

Christliche Ethik

© Rupert M. Scheule 2010

In: Stoecker Ralf u.a. (Hg.): Handbuch Angewandte Ethik. Stuttgart : Metzler 2011.

Glaube und Moral

Jede theologische Ethik muss sich zunächst die Frage stellen, in welchem Verhältnis sie Glaube und Moral grundsätzlich sehen will. Schon Platons Dialog *Euthyphron* handelt hiervon: Euthyphron, ein frommer Athener wird von Sokrates, seinerseits des Atheismus verdächtig, in ein Gespräch über das Wesen der Frömmigkeit verwickelt. Auf halber Strecke dieses Gesprächs, das übrigens mit der kompletten Ratlosigkeit des frommen Euthyphron endet, finden sich diese Dialogzeilen:

Sokrates: Sieh also zu, ob du es für notwendig hältst, dass alles Fromme auch gerecht sei.

Euthyphron: Allerdings.

Sokrates: Etwa auch alles Gerechte fromm? Oder alles Fromme zwar gerecht, aber das Gerechte nicht alles fromm, sondern einiges davon zwar fromm, anderes aber auch anders?

Euthyphron: Ich folge nicht, Sokrates, dem was du sagst (Euth. 11e)

Das Euthyphron-Dilemma erlaubt, zwei ethisch-theologische Argumentationsmuster zu unterscheiden:

- Was gerecht ist, ist auch fromm (E₁).
- Was fromm ist, ist auch gerecht (E₂).

Ethiken mit starken E₁-Anteilen betonen eine natürliche Moralfähigkeit, die sich im Bewusstsein ihrer Gottgegebenheit *auch* als gläubig erweist, Ethiken mit starken E₂-Bezügen hingegen sind *zuerst* gläubig, indem sie sich an die geoffenbarten Gebote Gottes anlehnen oder das Verhalten, das unmittelbar aus der Glaubenserfahrung folgt, als moralisch darstellen.

Die christliche Theologiegeschichte kennt sowohl starke E₁- als auch starke E₂-Ethiken. Christliche E₁-Entwürfe orientieren sich bis heute an Thomas von Aquin († 1274). Dieser wertet die menschliche Vernunft zur Teilhaberin an Gottes Vernunft

auf. Selbständig entwickelt sie eine Ordnung des sittlich Guten (ethic. lect. 1 n.1: ordo, quem ratio considerando facit). Für die E₂-Tradition mag die hermeneutische Ethik Friedrich Schleiermachers († 1834) stehen. Schleiermacher zufolge ist die »christliche Sittenlehre [...] die Beschreibung der christlichen Handlungsweise, sofern sie auf den Erlöser zurückgeht, und eben als solche Beschreibung ist sie Gebot für alle, die in der christlichen Kirche sind, für welche eben nichts anderes Gebot ist, als was sich aus der absoluten Gemeinschaft, wie sie in Christo, dem Erlöser ist, entwickeln läßt« (Schleiermacher 1884, 34). Schleiermachers christliche Ethik kommt ohne Imperative aus. Indikativisch beschreibt sie das, was der Fromme tut, als gut.

Obwohl in der katholischen Tradition E₁- und in der protestantischen Tradition E₂-Ethiken besonders ausgeprägt sind, gibt es heute einen weitgehenden ökumenischen Konsens, dass sich beide Denkwege nicht ausschließen müssen, dass also »autonome Moral und Glaubensethik, sittliche Vernunft Einsicht und die ethischen Implikationen der biblischen Offenbarung keine Gegensätze sind, die nur ein Entweder-Oder zulassen« (Schockenhoff 2007, 22). Wenn demnach Normen christlicher Ethik immer auch den Kriterien einer allgemeinen praktischen Vernunft (Unparteilichkeit, Universalisierbarkeit) genügen müssen, ist allerdings zu fragen, ob es überhaupt auf der Ebene ethischer Konkretion etwas genuin Christliches – ein Proprium Christianum – geben kann.

