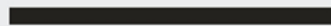


TRUTZ RENDTORFF

Ethik



Mohr Siebeck

Trutz Rendtorff

Ethik



Trutz Rendtorff

Ethik

Grundelemente, Methodologie und
Konkretionen einer ethischen Theologie

herausgegeben von
Reiner Anselm und Stephan Schleissing

3., durchgesehene Auflage

Mohr Siebeck

Trutz Rendtorff, geboren 1931; 1968 bis zu seiner Emeritierung 1999 Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität München.

Reiner Anselm, geboren 1965; seit 2001 Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.

Stephan Schleissing, geboren 1963; seit 2009 Beauftragter für Naturwissenschaft und Technik der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und Geschäftsführer des Instituts Technik-Theologie-Naturwissenschaften an der LMU München.

ISBN 978-3-16-150715-1 / eISBN 978-3-16-167585-0 unveränderte eBook-Ausgabe 2025

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

© 2011 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Inhaltsverzeichnis

Einführung. Zum Ort der »Ethik« im Werk Trutz Rendtorffs . .	XI
--	----

Band I

I. Teil: Ortsbestimmung der Ethik	3
(1) Was ist Ethik?	3
1. Ethik als Thema der Lebensführung	4
2. Lebensführung als Gegenstand der Ethik	10
3. Ethik als theoretische und praktische Aufgabe	15
4. Der Mensch als ethisches Subjekt der Lebensführung	19
5. Worin ist Ethik begründet?	24
6. Regeln der Diskursethik.	30
7. Die ethische Struktur gegenseitiger Anerkennung. . .	35
8. Ethische Lebensformen.	38
(2) Ethik im Kontext der Theologie. Zur Aufgabe einer ethischen Theologie	44
1. Ethik als theologisches Thema	44
2. Zum Gegenstand einer ethischen Theologie	46
3. Dogmatik und Ethik	51
4. Das menschliche Subjekt in der Theologie	56
5. Ethische Theologie und biblische Exegese.	60
6. Ethik als kirchliche Wissenschaft?	66
7. Ethische Theologie im Felde der Wissenschaften . . .	72
8. Zum Ethos der Ethik	75

II. Teil: Die drei Grundelemente der ethischen Lebenswirklichkeit	79
(1) Das erste Grundelement: Das Gegebensein des Lebens.	80
1. Das Gegebensein des Lebens als Grundsituation der Ethik	80
2. Das Empfangen des Lebens.	82
3. Der Freiheitssinn individuellen Lebens	84
4. Die Annahme des eigenen Lebens	86
5. Der Mensch als Geschöpf Gottes	88
a) Der theologische Sinn gegebenen Lebens.	88
b) Geschöpflichkeit und Freiheit	90
c) Das Problem der Sünde	93
d) Zum christlichen Freiheitsverständnis nach Paulus. Ein Exkurs	96
(2) Das zweite Grundelement: Das Geben des Lebens	98
1. Die Ermöglichung anderen Lebens	98
2. Die Präsenz der anderen im eigenen Handeln	100
3. Vertrauen als innerer Sinn der Sozialität	102
4. Das Annehmen des Lebens anderer	105
5. Liebe als Lebensgestalt der Freiheit	111
a) Liebe als Steigerungsform der Freiheit. Zur Lehre von der Rechtfertigung	111
b) Die Handlungsrelevanz der Rechtfertigung	113
c) Liebe als Leben aus Freiheit	119
d) Die Erneuerung des Schöpfungssinns	120
(3) Das dritte Grundelement: Die Reflexivität des Lebens	122
1. Die Fülle des Lebens	122
2. Die Orientierungsbedürftigkeit des Lebens	124
3. Kommunikative Transzendenz	125
4. Glauben als Antizipation des Gelingens	126
5. Die Zukunft des Guten	128
III. Teil: Methodologie der Ethik	131
A Die drei methodischen Hinsichten der ethischen Frage	131
1. Zur Methodologie der Ethik	131
2. Der elementare Ausgangspunkt: Was sollen wir tun?	133

3. Die drei methodischen Aspekte der Frage: Was sollen wir tun?	134
(1) Die Antwort der Tradition. Gebotsethik.	134
(2) Die Antwort der eigenen Lebensführung. Verantwortungsethik.	136
(3) Die Aufgabe der theoretischen Rechtfertigung der Ethik. Metaethik	139
B Der methodische Aufbau der Ethik.	141
(1) Der Aufbau der Ethik in der Antwort der ethischen Tradition	141
1. Von der Faktenkenntnis zur Errichtung einer Weltsicht	143
2. Von der Anerkennung ethischer Voraussetzungen zur Traditionsbildung	148
3. Von der Abhängigkeit zur Freiheit. Die Welt als Sozialität	152
4. Vom Gegebensein der Welt zur Bejahung der Wirklichkeit	157
5. Von der Welt des Menschen zur Schöpfung Gottes	161
(2) Der Aufbau der Ethik in der Antwort der eigenen Lebensführung	173
1. Von Prinzipien zu Entscheidungen	174
2. Von der ethischen Entscheidung zur Bildung eines Lebensplanes	179
3. Von der sozialen Rolle zur eigenen Verantwortung	183
4. Von der Freiheit als dem unbedingten Ja zum eigenen Leben. Das Gewissen	191
5. Von der ethischen Forderung zum Leben aus Freiheit	202
(3) Die Aufgabe der theoretischen Rechtfertigung der Ethik	209
1. Befriedigung der Bedürfnisse als Weg zum Glück	212
2. Wahrheit als Wahrhaftigkeit. Verantwortung im Wissen um das Gute	218
3. Der ethische Diskurs als ideale Kommunikationsgemeinschaft	226
4. Freiheit als Jenseits der Gesellschaft im Diesseits sozialer Systeme	233

5. Das Kommen des Reiches Gottes als theologisches Ziel christlicher Ethik	238
--	-----

Band II

IV. Teil: Konkretionen der Ethik	247
Die Aufgabenstellung der Konkretionen. Einleitung	247
[1] Grundstrukturen der Lebensführung. Konkretionen in der Perspektive des ersten Grundelements der Ethik: Das Gegebensein des Lebens	253
(1) Eintreten in elementare Verbindlichkeiten: Das gebotene Handeln	254
1. Ehe als ethische Form der Lebensgemeinschaft von Mann und Frau	255
2. Politische Ordnung als ethische Form des Zusammenlebens	264
3. Arbeit als ethische Form zum Erwerb der Mittel zum Leben	272
4. Kultur als ethische Form humaner Weltgestaltung	280
5. Religion als Form der Praxis der Gottesbeziehung	286
(2) Mitwirken an der Erneuerung der Grundlagen: Die eigene Verantwortung	290
1. Verantwortung oder die innere Verbindlichkeit der Ehe	291
2. Der Bürger oder die Selbstbestimmung zur politischen Gemeinschaft	299
3. Arbeit als Beruf	306
4. Bildung – Mitwirkung an der Kultur	314
5. Frömmigkeit – die subjektive Seite der Religion	318
(3) Rechenschaft über die Ziele: Die Rechtfertigung des Handelns	322
1. Das Ziel der Ehe oder der Umgang mit Glückserwartungen	323

2. Die Ziele des Staates und die Rechenschaft des Politischen.	332
3. Rechenschaft über die Ziele ökonomischen Handelns zwischen Eigeninteresse und Gemeinnutz	343
4. Die technische Kultur und die Beherrschbarkeit der Mittel	352
5. Die Fülle des Lebens und die Mittel der Kirche	359
 [2] Verantwortung im tätigen Leben. Konkretionen in der Perspektive des zweiten Grundelements der Ethik: Das Geben des Lebens	 365
(1) Das gebotene Handeln: Bildung der Stetigkeit von Verantwortung.	366
1. Elternschaft und Familienplanung.	367
2. Politische Verantwortung im Rechtsstaat	370
3. Wirtschaftsform und wirtschaftliche Leistung	377
4. Die Schule als Form der Kultur	383
5. Die kirchliche Form religiöser Traditionsbildung	386
(2) Der Aufbau von Selbständigkeit: Erneuerung von Verantwortung.	391
1. Erziehung als Weg zur Selbständigkeit.	391
2. Demokratischer Pluralismus und politische Toleranz.	394
3. Die materielle Sicherung selbständiger Lebensführung als Aufgabe der Sozialpolitik	400
4. Umgangsformen als Kultur des Alltags	405
5. Die Selbständigkeit der Christen und der religiöse Zweifel	409
(3) Rechenschaft über die Grenzen des tätigen Lebens: Anerkennung der Freiheit	414
1. Rechenschaft über das anvertraute Leben: Der ethische Sinn der Kindertaufe	414
2. Menschenrechte: Anerkennung der Freiheit in Gemeinschaft	417
3. Gerechtigkeit als Kriterium für ökonomisches Handeln	423
4. Kulturfreiheit und Kulturkritik	432
5. Wahrheit und Bekenntnisfreiheit.	436

