

# Biblische Ethik nach dem Primat der Autonomie

Stephan Goertz

Katholisch-Theologische Fakultät der JGU Mainz  
Professur für Moralthologie

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.105



## 1. Zur Möglichkeit einer biblischen Ethik

Die Möglichkeit einer biblischen Ethik hängt vom verwendeten Begriff der Ethik ab. Versteht man die beschreibende Darstellung und ordnende Zusammenstellung von biblischen Aussagen über Moral, Sitte und Recht als eine Form deskriptiver Ethik, dann gibt es ganz selbstverständlich eine biblische Ethik. Beschreibungen und Systematisierungen moralischer Vorstellungen in Geschichte und Gegenwart sind jedoch von der Begründung normativer Behauptungen zu unterscheiden, womit es die Ethik im eigentlichen Sinne zu tun hat. Ethik besitzt gegenüber empirischen Aussagen über Moral einen reflexiven Charakter, sie ist eine normative Disziplin. Während es in deskriptiver Hinsicht eine biblische Ethik unbestreitbar geben kann, ist dies in normativer Hinsicht keineswegs sicher. Können mit Hilfe biblischer Texte normative Aussagen begründet werden?

Die Möglichkeit einer biblischen Ethik hängt aber nicht nur von der Unterscheidung zwischen deskriptiver und normativer Ethik, sondern auch von der Unterscheidung zwischen kognitivistischer und nonkognitivistischer Ethik ab. Wer eine rationale Begründung von Moral nonkognitivistisch als eine Unmöglichkeit betrachtet, moralische Äußerungen also nicht für wahrheitsfähig hält, den werden in den biblischen Schriften vermutlich solche Texte interessieren, die erst gar keine Begründungsansprüche erheben, die aber etwa auf die moralischen Einstellungen von Akteuren Einfluss nehmen wollen. Die Begründungsfrage tritt ebenfalls dann in den Hintergrund, wenn die ethische Aufmerksamkeit sich auf die Genese und das Verstehen von Moral richtet, Ethik sich also als hermeneutische Disziplin begreift. Moral wird in diesem Fall eher als ein Sinnzusammenhang denn als ein Regelsystem verstanden. Dem Normativen kann die hermeneutische Ethik jedoch nicht entkommen, sobald die Frage auftaucht, „warum denn bestimmte Teile der Überlieferung eine besondere Wertschätzung genießen und eine größere Moral prägende Autorität haben sollen als andere Texte oder als Vernunftargumente, die ganz ohne den Rekurs auf die Texte einer Interpretationsgemeinschaft auskommen

und dennoch in der Sache zu überzeugenden Schlussfolgerungen gelangen.“<sup>1</sup>

Aus kognitivistischer Sicht, also von der Überzeugung ausgehend, dass praktische Fragen begründungsfähig sind, wird die rationale Prüfung normativer biblischer Texte im Mittelpunkt stehen. Biblische Aussagen sind wie überhaupt alle Aussagen religiöser Instanzen Gegenstand kritischer Prüfung, nicht Ausgangspunkt von Begründungen. Ob es eine biblische Ethik unter dem Vorzeichen des Kognitivismus geben kann, soll im Folgenden geprüft werden.

## 2. Zur Notwendigkeit rationaler Argumentation

Wenn das „Herz der Ethik“ nicht irrational sein und es in ethischen Fragen um mehr als die Expression von Gefühlen oder die Beeinflussung von Werteinstellungen gehen soll, dann legt sich eine kognitivistische Basis für die Ethik nahe.<sup>2</sup> Aus theologischer Sicht erscheint dies sogar als unerlässlich, weil andernfalls der Glaube an den biblischen Gott zur vernünftig nicht mehr einholbaren Entscheidung geriete. Wir sollen uns nur vom ethisch begründbaren und einsichtigen Gotteswillen binden lassen. „Ein Gesetz, welches der Mensch als den Willen Gottes soll erkennen und anerkennen können, kann (...) nicht heteronom sein.“<sup>3</sup> Auf die schon von Platon (Euthyphron 10a) aufgeworfene Kernfrage jeder religiösen Ethik – ist das, was Gott gebietet, deshalb gut, weil er es gebietet, oder gebietet er es, weil es gut ist? – kann vom Standpunkt der Autonomie die Antwort nur lauten: Das in der Instanz freien Vernunftvermögens als Gut erkannte entspricht dem Willen Gottes. Wer dieses Verhältnis umkehrt und das Gute aus einer göttlichen Willenskundgabe ableitet, zerstört die Möglichkeit, Gott in Freiheit als moralisches Wesen zu erkennen. Gottes Liebe und Gerechtigkeit darf

<sup>1</sup> LESCH, WALTER, Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik, 233f. Vgl. zum Folgenden GOERTZ, STEPHAN, Begründen und Erzählen; DERS., Legt die Bibel die Moral oder die Moral die Bibel aus?