Proprium Christianum?

Mikrosoziologische Theorien wie der Symbolische Interaktionismus oder die Rational Choice Theory weisen darauf hin, dass jedem Handeln eine Situationsdefinition vorausgeht. So kann nur, wer eine Situation als moralisch relevant wahrnimmt, auch moralisch handeln. Dass eine bestimmte Situation spezifisch definiert wird, hängt ab von erworbenen Situationsmustern (Frames), auf die sich aktuelle sinnliche Eindrücke beziehen lassen. Es ist aber nicht zuletzt eine Frage der kulturellen Prägung, welche Frames im Reaktionsrepertoire bereitstehen. Wer etwa von jeher vertraut ist mit dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) hält Situationen, in denen wildfremden Menschen zu helfen ist, grundsätzlich für möglich. Als Übersetzung in einen wahrnehmungsstrukturierenden Frame ist dies wiederum Voraussetzung für die entsprechende Situationsdefinition und damit auch für die tatsächlich geleistete Hilfe. Das Christentum lässt sich also verstehen als Wahrnehmungskultur, die Frames moralisch relevanter Situationen spezifisch vorprägt. Es erleichtert so den Gläubigen das Auffinden moralischer Handlungsoptionen. Nicht in Sondervorschriften für Christen, sondern im Aufspannen eines eigenen *Findungshorizontes für moralisches Verhalten*, das auch einer universalistischen Begründung standhält, liegt der konstruktive Beitrag des Christentums zur Angewandten Ethik (vgl. Scheule 2009, 211ff).

Im Folgenden werden die Theologeme *Schöpfung* und *Reich Gottes* als spezifisch christliche Findungshorizonte moralischen Verhaltens beschrieben. Wo dabei kirchliche Stellungnahmen zur Sprache kommen, handelt es sich um solche aus dem katholischen Raum. Denn keine andere Großkirche legt eine ihrem Selbstverständnis nach ähnlich verbindliche Sittenlehre vor wie die römisch-katholische (zum Fehlen einer

lehramtlichen Moralverkündigung in den evangelischen Kirchen vgl. Fischer u.a. 2007, 181f).

Findungshorizont *Schöpfung*

Die jüdisch-christliche Tradition sieht Mensch und Natur als »sehr gute« (Gen 1,31) Werke eines Schöpfergottes. Die Natur erscheint also, anders als in vielen Mythen, nicht selbst als göttlich und erfurchtsheischend. Hinzu kommt, dass der Mensch eine markante Sonderstellung unter den Geschöpfen einnimmt: Stellvertretend für Gott herrscht er über Erde und Tiere, ja seine Gottebenbildlichkeit äußert sich primär in dieser Herrschaft (vgl. Gross 1981, 259). Die ökologische Bewegung verdächtigte seit den 1970er Jahren den biblischen Herrschaftsauftrag immer wieder als Startschuss jener abendländischen Entzauberungsbewegung der Natur, die den Menschen irgendwann folgerichtig zum »maître et possesseur de la nature« (R. Descartes) stilisierte und die schließlich zur restlosen Ausbeutung der Natur führte. Die Exegese lässt diesen Verdacht aber nicht gelten. Schöpfung im biblischen Sinn ist nicht anthropozentrisch, der herausgehobenen Position des Menschen zum Trotz. Im Zentrum biblischer Schöpfungstheologie steht Gott allein. Eine restlose Überantwortung der Natur ins Belieben des Menschen ist biblisch daher nicht begründbar. Die menschliche Herrschaft über die Natur hat stets im Sinne dessen zu sein, der zu dieser Herrschaft beruft und der die Welt als »sehr gut« erschuf. Im Übrigen wird darauf hingewiesen, dass die Bibel gar nicht den Menschen zur »Krone der Schöpfung« macht, sondern den Sabbat, den siebten Wochentag, an dem alle Arbeit ruht. Dies inspiriert Christen dazu, nicht im zupackenden Beherrschen der Natur, sondern im »Seinlassen« (Werlitz 1999, 110) ihre letzte schöpfungsmäßige Bestimmung zu suchen.

