

Richard Amesbury, Christoph Ammann (Hg.)

Was ist theologische Ethik?

Beiträge zu ihrem Selbstverständnis
und Profil

TVZ

Was ist theologische Ethik?

T V Z

Richard Amesbury, Christoph Ammann (Hg.)

Was ist theologische Ethik?

Beiträge zu ihrem Selbstverständnis und Profil

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung

Simone Ackermann, Zürich

Druck

ROSCH BUCH GmbH, Schesslitz

ISBN 978-3-290-17844-4

© 2015 Theologischer Verlag Zürich

www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte vorbehalten

Inhaltsverzeichnis

Christoph Ammann

Einleitung. Was ist eigentlich theologische Ethik? 7

Wolfgang Huber

Was macht eine theologische Ethik theologisch?..... 13

Ulrich H. J. Körtner

Liebe, Freiheit und Verantwortung

Grundzüge evangelischer Ethik..... 29

Eberhard Schockenhoff

Aufgaben und gegenwärtige Herausforderungen der

Moraltheologie 49

Elisabeth Gräß-Schmidt

Säkularisierung, Werte und die Aufgabe der theologischen Ethik..... 75

John Cottingham

Ergibt die Moral einen Sinn ohne Gott?..... 93

Richard Amesbury

Postskriptum: Ethik jenseits des Säkularen 109

Autorinnen und Autoren..... 119

Einleitung

Was ist eigentlich theologische Ethik?

Christoph Ammann

Was ist theologische Ethik? Was macht eine Ethik überhaupt zu einer theologischen? Gibt es ein spezifisches christliches Ethos oder eine bestimmte christliche Moral, auf die sich diese Ethik bezieht? Worin unterscheiden sich theologische und philosophische Ethik? Worauf bezieht sich ethisches Denken? Diese Fragen sind so grundsätzlich, dass man denken könnte, sie würden im theologisch-ethischen Forschen und Lehren auf der Tagesordnung stehen. Aber der Schein trügt.

Unzweifelhaft treiben diese Fragen viele um, und viele fragen sich mit Befremden, Neugier, Skepsis oder Sorge, was theologische Ethik ist und sein soll. Und es kursieren offensichtlich unterschiedliche Bilder von theologischer Ethik. Was hier mit Bildern gemeint ist, ist nicht mit einer bestimmten theoretischen Position oder einer reflektierten Überzeugung zu verwechseln. Ein Bild kann viel diffuser, aber auch festgefahrener und wirkmächtiger sein als eine These, die man zu einer bestimmten Frage vertritt. Bilder in diesem Sinne sind Vorverständnisse. Sie sind der für selbstverständlich genommene Hintergrund des Denkens. Sie sind das, was man immer schon von einer Sache zu wissen glaubt. Solche Bilder lassen eine Sache in einem bestimmten Licht erscheinen und zeigen daher etwas auf, aber sie verstellen gleichzeitig den Blick auf andere Aspekte. Es ist deshalb problematisch, wenn sie sich verfestigen und dann zu eigentlichen Vorurteilen werden, die gerade verhindern, sich mit der Sache auf vertiefte Weise zu beschäftigen. Weil man ein klares Bild hat und zu wissen meint, was theologische Ethik ist (und was sie nicht sein kann), braucht man sich mit ihr auch nicht mehr weiter zu befassen.

Eines der wirkmächtigsten Bildern, die die Wahrnehmung und den Status theologischer Ethik bestimmen, hat folgende Konturen: Es gibt Ethik im Allgemeinen. Darunter fallen verschiedene ethische Theorien (Utilitarismus, Deontologie, Tugendethik) und verschiedene Zweige ethischen Denkens (Metaethik, Normative Ethik, Angewandte Ethik). Und dann gibt es daneben noch die theologische Ethik. Diese fällt buchstäblich aus dem Rahmen – genau so, wie es Vernunftgründe «für alle» gibt, und dann noch Gründe einer eigenartigen Sorte, sogenannte «religiöse Gründe». Wer von diesem Bild «gefangen gehalten» wird – um eine berühmte Formulierung Wittgensteins aufzugreifen –, für den hat theologische Ethik unweigerlich den Beigeschmack eines Sonderfalls. Der Normalfall, das ist die philosophische Ethik. Sie

spricht – und darin besteht gerade der Unterschied zur theologischen – nicht aus einer bestimmten Tradition heraus; sie beschränkt sich auf Gründe und Gesichtspunkte, die allen einleuchten können (sollen); sie ist frei von metaphysischen Prämissen.

Unschwer ist zu erkennen, dass eine solche Verhältnisbestimmung von allgemeiner und theologischer Ethik verwoben ist mit einem bestimmten Verständnis, wie sich «das Säkulare» und «das Religiöse» zu einander verhalten. Im Anschluss an die Diagnose Charles Taylors (und seiner Kritik an der klassischen Säkularisierungsthese) wäre dann ein Aspekt dieses Bilds, dass theologische Ethiken das sind, was (seltsamerweise) trotz Säkularisierung und Modernisierung übrig geblieben ist: So gibt es nun neben Ethikern eben auch noch *theologische* Ethiker. Das ist so etwas wie eine «Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen»: Religiöse und theologische Ethiken gibt es noch, aber als bloße Relikte. Der Normalfall ist das säkulare ethische Denken, das auf bloße Vernunftgründe, nicht auf irgendwelche weltanschaulichen Überzeugungen baut.