[3] Der Umgang mit Konflikten. Konkretionen in der Perspektive des dritten Grundelements der Ethik: Die Reflexivität und Widersprüchlichkeit des Lebens.	441
(1) Die gebotene Anerkennung von Verschiedenheiten. . . .	443
1. Gleichberechtigung von Mann und Frau – Emanzipation als Erweiterung des Familienethos?	443
2. Politische Parteien und der Umgang mit Konflikten .	451
3. Mitbestimmung in der Wirtschaft	455
4. Der Konflikt zwischen der natürlichen Umwelt des Menschen und der kulturellen Nutzung der Natur oder Verantwortung für die Korrekturfähigkeit der Folgen des Handelns	461
5. Spontaneität und Organisation in der Hilfe bei Lebenskonflikten. Der ethische Sinn der Diakonie.	471
(2) Verantwortung in Konflikten: Beraten und Verhandeln .	479
1. Schwangerschaftsabbruch und Tötungsverbot	480
2. Verantwortung für den Frieden im Umgang mit internationalen Konflikten	491
3. Der Konflikt zwischen den armen und den reichen Ländern: Verantwortung für eine neue Weltwirtschaftsordnung	510
4. Krankheit und Gesundheit.	519
5. Lebenskonflikt und Schuld. Der ethische Sinn der Seelsorge.	526
(3) Die Suche nach ethischer Orientierung an den Grenzen erfolgreichen Handelns.	529
1. An der Grenze gemeinsamen Lebens. Das Gebot der Feindesliebe.	530
2. Widerstand und Protest: Gewalt im Namen des Guten? .	537
3. Materielles Wachstum und die Qualität des Lebens . .	545
4. Altern und der Umgang mit dem Sterben	552
5. Das Gute und das Heil. Vom Gelingen des Lebens . .	561
Personenregister	567
Sachregister.	577

Einführung.

Zum Ort der »Ethik« im Werk Trutz Rendtorffs

Bereits 30 Jahre nach ihrem Erscheinen kann Trutz Rendtorffs zweibändige »Ethik« (¹1980/81, ²1990/91) als klassischer Text liberaler Theologie gelten. Ihn charakterisiert, dass das darin entfaltete Programm einer »ethischen Theologie« von Anfang an mehr sein will als eine theologisch reflektierte Anleitung zum guten Handeln. Rendtorff versteht »Ethik« als Entdeckungszusammenhang für eine Selbstaufklärung der Theologie. Weil ihr Gegenstand die geschichtliche Welt des Christentums ist, muss sie ihre eigene Ortsbestimmung methodisch als Deutung der Kultur der Gegenwart aus der Perspektive des Protestantismus entfalten: »Ethische Theologie« ist [...] die der ethischen Lebenswirklichkeit zugewandte Weise, die Grundfragen der Theologie selbständig zu entfalten.« (unten, S. 53). Diese Zugangsweise ist gleichermaßen für die Zeitbedingtheit wie für die bleibende Bedeutung einer »ethischen Theologie« verantwortlich. Rendtorff präsentiert keine Deutung von Gesellschaft »überhaupt«, kein zeitübergreifendes, normatives Konzept, das in der Ethik nur noch zu realisieren wäre. Vielmehr sucht er die Verbindungslinien und Überschneidungsbereiche zwischen der Tradition des reformatorischen Christentums und der Gesellschaftsstruktur der Bundesrepublik aufzuweisen – freilich nicht um eine theologische Legitimation dieser Gesellschaftsordnung zu erarbeiten, sondern als Zugeständnis an die Herausforderung, die eigene Gegenwart als Ort der Fortschreibung des Christentums zu begreifen.

Diese dezidiert gegenwartsbezogene Verortung theologischer Theoriebildung tritt im Rückblick auf 30 Jahre »Ethik« deutlich hervor. So bleiben manche Beispiele in den »Konkretionen« erkennbar an die damaligen Problemstellungen im zweiten Drittel des 20. Jahrhunderts gebunden. Als *klassischen* Text liberaler Theologie kann man Rendtorffs Entwurf gleichwohl deshalb einordnen, weil er dem Anspruch folgt, die Relevanz des Christentums in der Kultur der Moderne durch Explikation ihres konstitutiven Zusammenhangs mit dieser Kultur zu er-

weisen. Der Begriff *Christentum*, das stellte Rendtorff in seinem gleichnamigen Artikel für den ersten Band der »Geschichtlichen Grundbegriffe« schon 1968 heraus,¹ ist unlösbar mit dem Prozess neuzeitlicher Emanzipation verbunden. Eine ethische Theologie auf dem Boden des Christentums muss sich daher in ihrem Verhältnis zu diesem Prozess immer als dessen Folge verstehen, wenn sie darin zugleich ihren eigenen, selbständigen Ort bestimmen will. Rendtorff geht es hier wie in seinen anderen, weit verzweigten Beiträgen zur ethischen Kultur der Gegenwart nie nur darum, das Christentum in einer wie auch immer zu beschreibenden Welt »außerhalb« dieses Emanzipationsprozesses zu beschreiben. Emanzipation in Form von Kritik und Konstruktion, aber auch Distanz ist selbst ein Wesenselement des Christentums, wobei der Streit über die jeweils aktuelle Ausprägung nur verstanden werden kann, wenn die geschichtlichen Voraussetzungen dieser Emanzipation in den Vollzug ihrer Realisierung mit hineingenommen werden. In dieser Weise intendiert Rendtorff eine theologisch geklärte Vermittlung zwischen den grundlegenden Einsichten des reformatorischen Glaubens und der sich beständig wandelnden Lebenswirklichkeit, in denen sich Christinnen und Christen vorfinden. Insofern ist Deutung für ihn stets ein Prozess wechselseitiger Auslegung; die Gegenwartskultur erfährt im Licht des Christentums ebenso neue Perspektiven, wie sich das Christentum in einem steten Umformungsprozess durch die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Kultur in Frage stellen lassen muss.

Den Hintergrund für diese Vorgehensweise bilden Überlegungen, die Rendtorff bereits 1965 zur Überlieferungsgeschichte des Christentums vorgestellt hatte. In Aufnahme und Weiterführung des Programms von »Offenbarung als Geschichte« stellte er hier den Gedanken in den Mittelpunkt, dass die christliche Theologie nicht auf einen unveränderlichen Bestand der Lehre abheben könne, der jenseits der Christentumsgeschichte vorhanden wäre.² In programmatischer Absetzung von so genannten ansatzorientierten Theologien, die die »Inhaltsbezogenheit der Systematik« mithilfe einer »dem Gegenstand der Theologie selbst innewohnende[n] Systemstruktur« entwerfen,³

¹ Vgl. Trutz Rendtorff, *Christentum*, in: Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1 (A–D), Stuttgart 1972, S. 772–814.

² Vgl. Trutz Rendtorff, *Überlieferungsgeschichte des Christentums. Ein theologisches Programm* (1965), in: ders., *Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung*, Gütersloh 1972, S. 31ff.