Die Imago-Dei-Anthropologie von Gen 1,26-31 ist auch in religionsgeschichtlicher Hinsicht interessant: Wenn im Alten Orient ein Mensch als »Bild Gottes« bezeichnet wurde, so war zumeist von einem König und seiner Herrschaft die Rede. Der biblische Text versieht nun den Menschen *als Menschen*, als »Mann und Frau« (Gen 1,27) mit diesem Königsattribut. Für Christen liegt hierin die universalistische Idee der Menschenwürde begründet, auch wenn sie von den Schriften des Neuen Testaments, der klassischen Philosophie und dem europäischen Humanismus weitere Impulse empfangen haben mag (vgl. Schockenhoff 2009, 228ff). Die Gottebenbildlichkeit macht den Kern des christlichen Menschenbildes aus und besitzt Inspirationspotential sowohl für die Sozial- als auch die Bioethik.

Sozialethik im Findungshorizont *Schöpfung*

Im Lauf des 20. Jahrhunderts entwickelte sich im Dialog von wissenschaftlicher Theologie und kirchlichem Lehramt eine christliche Soziallehre, die beim Prinzip der Personalität ansetzt. Dieses wiederum kann unschwer mit dem oben skizzierten christlichen Menschenbild in Zusammenhang gebracht werden. Das Personalitätsprinzip besagt: der Mensch muss stets »Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein« (Enzyklika *Mater et Magistra*, 219). Daran Maß nehmend tritt die christliche Soziallehre allen Formen kollektivistischer Vergesellschaftung

entgegen und postuliert den Vorrang kleinerer vor größeren sozialen Einheiten, denn es verstößt »gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen« (Enzyklika *Quadragesimo Anno*, 79). Hinzu kommt das Prinzip der Solidarität, das in der Kooperation die wechselseitige Achtung der menschlichen Personen verwirklicht sieht (vgl. Enzyklika *Centesimus Annus*, 19).

Man hat der kirchlichen Sozialverkündigung mit ihrer Bevorzugung des Kleinen vor dem Großen (Subsidiarität) und der Kooperation vor der Kooperation (Solidarität) attestiert, sie habe nie ein Verhältnis gefunden zum risikobereiten, marktgängigen Entrepreneur und Innovationsagenten, wie ihn der Globalisierungsschub am Ende des 20. Jahrhunderts hervorbrachte. Noch immer sei sie geprägt »von einer Semantik des permanenten Verdachts gegen die ökonomischen Akteure, die doch nur [...] möglichst hohe Profite zu erzielen versuchten« (Graf 1999, 646). Dass dieser Verdacht gänzlich unangebracht sei, darf indes seit der Wirtschaftskrise der Jahre 2008ff wieder bezweifelt werden.