Dass unsere Kultur von einem solchen Verständnis tief geprägt ist, zeigt sich etwa an der Bezeichnung «Theologe und Ethiker», zu der viele theologische Ethiker greifen – als wollte man einem «säkularen» Publikum anzeigen, dass man zwar Theologe ist, aber trotzdem auch ein richtiger Ethiker. Von diesem Bild können ganz unterschiedliche Menschen bestimmt sein: für eine philosophische Ethikerin kann es der Grund sein, warum sie theologische Ethik in etwa so seltsam wie «Deutsche Physik» findet; für einen anderen wirkt es sich darin aus, dass er von der akademisch-theologischen Ethik latent oder manifest enttäuscht ist, weil sie sich zu wenig von der philosophischen Ethik unterscheidet. Bilder dieser Art sind immer verbunden mit Erwartungen, was eine theologische Ethikerin zu leisten hat, wie sie sich gegenüber Kirche, Philosophie und Öffentlichkeit positionieren soll, welche Themen sie in Lehrveranstaltungen behandeln soll und so weiter. Auf Schritt und Tritt begegnet man als theologischer Ethiker Erwartungen, Vorannahmen, Vorurteilen, Projektionen dieser Art. Sie prägen unmittelbar die Art und Weise, wie die eigene Arbeit gesehen und eingeschätzt wird, z. B. von Studierenden, Journalistinnen, aber auch von Universitäts- oder Kirchenleitungen. Und selbstverständlich machen sich solche Bilder auch in der eigenen Disziplin unmittelbar und durchgreifend bemerkbar: Was gilt im Curriculum der theologischen Ethik als wichtig und klassisch, welchen Anforderungen hat eine Position zu genügen, um als respektable theologisch-ethische Position zu gelten? Bekanntlich lohnt sich auch im Fall von Einführungen in die theologische Ethik nicht nur ein Blick auf das, was explizit über theologische Ethik gesagt wird, sondern auch darauf, welches Verständnis dessen, was theologische Ethik *nicht* ist und sein kann, als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

Aber eben: Nur sehr selten werden diese unterschiedlichen Verständnisse dessen, was theologische Ethik ist und sein soll, Gegenstand eines expliziten Gesprächs. Im Normalfall – so meine Erfahrung – üben sie ihren Einfluss aus, ohne artikuliert und diskutiert zu werden. Es sind verschiedene Gründe denkbar, warum dem so ist. Denkbar wäre z. B., dass ein solcher Austausch darüber, was theologische Ethik ist und sein soll, schlicht nicht nötig ist, weil ein von allen geteiltes Hintergrundverständnis herrscht. Die Situation wäre dann die wie in einem Tischtennisverein, in dem sich eine Diskussion über den Sinn des Vereins, das Wesen des Tischtennisspiels oder die Frage, wer als Vereinsmitglied gelten darf, solange unnötig ist, als ein unausgesprochenes Einverständnis darüber herrscht. Aber dass sich hier und heute von selbst versteht, was theologische Ethik ist, wird kaum jemand behaupten wollen. Vielmehr deutet vieles darauf hin, dass selbst unter Vertretern des Fachs – nur schon im deutschen Sprachraum – höchst unterschiedliche Sichtweisen dessen, was theologische Ethik ist und sein soll, vorherrschen. Es besteht sogar Grund zur Feststellung, dass die Differenzen mancher Positionen so tiefgreifender Natur sind, dass kaum mehr erkennbar ist, was sie zu verschiedenen Positionen *derselben Disziplin* macht. Mir klingt noch im Ohr, wie ein theologischer Ethiker über einen anderen Vertreter des Fachs sagte, was dieser treibe, habe aus seiner Sicht weder mit Theologie noch mit Ethik etwas zu tun. Aber typischerweise fiel dieses Urteil nicht an einer Fachtagung, sondern am Wirtshausisch. Im wissenschaftlichen Kontext dagegen wird die Frage danach, was theologische Ethik eigentlich ist, lieber vermieden, eben weil – so ist zu vermuten – die Differenzen in dieser Frage auch persönlich zu tief gehen, um an einer Tagung öffentlich diskutiert zu werden. Über irgendein Problem der Ethik, sei es eine Fragestellung der angewandten Ethik oder auch ein Problem der Metaethik, lässt es sich zumeist trefflich streiten und Argumente austauschen. Aber je stärker einen ein Thema selbst betrifft und involviert, desto schwerer fällt die Verständigung und das wissenschaftliche Diskutieren.