³ A.a.O., S. 13.

gibt es nach Rendtorff für die Theologie kein Zurück mehr hinter das historische Problembewusstsein seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert: »Die systematische Aufgabe [...] besteht dann darin, den Sachverhalt theologisch zu erschließen, daß und wie das Thema der Theologie in keiner Weise jenseits dieser von ihr vorgefundenen Situation [erg.: des Gewordenseins des gegenwärtigen Christentums] eruiert werden kann.«⁴ In dieser Perspektive eignet sich als Thema der Theologie nicht irgendein dogmatischer »Schlüsselbegriff«, sondern es ist der Vollzug der Überlieferungsgeschichte des Christentums selber, der ihr Thema ist. Dieser Interpretationsvorgang zielt dabei in einer Kombination von deskriptiver und normativer Zugangsweise nicht nur auf die Wiederherstellung der durch das neuzeitliche Bewusstsein in Frage gestellten christlichen Lehre, sondern auch auf eine beständige »Wiederherstellung der christlichen Welt, des Christentums«⁵. Diese Aufgabe ist freilich nicht allein durch die etablierten theologischen Disziplinen zu leisten, vielmehr ist die Theologie notwendig auf den Austausch mit anderen Wissenschaften angewiesen. Nur in einem interdisziplinären Zugriff ist eine adäquate Erschließung der Gegenwart möglich. Gleichzeitig wird auch nur dadurch der Tatsache Rechnung getragen, dass das Christentum sich weder auf den Raum der Kirche beschränken lässt, noch allein in der Theologie seine wissenschaftliche Verortung hat. Vielmehr ist es gerade ein Charakteristikum des protestantischen Verständnisses von Christentum, dass dieses auch in anderen Bereichen der Gesellschaft und in anderen wissenschaftlichen Disziplinen seine Fortbildung erfährt.

In der »Ethik« präsentiert Rendtorff nun die Durchführung dieses Programms in der Gestalt einer »Theorie der menschlichen Lebensführung«, die natürlich eine *christliche* Theorie der menschlichen Lebensführung darstellt. Diese Fokussierung auf die Lebensführung ist selbst der Wahrnehmung der eigenen Gegenwart geschuldet, insofern sich die Fragen der christlichen Lehre in der Neuzeit für Rendtorff in erster Linie als Fragen der Lebensführung darstellen. Eine Grundannahme, die bis in die Gegenwart nichts an Aktualität verloren hat. Auch heute ist es in erster Linie der Bereich der Lebensführung, der den Resonanzboden darstellt für die Fragen des Christentums: Aus der Erfahrung der eigenen Lebensführung erwachsen die Fragen des Glaubens, insofern die

⁴ A.a.O., S. 15.

⁵ A.a.O., S. 36.

Phänomene der eigenen Lebenswirklichkeit nach einer die Möglichkeiten des eigenen Handelns überschreitenden Sinnggebung verlangen. Und umgekehrt gilt, dass es keine Bestände des Glaubens gibt, die sich nicht auch in der Lebensführung auswirken: Der Bereich des Lebensanfangs, der Deutung und Gestaltung der Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt von Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit sowie die Frage nach einem die Kontingenz des eigenen Daseins überschreitenden Sinns, der möglicherweise auch bestimmend für die Entscheidungen am Lebensende ist, lassen sich unschwer als exemplarische Felder für die Notwendigkeit einer Fortschreibung der christlichen Lehre unter den Bedingungen des neuzeitlichen Denkens und der Eröffnung neuer Entscheidungsspielräume in der Moderne identifizieren.

Die Fokussierung auf die Lebensführung bedeutet dabei keineswegs eine subjektivistische Engführung. Gerade am Ort der Lebensführung wird die Sozialität des individuellen Lebens bewusst: »Probleme und Aufgaben der Lebensführung entstehen nur für ein gegebenes Leben. Das Gegebensein des Lebens ist die elementare Voraussetzung, die in allem konkreten und bestimmten Handeln immer schon in Anspruch genommen wird« (unten, S. 51). Die Erfahrung des Gegebenseins des Lebens hat dabei für Rendtorff nicht nur den elementaren Sachverhalt vor Augen, dass sich niemand selbst das Leben geben kann und sich immer schon in einer bestimmten Lebenswirklichkeit vorfindet, der er sich zu stellen und innerhalb derer er sein eigenes Leben zu gestalten hat. Vielmehr findet diese Grunderfahrung menschlicher Existenz einen Freiheit eröffnenden Ausdruck erst dann, wenn sie im Lichte der Glaubenslehre interpretiert wird: Der Überzeugung nämlich, dass der Einzelne als Geschöpf Gottes anzusehen sei. Die Art nun, wie Rendtorff diesen dogmatischen Topos rekonstruiert, ist sehr charakteristisch für das Gesamtprogramm seines theologisch-ethischen Denkens: Die Geschöpflichkeit dient ihm nämlich nicht wie in der Ordnungstheologie lutherischer Provenienz, aber auch nicht wie in der föderaltheologischen Spielart der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths dazu, die Freiheitsspielräume und die Individualität des Menschen zu begrenzen. Vielmehr verbindet sich für Rendtorff der Gedanke der Geschöpflichkeit mit der Frage, woher der Einzelne denn den Grund und die Motivation beziehen könne, angesichts des unleugbaren Eingebundenseins in die eigene Herkunft und die konkrete historische Situation zu einer eigenen Lebensführung zu finden, das Leben also als *eigenes* Leben zu begreifen. Dies kann er, so führt Rendtorff die Transformationsgedanken im

Neuprotestantismus weiter, insofern er sich als Einzelner als Geschöpf Gottes versteht bzw. vom Glauben aus verstehen kann. Hier liegt dann zugleich die Verbindung zu den modernen Gedanken von Menschenwürde und Menschenrechten. Aufgabe der ethischen Theologie als Fortschreibung einer christlichen Weltansicht ist es somit, das Bewusstsein dafür wachzuhalten, dass dem Einzelnen die eigene Lebensführung aufgegeben und zugesichert ist, aber auch dass die sozialen Strukturen sich an der Ermöglichung einer solchen eigenen Lebensführung auszurichten haben.

Unverkennbar stellt sich Rendtorff mit einer solchen Vorgehensweise in die Tradition der liberalen Theologie, aber nicht ihrer durch den Vernunftoptimismus der Aufklärungszeit geprägten Spielart, sondern der durch das Dominantwerden der historischen Methode und der daraus resultierenden Kritik an einer am Dogma orientierten Form liberalen Denkens. Ebenso profiliert er seinen Entwurf einer ethischen Theologie gegen die vom Dual von Kirche und Welt, von Wort Gottes und Vernunft geprägten Formen der Theologie. Gegenwartserfahrung und Traditionsbestände legen sich dabei wechselseitig aus. Der über ein geschärftes historisches Bewusstsein zu erhebende Überlieferungsgehalt des Christentums stellt ein Koordinatensystem dar, das auch für die Wahrnehmung der Gegenwart eine Orientierung stiftende Funktion besitzt. In Aufnahme von Überlegungen von Ernst Troeltsch zum Wesen des Christentums und von Dietrich Bonhoeffer zur Wandelbarkeit von überkommenen Ordnungsstrukturen legt er dar, warum die Traditionsbestände kein fixes Gebilde zur Darstellung bringen, in das sich der Einzelne bloß einfügen hätte. Es handelt sich vielmehr um ein dynamisches Modell, das zwar Eckdaten vorgibt, in der konkreten Ausgestaltung jedoch einem beständigen Wandel unterworfen ist.

Wenn es Ethik mit der Möglichkeit einer durch den Schöpfer ermöglichten Freiheit der Lebensführung zu tun hat, die zugleich nur im Modus geteilter Sozialität als dem »gegebenen Leben« entfaltet werden kann, dann stellt sich die Frage, wie es gelingen kann, die *Struktur* des christlichen Freiheitsgedankens angesichts der geschichtlichen Kontingenz des *Individuums* in einer Ethik der Lebensführung methodisch zur Darstellung zu bringen. Die für Rendtorffs »ethische Theologie« charakteristische formale Struktur des Aufbaus ist das Ergebnis dieser konzeptionellen Überlegungen. Die mitunter fast technisch anmutende Orientierung an dem Dreierschema von »Gegebenheit des Lebens« – »Geben des Lebens« – »Reflexivität des Lebens« stellt zunächst strukturell

ein Modell bereit, das in der Lage ist, die Vielfältigkeit der erfahrenen Lebenswirklichkeit und damit die uns umgebende Kultur zu ordnen.