Bioethik im Findungshorizont *Schöpfung*

Der Mensch, zu gottebenbildlicher Königswürde berufen, erscheint in den Schriften des Alten Testaments stets als mehrdimensionales Ganzes. Wenn hier von Leib und Seele die Rede ist, dann niemals um die Gegensätze des Menschseins zu inszenieren, sondern um die Vielfalt des *einen* menschlichen Lebens *aspektivisch* aufzuhellen (vgl. u.a. Ps. 63,2). Die christliche Anthropologie teilt heute diese holistische Sicht des Menschen. Daher stößt es bei Christen auf Unverständnis, wenn man die menschliche Person und ihr physisches Leben als trennbar betrachtet, um das physische Leben anschließend zur Disposition zu stellen (vgl. Fischer 1998, 71ff). Dies ist etwa der Fall, wenn man meint, eine Person von ihrem physischen Leben »erlösen« zu müssen (bei aktiver Sterbehilfe) oder wenn menschlichem Leben rundweg der Personstatus abgesprochen wird (etwa im Zusammenhang mit Schwangerschaftsabbrüchen, Präimplantationsdiagnostik, verbrauchender Embryonenforschung u.a.). Der christliche Holismus des Lebens führt aber auch zu spezifischen Bewertungen des Lebensbeginns. Weil die sexuell gelebte Liebe von Mann und Frau niemals nur »Sex« ist, sondern stets eine prokreative Dimension in sich trägt, lässt sie sich als Teilhabe an Gottes schöpferischer Liebe verstehen (vgl. Schockenhoff 2007, 413). Sollten Liebe, Sex und Zeugung im Alltagsleben von Paaren zu sehr auseinanderdriften, wird diese Teilhabe unkenntlich. Gerade das Lehramt der katholischen Kirche mahnt daher die Einheit von ehelicher Liebe, sexuellem Erleben und Zeugung an und äußert Bedenken gegen eine den Sex fetischierende Promiskuität (keine Sex ohne exklusiv-personale Liebe, vgl. Enzyklika *Deus Caritas Est*, 5), gegen künstliche Verhütung (kein Sex ohne Offenheit für Zeugung, vgl. Enzyklika *Humanæ Vitæ*, 11) wie auch gegen künstliche Befruchtung (keine Zeugung ohne Sex, vgl. Instruktion *Donum Vitæ*, B6).

Findungshorizont *Reich Gottes*

Das nahe Reich Gottes bzw. die nahe Königsherrschaft Gottes (Mk 1,15 u.a.) ist der zentrale Gehalt der Predigt Jesu. Der Nazarener verkündet, dass sich Gottes unbedingter Wille zum Guten *jetzt* durchzusetzen beginnt, dass die Schwachen ihr Recht und die Armen Macht bekommen, dass Hungernde satt werden und die Sünder eine Chance zur Umkehr haben (vgl. Theißen/Merz 2001, 250), große Umwälzungen sind also im Gange: Satan fällt »wie ein Blitz vom Himmel« (Lk 10,18): die Kräfte, die dem Reich Gottes entgegenstehen, werden bereits überwunden. Blinde sehen, Lahme gehen: von Jesus gewirkte Heilungswunder beglaubigen die angebrochene Heilszeit (vgl. Lk 7,22). Mit den Umwälzungen der Königsherrschaft Gottes verbindet sich auch eine »Revolution der Werte« (Theißen 2004). Sie wird von den Teilhabern am Reich Gottes als doppelte Entgrenzung erlebt:

- universal entgrenzte *moral patiency*: schon Lev 19,18 fordert, man müsse den Nächsten lieben wie sich selbst. Jesu Innovation besteht demgegenüber in einer umfassenden Entgrenzung dieses Liebesgebots. Es gilt nicht nur den »Kindern deines Volkes« (Lev 19,18), sondern allen Menschen, auch den Feinden und Verfolgern (vgl. u.a. Mt 5,38-48).
- sozial entgrenzte *moral agency*: War die Nachahmung der Güte Gottes in Großmut, Verzicht auf Rache und in Feindesliebe nach antikem Verständnis den Königen und Mächtigen aufgegeben (vgl. u.a. Seneca, Ben IV, 28,1), so spricht Jesus den königlichen Mut zur Feindesliebe allen Kindern Israels zu, auch den Machtlosen, Gedemütigten und Verfolgten. Es hieße, das jesuanische Gebot der Feindesliebe misszuverstehen, wollte man in ihm eine Affirmation der Schwäche und einen Aufruf zu kleinlauter Duldung sehen. Jesuanische Feindesliebe ist im Gegenteil Ausdruck ausgesuchter Souveränität.