Nun ist die Frage nach dem eigenen Selbstverständnis als theologischer Ethiker ohne Zweifel eine Frage mit existenziellem Gewicht. Ja, es wäre eigenartig, verhielte es sich anders. Das eigene Verständnis theologischer Ethik *soll* ja der theologisch-ethischen Arbeit nicht äusserlich bleiben, als gäbe es auf der einen Seite das, was man so als theologischer Ethiker treibt, und auf der anderen Seite das, was man als das Wesen und die Aufgabe theologischer Ethik versteht. Was theologische Ethik ist und sein soll, das soll die eigene Tätigkeit vielmehr stetig durchdringen. Die Frage soll also gerade auch als eine *subjektive* verstanden werden. Wenn dem aber so ist, dann ist die Frage, was theologische Ethik ist, eine Frage, die so schwer zu traktieren und zu behandeln ist, *weil* sie so wichtig ist und weil das Grundlegende und einen am tiefsten Prägende zumeist besonders schwer ans Licht zu bringen ist.

Dazu kommt, dass in Zeiten, in denen viele gerade von der Ethik Anwendbarkeit, Nützlichkeit und Ausstrahlung in die Gesellschaft hinein erwarten, Fragen nach dem Verständnis der eigenen Disziplin leicht als sinnfreie Selbstbespiegelung erscheinen. Fragen wie die, was Ethik überhaupt ist, was ihr Gegenstand ist, ob sie überhaupt einen klar umrissenen Gegenstand hat, worin ihre Aufgabe besteht, werden deshalb im auf Output getrimmten Wissenschaftsbetrieb gerne beiseite geschoben. Schliesslich hat man Wichtigeres zu tun. Aber gerade im wissenschaftlichen Kontext lohnt es sich, nicht nur zu fragen, was denn aus Sicht der theologischen Ethik zu diesem oder jenem Problem zu sagen ist, sondern grundsätzlicher danach, was denn theologische Ethik überhaupt ist, im Wissen darum, dass dies dann vielleicht auch den Blick auf das fragliche «Problem» und das, was an ihm ethisch relevant ist, verändert.

Diese komplexe Ausgangslage hat uns bewogen, die Frage nach der Eigenart theologisch-ethischen Nachdenkens zum Gegenstand einer Vortragsreihe zu machen, die im Herbstsemester 2014 an der Universität Zürich stattfand. Wie im «richtigen Leben», so sind es neben Krisen auch im akademischen Leben bevorzugt Jubiläen und Geburtstage, die eine Gelegenheit darstellen, sich grundsätzlichere Gedanken zu machen. Der Geburtstag, den es zu feiern galt, war in diesem Fall das 50-jährige Bestehen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich. Seit seiner Gründung durch Arthur Rich im Jahr 1964 ist dieses Institut ein Ort, an dem das Bemühen, ethisches Nachdenken in konkreten Anwendungszusammenhängen fruchtbar zu machen, sich stets mit einer Reflexion auf die Grundfragen theologischer Ethik verbunden hat. Das Werk des Institutsgründers ist in dieser Hinsicht beispielhaft, und trotz aller institutioneller Veränderungen und personeller Wechsel kann es als ein Charakteristikum dieses Instituts gelten, dass der Frage der Eigenart theologischer Ethik gerade auch im kritischen Gegenüber zu Ansätzen philosophischer Ethik besondere Beachtung geschenkt wurde und wird. Das schliesst ganz zentral ein, nicht einfach selbstverständlich vorauszusetzen, dass es so etwas wie Ethik im Allgemeinen gibt, und dass vor diesem Hintergrund nun das Theologische an der Ethik zu bestimmen wäre. Vielmehr geht es darum, beharrlich darauf zu insistieren, dass eben gerade zum Wesen ethischen Nachdenkens gehört, dass nicht klar, sondern umstritten ist, was es heisst, Ethik zu betreiben und was überhaupt ein «ethisches Problem» ist. Es gibt nicht *die* philosophische Ethik und daneben als Kuriosum theologische Ethik. Nach dem Proprium theologischer Ethik zu fragen, heisst immer auch, grundsätzlich danach zu fragen, was überhaupt Ethik, deren Gegenstandsbereich und deren methodisches Vorgehen ist.

So schien es uns angemessen, dieses Jubiläum mit einer Vortragsreihe zu begehen, in der den Fragen nach dem Wesen und der Aufgabe theologischer

Ethik breiter Raum gegeben wird. Die schriftlichen Fassungen dieser Vorträge, um ein Nachwort von Richard Amesbury ergänzt, beinhaltet dieses Buch. Die Vorträge stammen von einer evangelischen Theologin (Elisabeth Gräß-Schmidt) und zwei evangelischen Theologen (Wolfgang Huber und Ulrich H. J. Körtner), einem katholischen Moraltheologen (Eberhard Schockenhoff) und einem Philosophen mit Schwerpunkt Moral- und Religionsphilosophie (John Cottingham). Die Palette der behandelten Fragen ist gross: Was macht eine theologische Ethik theologisch? Was macht das Evangelische an einer Ethik aus? Wie ist das Verhältnis von Gott und Moral zu denken? In ihrer Unterschiedlichkeit und Vielgestaltigkeit wollen die Beiträge alle auf ihre Weise einen Beitrag zur Selbstreflexion theologischer Ethik leisten, und sie wollen diejenigen, die selbst theologische Ethik lehren oder betreiben, ebenso wie die, die sich schon immer gefragt haben, was theologische Ethik eigentlich sei, zum eigenen Nachdenken anregen.