<sup>2</sup> Vgl. QUANTE, MICHAEL, Einführung in die Allgemeine Ethik, 54.

<sup>3</sup> BLUMENBERG, HANS, Autonomie und Theonomie, 791.

nicht äquivok gegenüber unseren ethischen Begriffen sein. Nur über den Weg der Selbstnormierung kann ein Gebot den Menschen unbedingt beanspruchen, weil nur so das Gute *als Gutes* zur Geltung kommt. Gegenüber jeder Willenskundgabe einer anderen Instanz bleibt eine offene Frage: *Ist das, was mir geboten wird, auch gut?* Behauptungen über den moralisch gebietenden Willen Gottes werden daher mit ethischen Begründungsansprüchen konfrontiert.<sup>4</sup> Die anti-autoritäre und antipositivistische Stoßrichtung des Autonomieanspruchs ist nicht zu übersehen. Nur das vernünftig Geprüfte soll gelten dürfen. Wenn es um die Frage der Möglichkeit einer normativen biblischen Ethik geht, dann ist Autonomie als ethische Autonomie in der Bestimmung des Gebotenen zu begreifen. Keine moralische Forderung, die uns in biblischen Texten begegnet, soll sich ethischen Ansprüchen an eine vernünftige Begründung entziehen dürfen. Mit Hans Blumenberg ist zu betonen, dass als autonom nicht jede „individuelle Subjektivität“ bezeichnet wird, Autonomie also nicht mit individueller Willkür zu verwechseln ist, die sittliche Norm gleichwohl „nicht insofern transzendent (ist), dass sie der Willkür eines anderen – und sei es des göttlichen – Wesens anheimgegeben wäre.“<sup>5</sup> Wer Autonomie als rationale ethische Selbstgesetzgebung begreift und sich damit gegen heteronome Bestimmungen des Gebotenen wendet, der hat damit nicht zugleich jedem menschlichem Individuum personale Autonomie im Sinne tatsächlicher, sittlich freier Entschiedenheit zum Guten unterstellt. Aus der Tatsache, dass die eigene Autonomie stets eine gefährdete ist, darf nicht geschlossen werden, dass auf autonome ethische Begründungen unter Umständen verzichtet werden kann. Die im Zuge moderner Subjektkritik heute etablierte Redeweise von einer relationalen Autonomie der Person wird m.E. missverstanden, wenn damit heteronome Momente in ethische Begründungen eingeführt werden sollen. Sich von anderen (aus vernünftigen Gründen!) in bestimmten Lebenssituationen bestimmen zu lassen ist etwas ganz anderes, als in die Begründung von ethisch Gebotenen person-transzendente Instanzen einzuführen. Die Attraktivität heteronomer Aspekte biblischer Ethik, die es ohne Zweifel gibt<sup>6</sup>, hängt davon ab, wie man aus philosophischer und theologischer Sicht Heteronomie definiert und beurteilt. Heteronomie kann nicht deshalb als relevanter Aspekt von Ethik geltend gemacht werden, weil wir sie in biblischen Texten vorfinden. Und wenn man eine biblische Ethik betreibt, die Heteronomie integriert, was ist damit in ethisch normativer Hinsicht gewonnen? Wollen wir aus ethischen und theologischen Gründen eine solche biblische Ethik? Die Fragen sollen zeigen, dass wir nicht umhin kommen, mit nicht-biblischen Argu-

menten zu begründen, welche Art von biblischer Ethik wir praktizieren wollen. Soll biblisch bezeugte Heteronomie in die Bestimmung des sittlich Gebotenen einfließen, was ich nicht für begrüßenswert hielte, dann wären dafür vernünftige Gründe anzuführen. Jeder Versuch, die normative Geltung eines Moralprinzips (Autonomie, Theonomie, Christonomie, Ekklesionomie) biblischer Ethik biblisch herzuleiten, endet in einem Zirkel. Exegese als Exegese bringt keine Ethik hervor, jedenfalls keine, die begründete Wahrheitsansprüche erheben könnte.

