.
2. Was heißt Theologie und was nötigt zu *theologischer* Reflexion? Was ist das Spezifische, das Proprium der Theologie gegenüber anderen wissenschaftlichen Disziplinen? Wie kann Kirche als eine „Ethik-Agentur“ neben anderen in einer modernen Gesellschaft auf gesellschaftliche Probleme einerseits und auf die damit verknüpften Probleme mangelnder Plausibilität und Verständlichkeit religiöser Sprache und Inhalte andererseits reagieren? Kurz: Was sind die Probleme, die Herausforderungen und die Lösungsansätze für die Kirche(n) in der Moderne? Welche Rolle spielt dabei der Glaube?
3. Arbeiten Sie bei den genannten fünf Ethikdefinitionen folgendes heraus: a. Was heißt Ethik?; b. Worin liegt der spezifisch christliche Bezug der Ethik? bzw. Was ist der legitimatorische Ausgangs- und Bezugspunkt der jeweiligen Ethik-Definition (Gott, sein Wort, der Mensch, die Lebenswirklichkeit etc.)?; c. Was ist die Aufgabe der Ethik?