Die Herausgeber danken allen Beitragenden dafür, dass sie nicht nur die Einladung zu einem Vortrag in Zürich angenommen haben, sondern auch bereit waren, uns die Texte zur Publikation zu überlassen. Danken möchten wir auch Lisa Briner vom Theologischen Verlag Zürich für die angenehme Zusammenarbeit und Bigna Hauser für das sorgfältige Redigieren der Texte. Monika Wilhelm hat dankenswerterweise das Manuskript in eine druckfertige Form gebracht hat. Und *last but not least* ist Eva Schaufelberger, der Verwaltungsassistentin des Instituts für Sozialethik, für ihre unschätzbare Hilfe bei der Organisation der Vortragsreihe und bei dieser Publikation zu danken.

Was macht eine theologische Ethik theologisch?

Wolfgang Huber

Wenn man auf die Geschichte des Instituts für Sozialethik in Zürich schaut, zu dessen fünfzigstem Geburtstag ich herzlich gratuliere, dann findet man für das Thema, zu dessen Behandlung ich eingeladen wurde, viele gute Gründe. Von den Überlegungen Arthur Richs, des Gründers dieses Instituts, über die «institutionelle Ordnung der Gesellschaft als theologisches Problem»¹ bis zu der Abschiedsvorlesung des Vorgängers von Richard Amesbury, Johannes Fischer, über «die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik»² spannt sich ein Bogen, der den interdisziplinären Charakter der Ethik mit einer bewussten Reflexion ihres theologischen Profils verbindet. Zugleich ist das Ethik-Zentrum der Universität Zürich, das im nächsten Jahr sein zwanzigjähriges Jubiläum feiern kann, mit seiner engen Verknüpfung zwischen theologischer Ethik, philosophischer Ethik und Medizinethik ein Ort, an dem sich die Frage nach dem Besonderen einer theologischen Ethik im interdisziplinären Zusammenspiel unabweislich stellt. Deshalb bringe ich meinen Glückwunsch zu dem doppelten Jubiläum – fünfzig Jahre Institut für Sozialethik und demnächst zwanzig Jahre Ethik-Zentrum in Zürich – gern dadurch zum Ausdruck, dass ich mich dem mir angetragenen Thema stelle und für die Einladung herzlich danke.

Dazu gibt es nicht nur Gründe der Courtoisie. Die Auseinandersetzung mit unserem Thema ist auch von der Sache her geboten. Seit der Gründungszeit des Instituts für Sozialethik haben sich zwei Vorgänge synchron vollzogen, die für die Ethik von prägender Bedeutung sind. Zum einen beschleunigte sich der wissenschaftlich-technische, ökonomisch-gesellschaftliche sowie politische Wandel und setzte neue ethische Fragestellungen aus sich heraus. Zum andern wurde die Ethik als philosophische Disziplin neu entdeckt; zugleich entwickelte sich angesichts der gesellschaftlichen Differenzierung eine Fülle neuer Bereichsethiken. Beide Vorgänge will ich einleitend im Blick auf ihre Bedeutung für die theologische Ethik kurz erläutern. Von hier ausgehend frage ich nach massgeblichen Typen für die Bestimmung des

¹ A. Rich, Die institutionelle Ordnung der Gesellschaft als theologisches Problem, ZEE 4, 1960, 233–244.

² J. Fischer, Die religiöse Dimension der Moral als Thema der Ethik. Abschiedsvorlesung am 22.12.2011 an der Universität Zürich (<http://profjohannesfischer.de/wp-content/uploads/2013/10/Religiöse-Dimension-der-Moral1.pdf>, Zugriff am 1.10.2015).

Theologischen an der theologischen Ethik, um eine anschließende Zwischenbetrachtung dem Verhältnis von theologischer und philosophischer Ethik zu widmen. Den Abschluss bilden Überlegungen zu einem Konzept einer integrativen Verantwortungsethik, deren theologischer Charakter durch den Bezug auf die Selbsttranszendenz des Menschen bestimmt ist.

I.