Leichteren Anschluss an den ethischen Mainstream seiner Zeit findet das Neue Testament mit der Jesus in den Mund gelegten Goldenen Regel. Auffällig ist allerdings die positive Formulierung »Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tu auch ihnen!« (Mt 7,12), wo ethosgeschichtlich doch die Negativvariante »Was dir selbst verhasst ist, das mute auch einem andern nicht zu!« (Tob 4,15 u.a.) weiter verbreitet ist. Die positiv gewendete Goldene Regel steht für einen proaktiven Zug des christlichen Ethos, also für die moralische Bereitschaft zur *Vorleistung* (... tu den Mitmenschen zuerst, was du im Gegenzug von ihnen erwartest!), die initial notwendig ist, ehe *Gegenleistungen* erfolgen können und damit eine symmetrische Gerechtigkeitsstruktur etabliert ist. Christen verstehen sich als »Virtuosen des ersten Schritts« (Scheule 2009, 224).

Politische Ethik im Findungshorizont *Reich Gottes*

Anders als die Goldene Regel war das jesuanische Gebot der Feindesliebe (Mt 5,44) für eine allgemeine politische Ethik, hier verstanden als Normierungskonzept für den

Umgang mit Freund- und Gegnerschaften, stets schwierig. Martin Luther (†1546) versuchte, diese Schwierigkeit mit seiner Zwei-Regimenter-Lehre zu bearbeiten: der Inhaber eines weltlichen Amtes (Lehrer, Richter, Politiker) wird sich um des Nächsten willen gegen Gegner der weltlichen Ordnung stets robust durchzusetzen haben. Derselbe Lehrer, Richter oder Politiker soll aber in Bezug auf sich und das Seine bereit sein, die Gegner entgrenzt zu lieben und alles Übel und Unrecht sich gefallen zu lassen (vgl. WA11, 246-280). Das Gebot der Feindesliebe kann aber auch im Sinne des sog. *usus elenchticus* gedeutet werden: Indem der Mensch immer hinter diesem Gebot zurückbleibt, wird offenbar, dass er niemals durch sein gutes Tun Heil erlangen kann, sondern stets der Gnade Gottes bedarf. Der tiefere religiöse Sinn des Gebots der Feindesliebe läge dann gerade in seiner Unerfüllbarkeit, die jeder menschlichen Selbstgerechtigkeit den Boden entzieht. Wagt man freilich, Feindesliebe soziologisch zu übersetzen in ein umfassend entgrenztes Kooperationsangebot, gewinnt sie mehr politische Operationalisierbarkeit. Sie nimmt jedem Gegner die Möglichkeit, sich *als Gegner* ins Recht zu setzen (vgl. Korff 1995, 1213) und birgt die Chance, der zerstörerischen Spirale von Gewalt und Gegengewalt zu entkommen. Dies lässt sich durchaus auch ohne Verweis auf den christlichen Glauben sehen und als wünschenswert begründen. Strategien, die mit einem Kooperationsangebot gegen jedermann in Vorleistung gehen, können, so haben spieltheoretische Untersuchungen gezeigt, langfristig sogar erfolgreicher sein als abwartende oder feindselige Strategien (vgl. Axelrod 2005). Gleichwohl bedarf der einzelne Akt der Feindesliebe bzw. der proaktiven Kooperation stets einer Souveränität, die den Christen als von Gott geliebten Teilhabern an seinem Reich zuzutrauen ist. Für sie ist die Liebe »dadurch, dass Gott uns zuerst geliebt hat (vgl. 1 Joh 4,10), nicht mehr nur ein »Gebot«, sondern Antwort auf das Geschenk des Geliebtseins, mit dem Gott uns entgegengeht« (Enzyklika *Deus Caritas Est*, 1).