Die Fokussierung auf den Begriff des »Lebens« dient dabei in der Ethik als eine strukturelle Vermittlungsfigur, die Kontingenz, Handeln und Reflexion über den Begriff der Lebensführung zusammendenkt. Damit korrespondiert die Funktion des Lebensbegriffs derjenigen des Überlieferungsbegriffs für die Theologie, insofern der Vollzug des Lebens nur über die reflektierende Einholung seiner Bedingungen artikuliert werden kann. In der Perspektive der individuellen Lebensführung stellt sich damit freilich das Problem, inwieweit durch die Vorordnung des »Gegebensein des Lebens« in der Selbsterfassung des handelnden Subjekts ein Gefälle eintritt, in dem »schlechthinnige Abhängigkeit« (Schleiermacher) und christliche Freiheit am Ort der empirischen Lebensführung nicht mehr *zugleich* erfahren werden können. Wie sind die im Dreierschema unterschiedenen Dimensionen einer Theorie der Lebensführung am Ort des individuellen Subjekts so aufeinander zu beziehen, dass diese, obgleich geschichtlich vermittelt, als gleichzeitig und einheitlich erfahren werden können?

Mit diesem Problem hatte sich Rendtorff vor der Veröffentlichung seiner »Ethik« bereits in seiner Studie »Gesellschaft ohne Religion?« (1975) beschäftigt, in der er die sozialtheoretische Kontroverse zwischen Jürgen Habermas und Niklas Luhmann zum Anlass nahm, das Verhältnis von Individuum und System in religionstheoretischer Perspektive zu analysieren. Rendtorffs Interesse an dieser Debatte entzündete sich vor allem an der Unvereinbarkeit der beiden gesellschaftstheoretischen Perspektiven, in denen er das Problem der Gleichzeitigkeit von gesellschaftlicher Struktur und historischem Bewusstsein identifizierte: »Welchen Sinn hat der Widerspruch zwischen einer systemtheoretischen Auflösung des historischen Bewusstseins (Luhmann) und dem Festhalten an einer letztlich historischen Betrachtungsweise im Interesse des Individuums (Habermas). Inwiefern reflektiert sich darin die Spannung zwischen einer die Weltzeit umgreifenden Theologie und einer auf die religiöse Lebensführung bezogene Zeiterfahrung?«⁶ Für Rendtorff zeigt sich in der Inkommensurabilität beider Perspektiven die Unverzichtbarkeit der Religion für eine angemessene Theorie der Gesellschaft, die beides zugleich intendiert:

⁶ Trutz Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer sozialtheoretischen Kontroverse* (Luhmann/Habermas), München 1975, S. 23.

Die Kongruenz zwischen systematischer und historischer Perspektive bzw. – in der Begrifflichkeit der späteren »Ethik« – die strukturelle Gleichzeitigkeit von »Gegebensein des Lebens«, »Geben des Lebens« und »Reflexivität des Lebens«. Angesichts der tendenziellen Auflösung des Individuums in einem ahistorischen Struktur- bzw. Lebensbegriff, sichert der axiomatische Ansatz beim Begriff der Lebensführung die Unhintergebarkeit der individuellen Perspektive. Denn »der genetische Ort für die Theoriebildung liegt in der sich ständig erneuernden Präsenz des individuellen Bewußtseins und seiner Erfahrungswirklichkeit«⁷. Die damit angezeigte Gleichzeitigkeit von Kontingenz und Lebensführung kann aber nur mit Hilfe einer solchen Theorie durchgeführt werden, die Freiheit nicht nur als Zielvorstellung sondern auch als Rechtfertigungsinstanz zu beschreiben in der Lage ist. In der »Ethik« profiliert Rendtorff diese Figur einer »Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen« mithilfe der christlichen Vorstellung vom Kommen des Reiches Gottes. In diesem Topos lässt sich aufeinander beziehen, was in einer rein sozialtheoretischen Perspektive als unvereinbar gelten muss: Die Unterscheidbarkeit des Menschen von seiner Welt, die zugleich seine Selbständigkeit begründet und die »Vertrauenswürdigkeit der Suche nach dem Guten über menschliches Gelingen hinaus« (unten, S. 243), die gemeinsames Handeln erst möglich macht.

Das Proprium einer theologischen Zugangsweise zur Ethik besteht somit nicht in einer besonderen Begründung ethischer Normen oder in einer spezifischen Zielgruppe, für die solche Normen konzipiert werden. Weder über eine Auslegung und Fortführung der im Luthertum verbreiteten Lehre von den Schöpfungsordnungen, noch durch eine aus dem Offenbarungsgeschehen gewonnene Handlungsnorm, die zunächst der christlichen Gemeinde und dann, mit einer besonderen Autorität ausgestattet, über deren prophetischen Auftrag der Welt mitzuteilen wäre, wird bei Rendtorff der Charakter seines Entwurfs als ethische *Theologie* thematisch. Es ist vielmehr ein strukturelles Element, das die theologische Reflexion sozialwissenschaftlichen Theoriebildungen voraus hat, die ja – zeitgenössisch besonders prominent in der Rezeption der Institutionentheorie – ebenfalls die Kombination von Gewordensein und eigener Handlungsfreiheit herauszustellen bemüht war: Theologie kann das Bewusstsein des eigenen Gewordenseins mit dem Zuspruch und Auftrag zu einer eigenständigen Gestaltung der Lebens-

⁷ A.a.O., S. 81 (im Original hervorgehoben).

wirklichkeit verbinden, kann Individualität und Sozialität, Geschichte und Freiheit so zusammendenken, dass jeweils beide Elemente gleichursprünglich und gleichberechtigt nebeneinander zu stehen kommen. In der theologischen Reflexion lässt sich verbinden, was in der Lebenswirklichkeit stets nur in temporaler Abfolge vorhanden ist: Der Einzelne ist trotz seiner nicht zu leugnenden Abhängigkeit von den sozialen Bedingungen seiner Existenz, trotz der Tatsache, dass er sich selbst nicht das Leben geben kann, dennoch von Anbeginn an als individuelle und freie Person aufzufassen. Ebenso bildet das durch die Offenbarung in Jesus Christus vermittelte Bewusstsein des kommenden Reiches Gottes den Horizont, in dem Sozialität und Freiheit zusammengedacht werden können. Im Hintergrund dieser Überlegungen steht unverkennbar das dogmatische Programm von »Offenbarung als Geschichte«⁸, das Geschichtlichkeit und Einmaligkeit der Offenbarung über die Figur des bereits in Menschwerdung, Leben und Auferstehen Jesu Christi vorweggenommenen Reiches Gottes zusammendenken will.

Führt man sich diese Nähe vor Augen, so kann man darin zugleich auch eine Tiefenstruktur für die der Rendtorff'schen Ethik eigentümliche Trias von »Gegebensein des Lebens«, »Geben des Lebens« und »Reflexivität des Lebens« entdecken. Hier wird gewissermaßen performativ deutlich, was es bedeutet, die Grundfragen der Theologie im Blick auf die Lebensführung und die konkrete Lebenswirklichkeit hin zu entfalten: Rendtorff überführt die Grundfigur christlicher Gotteslehre in ein Modell zum Verständnis der Situation des Einzelnen in der Moderne, auch wenn dies in seiner »Ethik« eher implizit bleibt. Die ethische Theologie übernimmt hier die in der dogmatischen Theoriebildung des 20. Jahrhunderts – zunächst von Karl Barth, später dann auch von Wolfhart Pannenberg – vorgenommene Zentralstellung der Trinitätslehre und legt sie am Ort des ethischen Bewusstseins als »Theorie« von Wirklichkeit aus. Die Symmetrie der drei Perspektiven auf das eigene Leben, auf dessen Gegebensein, auf die Notwendigkeit, die eigene Abhängigkeit in der Freiheit der eigenen Lebensgestaltung zu überwinden und auf die Aufforderung, beides, Abhängigkeit und eigene Lebensgestaltung, einer steten Reflexion zu unterziehen, gewinnt ihre Plausibilität durch die Parallele zur Symmetrie der trinitarischen Relationen. Um sich nun nicht dem Verdacht der bloß theoretischen Konstruktion oder einen unhisto-