Der Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert ist in ethischer Hinsicht durch einen Paradigmenwechsel geprägt. Er zeigt sich vor allem in drei Hinsichten:³

Das Leben als Projekt. Stärker als in früheren Zeiten wird das menschliche Leben als Projekt entworfen. Die Lebenswissenschaften erweitern die Möglichkeiten, auf das eigene wie auf fremdes Leben zuzugreifen. Geburten werden geplant; in Schwangerschaftskonflikten wird über die Weiterführung der Schwangerschaft entschieden; für die Verwirklichung des Kinderwunschs werden die Mittel der Reproduktionsmedizin eingesetzt. Krankheiten, gegen die es bisher kein Mittel gab, können geheilt oder in ihren tödlichen Wirkungen aufgehalten werden. Zugleich treten neue Krankheiten auf; mit der höheren Lebenserwartung wächst die Angst vor dementiellen Erkrankungen und vor Multimorbidität. Der Wunsch, das eigene Leben zu meistern, verbindet sich mit neuer Angst vor dessen Grenzen. Gleichwohl verstehen sich viele Menschen als Architekten ihres Lebens, was zum Beispiel Lebensmittelpunkt, Beruf, Partnerschaft und Lebensform betrifft. Manche wollen auch das Sterben planen und den Zeitpunkt ihres Todes selbst bestimmen. Neben den «Lebensentwurf» tritt der «Sterbeentwurf».

Die Vorstellung vom Leben als Projekt ist faszinierend und problematisch zugleich. Die Bedingungen und Chancen, sein Leben einem eigenen Entwurf folgend zu gestalten, sind unterschiedlich. Selbstbestimmung meint je nach individueller Lebenslage und sozialen Bedingungen für den Gebrauch der eigenen Freiheit sehr Verschiedenes. Dennoch ist das Paradigma des Lebens als Projekt so einflussreich, dass Autonomie und Selbstbestimmung weithin als die dominierenden Bezugspunkte der Ethik erscheinen, während Solidarität und Fürsorge dahinter zurücktreten.

Zu Hause in einer globalisierten Welt. Prozesse der Globalisierung hat es immer wieder gegeben. Aus europäischer Perspektive drängen sich als Beispiele die Entdeckung neuer Welten am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, das Ausgreifen europäischer Herrschaftsansprüche auf die Kolonialgebiete im 19. Jahrhundert und die militärische Globalisierung in der Zeit der beiden Weltkriege auf. Aus der Perspektive anderer Kontinente sieht die Geschichte

³ Vgl. W. Huber, *Ethik. Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod*, München 2015, 283–285.

der Globalisierung anders aus. Für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts lässt sich jedoch sagen: Die Globalisierung ist global geworden. Sie ist dabei vorrangig durch drei Kennzeichen geprägt: die Proklamation universaler Menschenrechte, die Entwicklung eines weltweiten Kommunikationsnetzes – also die rasanten Fortschritte der Digitalisierung – und weltweite wirtschaftliche Abhängigkeiten.

Jedes dieser drei Kennzeichen ist umstritten. Ob die Menschenrechte wirklich universale Anerkennung verdienen, wird kontrovers diskutiert. Jedenfalls ist deren universale Anerkennung noch längst nicht erreicht. Dass sie vor allem mit Traditionen der westlichen Aufklärung und der jüdisch-christlichen Tradition begründet werden, weckt Gegenwehr bei Menschen aus anderen Kulturen. Dank digitaler Techniken entsteht ein weltweites Netz der Kommunikation; die moderne Mobilität befördert Personen und Güter in kurzer Zeit über weite Strecken. Doch ob dadurch tatsächlich eine globale Verbundenheit entsteht, ist umstritten; neue Formen der Machtzusammenballung in der Hand von Internetfirmen wie von Staaten bergen erhebliche Gefahren in sich. Besonders offenkundig sind diese Gefahren angesichts der Erweiterung ökonomischer Macht, der Verselbständigung der Finanzmärkte und der Erosion des Privaten durch neue Möglichkeiten des Zugriffs auf personenbezogene Daten.

Räumliche Abstände werden kleiner, Verantwortlichkeiten wachsen. Die Pluralität unserer Welt wird uns an jedem Ort deutlich. Wie wir in unserer Verschiedenheit zusammenleben können, wird überall auf der Erde zu einem zentralen Thema. Ohne die Erfahrung von Fremdheit und die Begegnung mit dem Fremden können wir nirgendwo mehr zu Hause sein.

Die Zukunft als das Feld der Ethik. Die Traditionen der philosophischen und theologischen Ethik fragen nach den Massstäben für gegenwärtiges Handeln. Sie interessieren sich für die Haltungen, aus denen heraus wir handeln *können*, die Regeln, denen gemäss wir handeln *sollen*, und die Ziele, auf die wir unser Handeln richten *wollen*. Können, Sollen und Wollen werden in den Traditionen der Ethik noch zusammen gesehen; die Ethik entfaltet sich demgemäss als Tugend-, Pflichten- und Güterethik. Unter den Modi der Zeit genießt für eine solche Ethik die Gegenwart den Vorrang. Mit den erweiterten wissenschaftlichen und technischen Möglichkeiten unserer Zeit verbinden sich jedoch weitreichende, oft im Voraus gar nicht absehbare Folgen für die Zukunft. Nicht nur die Chancen, die sich dadurch auftun, sondern auch die Risiken, die damit verbunden sind, müssen rechtzeitig bedacht werden.