Die kirchliche Friedensverkündigung plädiert nicht für bedingungslose Kooperation im Sinne kategorischer Gewaltfreiheit, schließlich gebe es auch eine Pflicht, »Menschen davor zu schützen, massivem Unrecht und brutaler Gewalt wehrlos ausgeliefert zu sein [...]. Nicht selten kann sich die Frage stellen, ob es erlaubt oder sogar geboten ist, sich für Gegengewalt als das kleinere Übel zu entscheiden« (Hirtenwort *Gerechter Friede* der Deutschen Bischöfe, 67). Aber engagierte Konfliktvorbeugung und Konfliktnachsorge müssen sicherstellen, dass Kooperation der Horizont bleibt, in den hinein Konflikte aufzulösen sind.

Fazit

Christliche Ethik hat nicht einfach das Eliteethos der Christen zum Gegenstand (vgl. Ernst 2009, 7). Was sie im Diskurs der Angewandten Ethik als moralisch ausweist, sollen Christen wie Nichtchristen verstehen können. Für ihre profilierten Positionen in der Sozial- und Bioethik wie in der politischen Ethik nimmt sie diese allgemeine Nachvollziehbarkeit in Anspruch. Aber was die Christliche Ethik als Ethik *autonom zu begründen* sucht, ist ihr im Glauben auch schon *autochton zugänglich*. Darin liegt das genuin Christliche. Der Findungshorizont christlichen Glaubens birgt moralisch bedeutsame Verhaltensweisen, die nicht erst ihre universalistische Begründung ab-

warten müssen, ehe sie realisiert werden. Inhaltlich ist dieser Findungshorizont gefüllt von einem Menschenbild differenzierter Hochschätzung: obwohl Geschöpf unter Geschöpfen ist der Mensch als Gottes Ebenbild zum königlichen Verwalter der Schöpfung eingesetzt, obwohl in Sünde verstrickt hat er in Christus Anteil am Reich Gottes und ist ermächtigt zu einer Liebe, die nicht haltmachen muss an bestimmten sozialen Grenzen.

- Arntz, Klaus u.a. (2008): *Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche*. Freiburg/Br.
- Axelrod, Robert (2005): *Die Evolution der Kooperation*. München 2005 (Scientia Nova) (6. Aufl.).
- Ernst, Stephan (2009): *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*. München.
- Fischer, Johannes (1998): *Handlungsfelder angewandter Ethik. Eine theologische Orientierung*. Stuttgart.
- Fischer, Johannes u.a. (2007): *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik*. Stuttgart.
- Graf, Friedrich Wilhelm (1999): *Interdependenzen von Religion und Wirtschaft*. In: Korff, Wilhelm (Hg.): *Handbuch Wirtschaftsethik*. Bd. 1, 627-669.
- Gross, Walter (1981): *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift*. In: *Theologische Quartalsschrift*. 161. Jg., 244-264.
- Korff, Wilhelm (1995): *Art. Feindesliebe*. In: *LThK3*, Bd. 3, Sp. 1213.
- Römlt, Josef (2008/2009): *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*. Freiburg/Br.
- Scheule, Rupert M. (2009): *Gut entscheiden. Eine Werterwartungstheorie theologischer Ethik*. Freiburg/Ue. u.a. (Studien zur theologischen Ethik ; 125).
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1884): *Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Berlin (2. Aufl.).
- Schockenhoff, Eberhard (2007): *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Freiburg.
- Schockenhoff, Eberhard (2009): *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*. Freiburg/Br.
- Theißen, Gerd (2004): *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*. Gütersloh (4. Aufl.).
- Theißen, Gerd/Merz, Annette (2001): *Der historische Jesus*. Göttingen (3. Aufl.).
- Werlitz, Jürgen (1999): *»Und siehe, es war sehr gut«*. Überlegungen zur Stellung des Menschen zwischen Gott und Mitgeschöpfen nach Gen 1,26-31. In: Hausmanninger, Thomas/Scheule, Rupert M.: *Geklont am 8. Schöpfungstag*. Augsburg. 89-111.