⁸ Wolfhart Pannenberg (Hg. in Verbindung mit Rolf Rendtorff/Trutz Rendtorff/Ulrich Wilckens), *Offenbarung als Geschichte* (1961), Göttingen 51982.

rischen Setzung auszusetzen, suchen die Erwägungen zur Methodik der Ethik (unten, S. 160) deutlich zu machen, dass sich in der Geschichte der theologisch-ethischen Theoriebildung in Gestalt der Gebotsethik, der Verantwortungsethik und der Metaethik selbst die drei Grundelemente identifizieren lassen. Die Pointe der Ethik als theologischer Theorie der Gesellschaft ist nun eben, dass sich für Rendtorff die geforderte Symmetrie letztlich nur über eine (offenbarungs-)theologische Denkfigur begründen lässt, die die Gebundenheit an die Herkunft und die gestaltende Freiheit von eben dieser Herkunft in einem auf beständige Weiterentwicklung angelegten Prozess zusammendenkt. In der Ausarbeitung der Ethik nimmt Rendtorff somit den Ertrag der Debatte zu Niklas Luhmann und Jürgen Habermas wieder auf.

Die Orientierung an den drei Grundelementen und deren gleichursprünglicher Zuordnung wird für Rendtorff zum Schlüssel für eine angemessene Deutung und auch Gestaltung der Lebenswirklichkeit: Die Symmetrie der drei Grundperspektiven bildet nicht nur die Grundlage für eine angemessene Erschließung der den Einzelnen umgebenden Kultur und der darin gestellten Aufgaben, sie ist auch das tragende normative Kriterium für das Handeln: Der Einzelne soll sich in seiner Lebensführung nicht nur dessen bewusst sein, dass das eigene Leben sich stets auf der Grundlage der vorgegebenen Sozialität und Kultur vollzieht, dass – mit Odo Marquard gesprochen – Zukunft stets Herkunft braucht (unten, S. 150). Vielmehr ist das Bewahren bzw. das Herstellen einer solchen Symmetrie auch die Aufgabe des eigenen tätigen Mitwirkens an der gemeinsamen Lebenswirklichkeit. Der Einzelne soll sich dessen bewusst bleiben, dass er sein eigenes Leben nur im Rahmen anderer führen kann, diese Erkenntnis aber darf nicht in das Plädoyer für ein einfaches Sich-Einfügen in die vorgegebene Ordnung münden, sondern stellt nur die Ausgangsvoraussetzung dar für die Gestaltung eines eigenen Lebensentwurfs, der freilich wiederum rückgebunden sein muss an den Aufbau einer gemeinsamen Lebenswelt. Charakteristisch für Rendtorff ist, dass es sich bei diesem Strukturprinzip um ein striktes Formalprinzip handelt. Sein Entwurf kennt, anders als die Konzepte der Ordnungstheologie, keine substanzielle, der Gestaltung und dem historischen Wandeln entzogenen Formen der vorgegebenen Strukturen – zumindest gilt das für die grundsätzliche Theoriebildung. Ob und inwieweit in den Konkretionen möglicherweise doch solche Vorstellungen durchschimmern, muss in diesem Rahmen unerörtert bleiben. Durch die Konzeption wäre dies auf jeden Fall nicht gedeckt, so dass

die Fortschreibung des Rendtorff'schen Programms hier nicht nur möglich, sondern auch legitim und geboten wäre.

In dieser strengen Reduktion auf ein Formalprinzip unterscheidet sich Rendtorffs Programm der ethischen Theologie auch deutlich von der Theologie der Gesellschaft seines Lehrers Heinz-Dietrich Wendland, auch wenn er mit Wendland die Grundüberzeugung teilt, dass Theologie unter den Bedingungen der Moderne als theologische Gesellschaftstheorie entworfen werden muss. Während Wendland dies aber mit einem konkreten, durchaus vom Impetus der Rechristianisierung getragenen, normativen Programm verband, ist für Rendtorff das auch in der zeitgenössischen politischen Philosophie und Sozialwissenschaft herausgestellte Paradigma der Legitimation durch Verfahren leitend. Dies führt notwendig zu einem Pluralismus materialer ethischer Entscheidungen, der aber durch das ihn ermöglichende und zugleich strukturierende Formalprinzip strikt von dem Gedanken ethischer Beliebigkeit unterschieden ist.

War bislang vorrangig von der Symmetrie der beiden ersten Grundelemente – dem Gegebensein des Lebens und dem Geben des Lebens – die Rede, so ist gerade im Zusammenhang der zuletzt hervorgehobenen Konzentration auf das Formalprinzip die Bedeutung des dritten Grundelements, der Reflexivität des Lebens hervorzuheben: Nur durch dieses Element kann gesichert werden, dass sich bestimmte Ausprägungen der Lebenswirklichkeit nicht so verfestigen, dass sie selbst für den Einzelnen oder für die Gesellschaft insgesamt als nicht mehr disponierbar erscheinen und so die Möglichkeit einer Weiterentwicklung ausschließen. Zugleich stellt das Moment der Reflexivität auch noch einmal die zentrale Bedeutung der Persönlichkeit heraus: Ihren Fluchtpunkt finden alle Erwägungen der ethischen Theologie in der Aufforderung an den Einzelnen, sein Leben im Horizont der eigenen Geschichtlichkeit und Sozialität zu führen und diese Lebensführung damit als Aufgabe zu verstehen. Als Aufgabe freilich, zu der der Einzelne befähigt ist durch das im Glauben verankerte Bewusstsein, dass der Wert der eigenen Persönlichkeit vor aller empirischen Verwirklichung feststeht.

Abschließend ist noch auf die im zweiten Band seines ethischen Entwurfs vorgestellten Konkretionen einzugehen: Anders als man es aus heutiger Perspektive erwarten könnte, stellen die Konkretionen keine Ausführungen im Sinne einer angewandten Ethik dar, sondern sie sind als »Exempla« einer bestimmten Auslegung von Lebenswirklichkeit zu verstehen. Diese entfaltet Rendtorff innerhalb von fünf Teilbereichen

gesellschaftlichen Lebens, wobei sich diese Bereiche sowohl an die von der altprotestantischen Dogmatik favorisierte Drei-Stände-Lehre anlehnen, als auch an Schleiermachers viergliedrigem Verständnis von gesellschaftlicher Öffentlichkeit orientiert sind. Dabei macht der manchmal fast gezwungen wirkende Formalismus der Durchführung deutlich, dass hier kein abschließendes Modell einer Kultur intendiert ist, sondern lediglich eine Methode vorgestellt wird, die es erlaubt, Orientierung auch in einer komplexen Kultur zu ermöglichen. Die Erschließung der materialen Struktur in den fünf Teilbereichen mithilfe der drei Grundelemente einer Theorie ethischer Lebensführung ermöglicht Unterscheidungsleistungen, ohne die Bezüge zwischen den einzelnen Teilbereichen zu leugnen. Dementsprechend gilt auch in dieser Perspektive: Die konkrete Durchführung des Rendtorff'schen Entwurfs ist notwendigerweise zeitbedingt und deshalb heute sicherlich nicht mehr in allen Einzelaussagen zustimmungsfähig. Die Methodik allerdings ist gerade darauf angelegt, fortgeschrieben zu werden, und in ihren Grundentscheidungen, etwa in dem Bestreben, die vorgegebene Tradition gleichberechtigt neben den Impuls zu Gestaltung der eigenen Lebenswelt zur Geltung kommen zu lassen und der Mahnung, die kritische Reflexion von vorgegeben Strukturen und deren aktualisierender Fortschreibung zum integralen Bestandteil der eigenen Theoriebildung werden zu lassen, sind bleibend aktuell. An dieser konstitutiven Bezogenheit der ethischen Methode auf Geschichte müssen sich darum die ethischen Konkretionen immer wieder messen lassen, wie Rendtorff dies im Vorwort zum 2. Band unter Bezugnahme auf folgende Aussage Dietrich Bonhoeffers herausstreicht: »Eine Ethik kann nicht ein Buch sein, in dem aufgeschrieben steht, wie eigentlich alles in der Welt sein sollte, aber leider nicht ist, und der Ethiker kann nicht ein Mensch sein, der immer besser als andere weiß, was und wie etwas zu tun ist; eine Ethik kann nicht ein Nachschlagewerk sein für garantiert einwandfrei moralisches Handeln, und der Ethik kann nicht der kompetente Beurteiler und Richter jeder menschlichen Handlung sein; eine Ethik kann nicht eine Retorte zur Herstellung der ethischen oder christlichen Menschen sein, und der Ethik kann nicht die Verkörperung und der Idealtyp eines grundsätzlich moralischen Lebens sein.«⁹

⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, hg. von Ilse Tödt, Heinz-Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green (= DBW 6), München 1992, S. 372.