Seit vier Jahrzehnten wird diese Spannung intensiv diskutiert. Einerseits soll technisch und ökonomisch induziertes Wachstum den Wohlstand für eine steigende Zahl von Menschen garantieren. Andererseits überkreuzt sich dieses Wachstum mit einem negativen ökologischen Fussabdruck, der seit dem

ersten Warnruf des Club of Rome zu den «Grenzen des Wachstums» (1972) immer wieder diskutiert wird. Zugleich verbürgt dieses Wachstum keineswegs Wohlstand für alle, sondern bewirkt sehr unterschiedliche Lebenslagen, deren Disparität in vielen Teilen der Erde noch immer bedrohlich zunimmt.

Gegenüber den klassischen Formen einer Ethik, die sich an Tugenden, Pflichten und Gütern orientiert, sieht sich die Ethik heute ungleich grösseren Unsicherheiten ausgesetzt. Ins Zentrum ethischen Überlegens tritt das Verhältnis zwischen den Motiven unseres Handelns und seinen möglichen Folgen, zwischen den Regeln, an denen wir uns orientieren, und den empirischen Gegebenheiten, auf die wir mit unserem Handeln einwirken. Neben die kategorischen Festlegungen, an denen wir menschliches Handeln orientieren wollen, treten hypothetische Erwägungen über die Auswirkungen, die ein solches Handeln möglicherweise haben wird. Eine Verantwortungsethik, die die Folgen des Handelns beim Abwägen verschiedener Handlungsmöglichkeiten einbezieht, ist geboten; zugleich arbeitet eine solche Verantwortungsethik mit vielen Unwägbarkeiten, da sie mögliche Folgen in der Zukunft in das ethische Urteil einbezieht, obwohl sie diese Folgen nur als möglich, allenfalls als wahrscheinlich, aber jedenfalls noch nicht als wirklich bezeichnen kann. Durch welches Handeln Risiken vermieden und Chancen genutzt werden, lässt sich oft nicht mit letzter Gewissheit sagen.

Angesichts solcher Herausforderungen hat die Arbeit in der Ethik sich zugleich intensiviert und differenziert. Seit Manfred Riedel vor vier Jahrzehnten (im Jahr der gerade erwähnten «Grenzen des Wachstums») die «Rehabilitation der praktischen Philosophie» ausrief,⁴ etablierte die Ethik sich im deutschen Sprachraum verstärkt im thematischen Kanon der Philosophie. Auch in der angelsächsischen Philosophie kam es nach einer langen Zeit «metaethischer Abstinenz»⁵ zu einem neuen Interesse an materialethischen Fragen. Das führte nicht nur zu einer Ausweitung der Aktivitäten im Bereich der philosophischen Ethik: Sie verband sich vielmehr mit der Etablierung vieler Bereichsethiken, die bisweilen auch innerhalb der thematisch zuständigen Fakultäten organisiert werden; die Medizinethik und die Wirtschaftsethik sind dafür herausragende Beispiele. Diese Bereichsethiken betrachten in aller Regel die philosophische Ethik als ihre Bezugsdisziplin. Sich stattdessen an der theologischen Ethik zu orientieren, würde demgegenüber als eine weltanschauliche Parteinahme angesehen, die mit der Stellung in einer nicht-theologischen Wissenschaft als unvereinbar gilt.

⁴ M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. 1. Geschichte, Probleme, Aufgaben, Freiburg i. Br. 1972.

⁵ H. Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M. 1992, 75.

Diese Entwicklung wirkt sich unmittelbar auf das Verhältnis zwischen philosophischer und theologischer Ethik aus. Nun gilt philosophische Ethik in der Vielfalt ihrer Spielarten als der Normalfall der Ethik, die theologische Ethik dagegen als die Ausnahme. Auch in Ethikräten und Ethikkommissionen – und der öffentlichen Debatte über diese Institutionen – gilt die Beteiligung von Vertretern der philosophischen Ethik – natürlich neben der Beteiligung von Juristen und Medizinern – als selbstverständlich; die Beteiligung von Theologen wird dagegen eher als Konzession an die Kirchen angesehen und nicht so sehr aus Interesse an dem Argumentationspotenzial und der Theorietradition der theologischen Ethik begrüßt.

Die Rolle der theologischen Ethik im ethischen Zeitgespräch hat an Selbstverständlichkeit verloren. Diskurse darüber, was die theologische Ethik theologisch macht, nehmen dadurch einen anderen Charakter an, als das in früheren Zeiten der Fall war. Während früher der theologische Charakter der Ethik innerhalb der Theologie nachgewiesen werden musste – nämlich denen gegenüber, die meinten, dass mit biblischer Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik und praktischer Theologie doch alles Notwendige erledigt sei –, ist die theologische Ethik nun dazu herausgefordert, ihre Position im Verhältnis zur philosophischen Ethik sowie weiteren Wissenschaften zu klären, die sich an interdisziplinären Projekten zu ethischen Fragen unserer Zeit beteiligen. Dies ist eine spannende Aufgabe; sie wird noch spannender, wenn man sie nicht apologetisch, sondern selbstbewusst angeht.