Der Text dieser Neuauflage folgt der 1990/91 erschienenen zweiten Auflage. Dabei wurde der ursprüngliche Textbestand unverändert beibehalten, nur offensichtliche Setzerfehler wurden korrigiert. Das Namens- und Sachregister wurden für diese Ausgabe neu erstellt. Unser besonderer Dank gilt Frau Sabrina Wilkenshof, Frau Meike Peinemann, Herrn Ole Großjohann sowie Herrn Markus Weskott, Frau Elisabeth Gebhardt und Herrn Sebastian Menger für das Erfassen und Korrigieren des Textes. Herrn Dr. Stefan Pautler sind wir für die große Hilfestellung bei der Satzeinrichtung dankbar. Herrn Dr. Henning Ziebritzki vom Verlag Mohr Siebeck gebührt ebenfalls ganz herzlicher Dank für die unproblematische Zusammenarbeit und für die Aufnahme dieses Textes in das Verlagsprogramm.

Reiner Anselm und Stephan Schleissing

Band I

I. Teil: Ortsbestimmung der Ethik

(1) Was ist Ethik?

Ethik ist die Theorie der menschlichen Lebensführung

Der Mensch ist verantwortlich für sein Leben, als einzelner wie in der Gemeinschaft mit anderen Menschen, im Kleinen persönlicher Lebensverhältnisse wie im Großen gesellschaftlicher Strukturen, im praktischen Handeln wie im planenden Gestalten. Der Mensch ist verantwortlich als Subjekt der Lebensführung. Das ist Thema und Gegenstand der Ethik.

Verantwortung betrifft nicht nur das beabsichtigte Gelingen des Lebens, sondern auch das unbeabsichtigte Mißlingen. Die Fähigkeit zur Verantwortung ist begleitet von der Fähigkeit zur Schuld. Darum gibt es die Notwendigkeit, zur Lebensführung ausdrücklich und reflektiert Stellung zu nehmen, sich dem ethischen Urteil zu stellen. Verantwortlich sind Menschen nicht nur sich selbst, sondern wechselseitig untereinander, weil sie mit ihrer Lebensführung und Lebenspraxis aufeinander angewiesen und voneinander abhängig sind. Verantwortung erstreckt sich auf die Welt des Menschen, die er als Mitwelt und Umwelt braucht.

Verantwortung schuldet der Mensch in dem allen letztlich Gott; d.h. Verantwortung muß in dem Wissen darum gegründet sein, daß der Mensch als handelndes Subjekt von Voraussetzungen lebt, die er nicht selbst geschaffen hat, sondern die ihm gegeben sind, an deren lebensvoller Geltung er gleichwohl beteiligt ist.

Das Wissen um diese Verantwortung entfaltet sich als Ethik. Die Theorie der Ethik hat ihre eigenen Probleme. In den folgenden Abschnitten wird in Grundzügen eine thematische Übersicht über die Diskussion um die Begründung der Ethik gegeben. Dabei wird der Begriff der menschlichen Lebensführung als Bezugspunkt philosophischer und theologischer Ethik unter verschiedenen Gesichtspunkten erläutert und präzisiert.

1. Ethik als Thema der Lebensführung

I, 10
Ethik hat es in der Regel mit der Frage zu tun, ob ein beabsichtigtes oder vollzogenes Handeln, also das, was jemand getan hat oder tun will, auch »gut« ist. Schon in Standardsituationen des alltäglichen Lebens kommt es darüber zu Auseinandersetzungen. Wer zu jemandem sagt: »Das sollst du aber nicht tun!«, bringt den so Angeredeten in die Lage desjenigen, der sich rechtfertigen muß: »Warum hast du das getan?« bzw. »Warum willst du das tun?« Im weiteren Verlauf der Diskussion werden Gründe für das Handeln vorgebracht. Sie können das vollzogene oder beabsichtigte Handeln erklären. Ob sie es auch als »gut« rechtfertigen, ist damit noch nicht ausgemacht. Kommt es in solchen Situationen zu dem kritischen Urteil: »Das ist aber nicht gut!«, wird das Handeln an einem allgemeineren Maßstab gemessen, bei dessen Anwendung es darum geht, ob und wie ein Handeln mit der Lebensführung anderer Menschen | zusammenstimmt, worin seine Bedeutung für die gemeinsame Lebensführung liegt. Zugleich wird die Situation dadurch in einem anderen Sinne kritisch. Denn jede Kritik am Handeln eines Menschen ist immer auch Kritik an dem Menschen selbst. Moralische Kritik bezieht sich niemals nur auf einzelne Handlungen, sondern immer auch auf den Handelnden selbst. Zumindest bezieht der Kritisierte die Kritik auf sich selbst. Das ist auch ganz verständlich. Denn die einzelne Handlung existiert nicht in einem abstrakten Raum, sie steht im Kontext persönlichen oder beruflichen Lebens, sie ist Teil der Lebensführung des Menschen. Das besondere emotionale Timbre ethischer Diskussionen speist sich aus eben diesem unlöslichen Zusammenhang von Handeln und Lebensführung.

Wer mit Gründen der Ethik, wer also moralisch kritisiert wird, ist von dieser Kritik in ganz anderer Weise betroffen, als wenn es nur darum geht, daß er etwas im technischen Sinne »falsch« oder »richtig« macht, z.B. handwerklich korrekt oder unkorrekt. Auch hier schon wird sich der Kritisierte in seiner Berufsehre gekränkt und, wenn die Kritik zutrifft, in seiner beruflichen Existenz gefährdet fühlen. Ethisches Urteilen unter Menschen nimmt Züge eines Gerichtsverfahrens an, mit Freispruch oder Verurteilung. Die Versicherung, daß im gegebenen Falle das kritische Urteil nicht die Person, sondern nur eine bestimmte Handlungsweise betreffe, wird fällig, wenn die Beteiligten sich fragen, wie es nun weitergehen soll. Wie kann ein ethisches Urteil in die Lebensführung aufgenommen werden und in ihr eine konstruktive Rolle spielen?

Das ethische Urteil hat keinen endgültigen Charakter, auch wenn es im konkreten Falle keine Diskussion darüber gibt, ob das Urteil »gut« bzw. »nicht gut« berechtigt war. Im Normalfall verfügen die Beteiligten über ein gemeinsames Wissen von dem, was als »gut« gilt. Dieses gemeinsame Wissen hat seinen praktischen Ort in der gemeinsamen Lebensführung. Ethische Urteile haben deswegen immer auch den Sinn, die Kommunikation über die gemeinsame Lebensführung in Gang zu halten.

Die Nötigung, sich rechtfertigen zu müssen, veranlaßt zu Gegenfragen. Der Betroffene kann demjenigen, der die moralische Kritik äußert, das Recht zu diesem Urteil bestreiten. »Von dir lasse ich mir das nicht sagen!« Die Replik bestreitet die Verbindlichkeit des Urteilenden, seine Autorität als moralische Instanz. Der Kritisierte kann auch das Urteil selbst bezweifeln und verlangen, darüber müsse man noch einmal reden, wieso das nicht »gut« sein solle. Die Auseinandersetzung verlagert sich damit auf eine andere Ebene. Schon aus der Alltagssituation entstehen so Ansätze zu einem ethischen Diskurs. Im Unterschied zur Ausgangssituation geht es jetzt darum, daß die miteinander Streitenden eine gemeinsame Basis suchen, auf der sie sich relativ zu dem strittigen Fall darüber verständigen können, was für sie als »gut« gilt und von ihnen gemeinsam anerkannt wird. Das ist jedoch nur möglich, wenn sie sich dabei als gleichberechtigte Gesprächspartner anerkennen und nicht sagen: »Mit dir rede ich darüber nicht weiter.« Die Situation wird auch dadurch eine andere, daß nunmehr derjenige, der zuerst geurteilt hat, sich rechtfertigen muß. Er kommt dabei u.U. in eine analoge Situation wie der zuerst Kritisierte. Es wird ihm z.B. entgegengehalten, er selbst habe ja auch in einem anderen Falle etwas getan, was nicht »gut« war. Der andere, der Urteilende selbst wird ebenfalls moralischen Urteilen ausgesetzt. Das bildet bereits ein wesentliches Element der Gemeinsamkeit. Der Diskurs kann weitergeführt werden, wenn sich die Beteiligten ohne Unterschied als solche anerkennen, die den gleichen ethischen Urteilen oder Maßstäben unterliegen und keiner eine übergeordnete moralische Autorität oder ethische Kompetenz für sich in Anspruch nehmen kann, die ihn | dem Urteil nicht unterstellte. Es muß sich ein Bewußtsein gemeinsamer ethischer Lebensführung bilden.

I, 11

Zwischen dem praktischen Handeln und seiner ethischen Beurteilung besteht so einerseits ein unlöslicher Zusammenhang; es geht in beiden Hinsichten um mehr als um einzelne, isolierte Fälle; sie sind auf die Gesamtheit der Lebensführung bezogen. Andererseits muß zwischen

dem praktischen Fall und der Verständigung über »Ethik« unterschieden werden, wenn sich die Beteiligten relativ zur konkreten Lebensführung über deren ethische Beurteilung sollen verständigen können.

Das ist leichter gesagt als getan. Denn veranlaßt werden solche Diskussionen gerade durch die Erfahrung unterschiedlicher Bewertung in konkreten Kontexten der Lebensführung. Soll zu ihnen ethisch Stellung genommen werden, muß eine Bezugsebene gesucht werden, die gleichsam »außerhalb« der Situation liegt. Sonst bleibt es bei moralischen Vorwürfen. Diese Unterscheidung, durch die erst eine ethische Situation entsteht, hat selbst schon theoretischen Charakter.

Diese Unterscheidung weist auf ein Problem hin, das in der Theorie dazu geführt hat, zwischen den Begriffen »Moral« und »Ethik« zu differenzieren. »Moralisch« ist ein Urteil über Willen, Absichten, Einstellungen, Neigungen von Personen; »ethisch« ist ein Urteil über Handlungen, Handlungsfolgen und Handlungsziele und ihre sozialen Rahmenbedingungen. Die begriffliche Unterscheidung ist an Hegels Auseinandersetzung mit Kant orientiert und an den dort verhandelten Problemstand gebunden.

Vgl. dazu J. Ritter, *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik*, in: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (1969), 1977, S. 281–309; ferner O. Marquard, *Hegel und das Sollen*, in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, 1973, S. 37–51; A. Pieper, *Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie*, 1985. Zum Stand der Diskussion vgl. die Beiträge in W. Kuhlmann (Hg.), *Moralität und Sittlichkeit*, 1986. Kuhlmann weist zu Recht darauf hin, daß die Begriffe »in der Umgangssprache kaum unterschieden werden« (S. 194). Eine eigenständig-eigenwillige Interpretation bei J. Fischer, *Handeln als Grundbegriff christlicher Ethik. Zur Differenz von Ethik und Moral*, 1983.

Wenn heute der Ruf nach Ethik ertönt, dann geschieht das oft gar nicht im Blick auf solche Alltagssituationen, sondern hinsichtlich komplexer Probleme der Gesellschaft, der Politik, der menschlichen Lebensführung insgesamt: Sicherheitspolitik (»Frieden«), Umweltzerstörung (»Bewahrung der Schöpfung«), Wirtschaftsordnung (»Gerechtigkeit«) sind z.B. solche Stichworte, an die sich die Forderung anschließt, sie bedürften einer kritischen ethischen Beurteilung. Aber auch »Gentechnologie«, »medizinische Forschung«, »Kernenergie« signalisieren den Bedarf ethischer Urteilsbildung. Auch hier wiederholen sich die Auseinandersetzungen, die aus der alltäglichen Standardsituation vertraut sind. Die Zusammenhänge sind jedoch sehr viel schwerer durchschaubar und die Beteiligten kaum konkret und direkt identifizierbar.

Es geht um sehr viel mehr. Im Hintergrunde lauert das unausdrückliche Wissen darum, daß die strittigen Fragen die menschliche Lebensordnung überhaupt tangieren und, wenn man die Konsequenzen voll auszieht, Ordnung und Bestand der Welt im Ganzen betreffen.

Die Formulierung »unausdrückliches Wissen« ist bewußt unscharf gewählt. Sie verweist auf das, was ebenfalls nur umrißhaft als die religiöse Dimension der Ethik bezeichnet werden kann. Der Tradition war immer gegenwärtig, daß ethische Fragen eine »religiöse Dimension« haben. Was damit gemeint ist, kann man sich auch ohne Bemühung der Geschichte der Ethik an den beiden Endpunkten ethischen Urteilens | verdeutlichen: Moralische Kritik bezieht sich niemals nur auf eine einzelne Handlung, sondern immer auch auf den Menschen. Das besagt in irgendeiner Weise, daß die Kritik des Menschen die Stellung in der moralischen Welt betrifft. Sie ist für ihn mit der hintergründigen Bedeutung ausgestattet, zur »guten« Welt dazuzugehören oder von ihr ausgestoßen zu werden. Das emotionale Timbre ethischer Diskussionen ist die psychologische Seite einer durchaus fundamentalen Existenzfrage. In der ethischen Beurteilung von komplexen Problemen der Gesellschaft werden mittelbar Fragen der guten Ordnung der Welt überhaupt angesprochen. Das verleiht entsprechenden Auseinandersetzungen rasch einen grundsätzlichen, im Wortsinn weltanschaulichen Charakter. Ethische Fragen repräsentieren Elemente einer guten und richtigen Weltordnung im Ganzen.

I, 12

Ein Blick auf den Bedeutungsgehalt des »Gesetzes« (der Tora) in der Bibel kann das verdeutlichen. Das »Gesetz« umfaßt nicht nur die Summe von ethisch fundamentalen Einzelgeboten; es ist Statthalter einer Gemeinschaftsordnung, die ihrerseits die Grundstruktur einer göttlichen Weltordnung repräsentiert. Das ist das Erbe der weisheitlich-theologischen Weltsicht der Bibel. Daß das Urteil über einzelne Handlungen von Menschen als »gut« und »richtig« bzw. deren Gegenteil den handelnden Menschen selbst betrifft, das ist im religiösen Wissen eingeschlossen; es artikuliert sich in der Frage, ob oder wie der Mensch »selig« werde, d.h. ob er durch die Wirksamkeit seiner Handlungen und über sie hinaus vor Gott bestehen kann. In der Sprache der Religion wird der Zusammenhang zwischen der Gemeinschaft der Menschen untereinander als Gemeinschaft mit Gott ausdrücklich gemacht. In der Perspektive der Religion hat das ethische Urteilen deswegen auch Gerichtscharakter, sowohl im Blick auf den einzelnen wie im Blick auf die Welt. In der Ethik als ethische Theologie

sind solche hintergründigen religiösen Deutemuster deswegen sehr genau zu beachten; sie sind in der Struktur des Ethischen auch dort noch präsent, wo von einer religiösen Deutung bewußt abgesehen wird.

Zum alttestamentlichen Gesetzesverständnis vgl. den Art. von K. Koch, Gesetz I, in: TRE 13, S. 40–52; sowie R. Smend/U. Luz, Gesetz, 1981; dort jeweils weitere Literatur. Zum historischen Verständnis vgl. auch R. Rendtorff, Das Alte Testament. Eine Einführung, 1983. Zum Dekalog siehe die Untersuchung von F. Crüsemann, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, 1983.