II.

Die theologische Ethik hat eine reiche Tradition. Die Geschichte der Ethik ist ein in sich selbst reich verzweigtes Forschungsfeld.⁶ Man kann sich so in sie versenken, dass man nie bei der eigenen Gegenwart und ihren Problemen ankommt. Aber um diese entlastende Funktion der Geschichte geht es nicht, wenn ich nach Grundtypen der theologischen Ethik unter dem Gesichtspunkt frage, wie in ihnen das Theologische an ihr bestimmt wird. Ich stelle diese Frage, obwohl man darauf hinweisen muss, dass über lange Phasen der christlichen Theologie die Ethik keine abgesonderte theologische Disziplin war. Denn die Bildung solcher Unterdisziplinen ist insgesamt erst eine neuzeitliche Erscheinung. Wir fragen also aus der Perspektive der modernen Ethik nach typischen Konstellationen des theologischen Nachdenkens über die menschliche Lebensführung.

Typologien sind unvermeidlich zugleich Reduktionen und Vereinfachungen. Sie reduzieren die Vielfalt auf einige wenige Beispiele, denen dann auch

⁶ Vgl. J. Rohls, *Geschichte der Ethik*, Tübingen 1991.

noch ein exemplarischer Charakter zugesprochen wird; um diesen exemplarischen Charakter herauszuheben, vereinfachen sie und sprechen zu diesem Zweck mit Max Weber vom «Idealtypus». Dieser Gefahr einer typologischen Betrachtungsweise bin ich mir bewusst; gleichwohl wähle ich diesen Weg, weil sich auf ihm Argumentationsmuster herausarbeiten und deren Grenzen bestimmen lassen.

1. Zwei Reiche

Bei dem nordafrikanischen Bischof und Theologen Augustin zeigt sich schon an der Wende vom vierten zum fünften Jahrhundert christlicher Zeitrechnung ein spezifischer Ansatz zur Bestimmung des Theologischen im Nachdenken über die menschliche Lebensführung. Dieser liegt in der Unterscheidung zweier Herrschaftsbereiche: des Herrschaftsbereichs Gottes und des Herrschaftsbereichs des Bösen. Daraus ergibt sich eine Unterscheidung zwischen zwei Bürgerschaften. Während die einen – als die Erwählten – der Bürgerschaft Gottes angehören, werden die anderen – als die von Gott Getrennten – der irdischen Bürgerschaft zugerechnet. Diese Unterscheidung ist nicht mit der Differenz zwischen der Kirche und dem politischen Gemeinwesen zu verwechseln. Denn der Kirche gehören nicht nur die Erwählten an; zu ihr gehören auch Menschen, die sich in ihrer Ichsucht von Gott getrennt haben. Sie ist also eine gemischte Gesellschaft.

Als ethischer Massstab, an dem sich der Unterschied zwischen den beiden Bürgerschaften festmacht, gilt die Unterscheidung zwischen der Gottesliebe, zu der die Liebe zum Nächsten wie zu sich selbst gehört, und der Ichsucht, zu der die Selbstliebe pervertiert und in der die Liebe zum Nächsten wie zu Gott preisgegeben wird. Dieser Unterschied hat Folgen für den Umgang mit irdischen Gütern: Aus der Perspektive der Gottesliebe werden sie in Anspruch genommen und gebraucht, um das zu erlangen, woran man sich um seiner selbst willen erfreuen kann. In der irdischen Bürgerschaft dagegen freut man sich an den irdischen Gütern um ihrer selbst willen und gebraucht das Göttliche als Mittel zum Zweck. Die entscheidende *Maxime* dieser Unterscheidung zwischen dem Gebrauch (*uti*) und der Freude (*frui*) heisst: Die Anerkennung Gottes als höchstes Gut bestimmt die Art und Weise des Umgangs mit den irdischen Gütern als Mittel zum Zweck. Bis in die Neuzeit, ja bis in zeitgenössische Auseinandersetzungen hinein ist eine solche Unterscheidung zwischen den Dingen, die ein Mittel zum Zweck sind, und dem, woran man

sich um seiner selbst willen erfreut, aktuell. Die Unterscheidung zwischen Gott und Geld ist ein wichtiges Beispiel dafür.⁷

2. Natur und Gnade

Der grosse Lehrer der Scholastik, Thomas von Aquin, verbindet im 13. Jahrhundert philosophische und theologische Ethik miteinander. Das geschieht im Schema von Natur und Gnade. Die Bezugnahme auf die göttliche Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vervollkommnet sie. Die Gefahr eines Dualismus, die im Modell der zwei Reiche schlummert, wird durch dieses Modell der Vervollkommnung gebannt. Die Unentbehrlichkeit der Gnade ergibt sich aus der menschlichen Unvollkommenheit, die in Sünde und Schuld ihren Ausdruck findet. Doch die Vernunftbegabung des Menschen bürgt dafür, dass seine Gottebenbildlichkeit durch die Sünde nicht vollständig zerstört ist, sodass die Wirkung der Gnade an die naturalen Gegebenheiten anzuknüpfen vermag und die Vernunftkenntnis in ihrer positiven Bedeutung für die Ethik anerkannt werden kann. Dementsprechend kann die theologische Ethik die seit der platonischen Philosophie hervorgehobenen vier Kardinaltugenden – Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Mass – würdigen; doch sie vermag zugleich plausibel zu machen, warum diese auf eine Art tugendhafter Ergänzung angewiesen sind, die der Mensch nicht von sich aus zu erwerben vermag, sondern die ihm von Gott «eingegossen» wird. Diese im strengen Sinn «theologischen», nämlich gottgewirkten Tugenden sind – der paulinischen Trias gemäss – Glaube, Liebe und Hoffnung. Ethisch ergibt sich daraus eine Unterordnung des tätigen unter das kontemplative Leben; sie schliesst die Unterordnung der weltlichen Stände unter den geistlichen Stand ein und weist beiden unterschiedliche Stufen der Moral zu.

3. Rechtfertigung und Freiheit

Aus der Sicht der Reformatoren des 16. Jahrhunderts relativiert das scholastische Modell mit seinem Ergänzungsverhältnis zwischen Natur und Gnade die Bedeutung des göttlichen Heilswirkens; mit seiner Zweistufenmoral schränkt es darüber hinaus das Gebot der Liebe zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst ein. Die Korrektur setzt deshalb bei der Frage an, was den Menschen gerecht macht: sein eigenes Handeln oder allein die göttliche Gnade. Der reformatorische Durchbruch zu der Einsicht, dass die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, zugleich allein durch ihn selbst hervorgebracht wird, verstärkt nicht nur den Gedanken einer Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen

⁷ Vgl. W. Huber, «Keine anderen Götter». Über die Notwendigkeit theologischer Religionskritik, in: Ch. Schwöbel (Hg.), Gott – Götter – Götzen. XIV. Europäischer Kongress für Theologie (11. – 15. September 2011 in Zürich), Leipzig 2013, 23–35.

Gnade; er verbindet sich vielmehr mit dem Bewusstsein einer Freiheit, die in der Ausschliesslichkeit der Bindung an die durch Christus vermittelte Gnade begründet ist. Diese im Glauben eröffnete Freiheit befähigt zu einem Dienst am Nächsten, der die Möglichkeit eines Handelns, das sich nicht nur auf das eigene Wohl richtet, sondern sich auch um den anderen sorgt, einschliesst. Im Begriff des Berufs wird die Überordnung des geistlichen über den weltlichen Stand aufgehoben. Denn im einen wie im andern Stand folgen Menschen dem Ruf Gottes, dem sie im tätigen Einsatz für den Nächsten zu entsprechen suchen. Das göttliche Gebot ist die Einweisung in diesen dem Ruf und Auftrag Gottes entsprechenden Dienst am Nächsten. Die Auslegung des Dekalogs im Horizont des Liebesgebots gibt diesem Modell der Ethik seine besondere Prägung.

4. Theologie als Ethik

Friedrich Schleiermacher bestimmt zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Aufgabe der Theologie insgesamt dahingehend, dass sie das christlich geprägte religiöse Selbstbewusstsein als ein Bewusstsein vom Verhältnis des Menschen zu Gott und zur Welt zu entfalten habe. Die Glaubenslehre legt den Inhalt des christlichen Selbstbewusstseins dar, die Sittenlehre hat es mit dessen Folgen zu tun. Sie erörtert das christliche Selbstbewusstsein, «sofern es Impuls ist»⁸. Impuls ist es in dreifacher Hinsicht: im Blick auf den Widerspruch zwischen dem Gottesbewusstsein auf der einen, der sinnlichen Gebundenheit und Sündhaftigkeit auf der anderen Seite wirkt es reinigend und wiederherstellend; im Blick auf die Erfahrung einer Entsprechung zwischen Gottesbewusstsein und sinnlichem Selbstbewusstsein wirkt es erweiternd und schafft dem Reich Gottes jetzt schon Raum. Diesen beiden Formen des bewirkenden Handelns tritt schliesslich das darstellende Handeln in Gottesdienst und Fest, Kunst und Geselligkeit zur Seite, in dem die Gemeinschaft in Gott als Ruhen in sich selbst zum Ausdruck kommt.

Die Frage, wie das christliche Selbstbewusstsein sich auswirkt, ist, wie diese kurze Charakterisierung schon zeigt, gegenüber der Frage nach dem Inhalt dieses Selbstbewusstseins nicht sekundär. Deshalb wurde aus Schleiermachers Ansatz immer wieder die Folgerung gezogen, dass Theologie als Ethik oder ethische Theologie die höchste Ausdrucksform der Theologie überhaupt sei; daraus wurde immer wieder eine Vorordnung der Ethik vor die

⁸ F. D. Schleiermacher, Die christliche Sitten nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. von Ludwig Jonas, Berlin 1843, 35.