Die praktische und theoretische Relevanz der religiösen Dimension ethischen Argumentierens tritt dort hervor, wo in strittigen Fragen nicht nur Urteile gefällt werden, sondern auch die Frage auftritt, wie es für alle Beteiligten weitergehen soll. Wenn ethische Kritik den Charakter des Endgerichts annimmt, dann wird jede Stellungnahme zu einer Lebensfrage. Wenn bei »großen« Problemen, der Bestand der Welt überhaupt auf dem Spiel zu stehen scheint (»Zerstörung der Schöpfung«!), dann gerät Ethik als abwägende und vernünftig argumentierende Stellungnahme unter den Druck einer Überlebensfrage. Wo es ums Ganze geht, für den einzelnen oder für alle, da ist, so scheint es, kein Raum für einen ethischen Diskurs.

Mit solcher Zuspitzung und Dramatisierung ethischer Fragen zu Lebensfragen hängt es zusammen, daß in der Theologie die Meinung zu hören ist, die ethische Betrachtungsweise sei zu wenig, sie verkleinere die Probleme, sie werde dem theologischen Verständnis der Wirklichkeit nicht gerecht, sie reduziere die Probleme auf ein menschliches Maß. In der Theologie gehe es aber gerade um das Ganze der Wirklichkeit. Tatsächlich aber geht es darum, eine freie, menschliche Stellungnahme zu ermöglichen. |

- I, 13 Eine Bezugsebene »außerhalb« der durch Handeln definierten Situation ist dringend erforderlich. Das ist die Ebene, auf der die Theologie auf spezifische Weise Grundfragen der Ethik angeht. Hier ist darum im Vorblick auf später noch genauer zu Erörterndes (siehe unten, S. 111 ff.), auf die theologische Relevanz des ethischen Begriffs der Rechtfertigung hinzuweisen. Die Nötigung zu moralischer Rechtfertigung wird in die Perspektive der Rechtfertigung vor Gott gerückt: Kann und vermag der Mensch sich selbst und damit zugleich den Bestand seines Lebens überhaupt letztgültig, und d.h. eben vor Gott zu rechtfertigen? Verfügt er über die Mittel einer solchen Rechtfertigung, die durch Handeln

mit Letztgültigkeitsqualität ausgewiesen werden können? Die Theologie spricht hier vom Rechtfertigungsglauben, der mit der Einsicht verbunden ist, daß der Mensch als Person, als Subjekt der Lebensführung nicht sein eigenes »Werk« ist. Ethisches Handeln unterliegt deswegen einem Fehltrail, wenn der Mensch von ihm die Konstitution seines Lebens wie der moralischen Welt erwartet; dieses Fehltrail führt dazu, daß Erfolg oder Mißerfolg ethischen Handelns mit der moralischen Qualität des Menschen zugleich über seine Existenz und die seiner Welt entscheiden. Genau diese Betroffenheit durch moralische und ethische Kritik macht die Frage nach einer Bezugsebene außerhalb der durch Handeln definierten Situation notwendig. »Vor Gott«, d.h. wo es um Rechtfertigung im Ganzen und für den Menschen überhaupt geht, gilt nach christlicher Auffassung eine Rechtfertigung des Sünders. Ethik wird damit nicht gegenstandslos. Aber das Wissen um Bedeutung und Tragweite ethischer Stellungnahme wird vertieft. Fehlsames und im Blick auf das Gelingen ungewisses Tun hat keinen Letztbegründungscharakter für die Person und ihre Welt. Der Rechtfertigungsglaube erfaßt die Bedingung dafür, daß es jeweils weitergeht und im Verhältnis der Menschen untereinander und zu sich selbst weitergehen kann. Das ist der rationale Sinn des Vertrauens, ohne das Ethik nicht problemgerecht erschlossen werden kann. Auch wo die Theorie der Ethik dieser theologischen Prämisse nicht folgt, muß sie darum ein begriffliches Äquivalent für dieses Vertrauen in Anspruch nehmen (siehe dazu unten, S. 102ff.).

Zur theologisch-philosophischen Argumentation kann verwiesen werden auf W. Härle/E. Herms, Rechtfertigung, 1980, bes. S. 141ff. Zum theologiegeschichtlichen Kontext ist zu verweisen auf: Rechtfertigung als Grundbegriff evangelischer Theologie. Eine Textsammlung, eingeleitet und herausgegeben von G. Sauter, 1989. Neuansätze der Interpretation in: W. Lohff/Chr. Walther (Hg.), Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang. Studien zur Interpretation der Rechtfertigungslehre, 1974. Vgl. auch die Interpretation aus der Perspektive der praktischen Theologie von W. Gräß und D. Korsch, Selbsttätiger Glaube. Die Einheit der Praktischen Theologie in der Rechtfertigungslehre, 1985.

Wir nehmen die Ausgangsformulierung wieder auf: *Ethik ist die Theorie der menschlichen Lebensführung*. Sie fragt nach der Notwendigkeit und Möglichkeit der Stellungnahme des Menschen zu seiner Lebensführung.

Bezieht man diese Dimension des Ethischen in die Fragestellung mit ein, dann geht es nun weiter darum, was eigentlich der spezifisch ethische Charakter in diesen Auseinandersetzungen ist.

2. Lebensführung als Gegenstand der Ethik

I, 14 Die menschliche Lebensführung ist der Gegenstand, der in der Ethik zum Thema wird. Ethik handelt immer in irgendeiner Weise vom »guten« und »richtigen« Leben, aber | doch so, daß die menschliche Lebensführung der Ort ist, an dem sich ethische Fragen stellen. Und Antworten werden gesucht im Blick auf die Konsequenzen, die sie für die Lebensführung haben. Die menschliche Lebensführung bildet insofern die Voraussetzung, um deretwillen es die Aufgabe der Ethik überhaupt gibt. Erst in ihrer Konsequenz kommt es zur Ethik als einer eigenen Disziplin. Der Zugang zur Ethik über die menschliche Lebensführung macht also den praktischen Bezugspunkt namhaft, der auf den oft verwirrenden Pfaden von Ethikdebatten leicht aus dem Auge verloren werden kann.

Mit den Ausdrücken »gutes« bzw. »richtiges« Leben verbinden sich Theorien der Ethik, die in verschiedene Richtungen blicken. Das »gute« Leben steht der an Aristoteles orientierten teleologischen Richtung vor Augen; ein »gutes« Leben zu führen, in dessen Verfolg es den Menschen »gut« geht, ist das Ziel des Handelns. Das »richtige« Leben steht der an Kant orientierten deontologischen Richtung vor Augen; ein »richtiges« Leben zu führen ist die Norm des Handelns, die unabhängig vom Erfolg des Handelns gilt. Für die Lebensführung bedeuten diese theoretischen Unterschiede aber keine sich ausschließenden Gegensätze; sie akzentuieren vielmehr unterschiedliche Aspekte ethischer Orientierung.

Der Utilitarismus schließt in seinen verschiedenen Spielarten vor allem als »Konsequentialismus« an die teleologische Auffassung der Ethik an, allerdings ohne die philosophischen Grundlagen des Aristotelismus. Zur Kritik vgl. jetzt A. MacIntyre. Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, 1987 (After Virtue. A Study in Moral Theory, 1981). Eine Übersicht über die verschiedenen Theorietypen gibt das Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte (1980/81), hg. von K.-O. Apel/D. Böhler/K. Rebel, 1984. Zu den inhaltlichen Spannungen zwischen verschiedenen Ansätzen ethischer Theorien vgl. jetzt auch R. Spaemann, Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik, 1989.

»Lebensführung« eignet sich als Zugang zur Aufgabe der Ethik, weil damit in noch vorthoretischer Weise die Vorstellung zu verbinden ist, daß der Mensch, indem er »sein Leben führt«, jedenfalls auf durchaus persönliche Weise an dem beteiligt ist, was in einem allgemeinen Sinne, bzw. nach objektiven Maßstäben als das »gute« oder »richtige« Leben in der Ethik verhandelt wird. Als wer er daran beteiligt ist, als Mensch,