### 3. Möglichkeiten eines kognitivistischen Ethikansatzes

Wie könnte ein kognitivistischer ethischer Ansatz aussehen? Ein Ansatz also, der mit Gründen richtige von falschen sittlichen Urteilen unterscheidet und davon ausgeht, dass es in Wahrheit Gutes gibt. Die katholische Moraltheologie in thomanischer Tradition versteht das praktisch Gute als das vernünftige Wollen des Menschen (*agere secundum rationem*).<sup>7</sup> Das Gute ist das der Vernunft gemäße Handeln, welches seine inhaltlichen Konturen bei Thomas von Aquin dadurch gewinnt, indem der Mensch sich in ein reflexives Verhältnis zur eigenen Strebenatur setzt. Mit Kant und dem transzendentalphilosophischen Denken wird Freiheit zum Moralprinzip und als die Fähigkeit vernünftiger Selbstgesetzgebung (Autonomie) zum Grund der menschlichen Würde. Der Mensch als sittliches Freiheitswesen ist Zweck an sich selbst. „Als Idee ist transzendente Freiheit ein Grenzbegriff und zugleich ein normativer Begriff. Als vernünftige Wesen können wir nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln; diese Idee ist niemals voll verwirklicht, sondern uns immer als zu verwirklichende aufgegeben.“<sup>8</sup> Grundlose Einschränkungen meiner konkreten Entscheidungs- und Handlungsfreiheit durch andere Personen kann ich nicht wollen.<sup>9</sup> Ebenso wenig kann ich wollen, dass andere den moralischen Status meiner Menschenwürde nicht anerkennen und mich nicht als moralisches Subjekt behandeln.<sup>10</sup> Das unbedingte Sollen resultiert in diesem Ansatz aus dem Werturteil über das menschliche Freiheitsvermögen. Ethische Verbindlichkeit wird damit unabhängig von Aussagen über den Willen Gottes begründet, wofür in der moraltheologischen Tradition etwa die Theologie von Gabriel Vázquez (1549–1604) steht.<sup>11</sup> Es war Bruno Schüller, der die Wertschätzung von Würde mit dem biblischen Liebesgebot verknüpft hat.

<sup>4</sup> Dazu näher: GOERTZ, STEPHAN, Autonomie und Theologie.

<sup>5</sup> Ebd. 790f.

<sup>6</sup> Vgl. ZIMMERMANN, RUBEN, Das ethische Subjekt bei Paulus, 137–159.

<sup>7</sup> Vgl. HONNEFELDER, LUDGER, Im Spannungsfeld von Ethik und Religion, 47–56.

<sup>8</sup> RICKEN, FRIEDO, Allgemeine Ethik, 78.

<sup>9</sup> Vgl. ebd. 131.

<sup>10</sup> Vgl. KETTNER, MATTHIAS, Über die Grenzen der Menschenwürde, 292–323.

<sup>11</sup> Vgl. GALPARSORO ZURUTUZA, JOSÉ MARIA, Die vernunftbegabte Natur.

„Demnach wäre jemand der absoluten Geltung des Gebots der Nächstenliebe vergewissert, wenn er beiden folgenden Urteilen sicher sein sollte: 1. Wenn der Mensch Zweck an sich selbst ist, dann gilt (absolut), dass es ihm zukommt, um seiner selbst willen geachtet und geliebt zu werden. 2. Der Mensch ist tatsächlich Zweck an sich selbst.“<sup>12</sup> Das Liebesgebot gilt aufgrund der Gutheit derjenigen göttlichen oder menschlichen Person, dem sich die Liebe zuwendet und nicht, wie bisweilen zu lesen ist, aufgrund des Vorbildes Jesu. „Selbst der Heilige des Evangelii muß zuvor mit unserm Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt; auch sagt er von sich selbst: was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet).“<sup>13</sup> Die Anerkennung der Würde setzt kein religiöses Bekenntnis voraus, sondern kann im Blick auf den Menschen selbst erfasst werden. Gott wird christlich geglaubt und geliebt als derjenige, der den Menschen als Freiheitswesen gewollt und geschaffen hat. Wenn als „Mitte der Schrift“, als „biblische Wahrheit“, in der systematischen Theologie die *unbedingt für den Menschen entschiedene Liebe Gottes* (Thomas Pröpfer) „unter allen Umständen, auch in Not, Schuld und Tod“<sup>14</sup> verstanden wird, dann ist diese Normativität der Schrift ethisch anerkennungswürdig. An Jesu eigenem Umgang mit der Schrift ist zu erkennen, dass eine (gewiss in ethischen Fragen) „kritisch und eklektisch“<sup>15</sup> vorgehende Schriftrezeption unter dem Maßstab unbedingter Liebe durch die Schrift selbst legitimiert ist.

#### 4. Fazit

Aussagen über den in Bibel oder Tradition offenbar gewordenen Willen Gottes sind für die Begründung des sittlich Gebotenen nicht konstitutiv. Ethik nach dem „Primat der Autonomie“<sup>16</sup> ist sich jedoch darüber im Klaren, dass Religion ethische *Begründungen* vertiefen, zur *Genese* von Ethos beitragen und eigene *Motive* zum richtigen Handeln bereitstellen kann. All diese Aspekte können Themen einer biblischen Ethik sein. Der christliche Glaube kommt im Letzten nicht im Bereich der uns Menschen möglichen Geltungsbegründung des Sittlichen, sondern im Bereich der uns Menschen überfordernden Grenzen jeder Moral zu sich selbst. „So lange noch etwas möglich ist, glaubt man nicht. Unmöglichkeit kann man nur im Glauben beantworten.“<sup>17</sup>

#### Bibliographie

BLUMENBERG, HANS, Autonomie und Theonomie, in: RGG<sup>3</sup> 1 (1957), 788–792.

GALPARSORO ZURUTUZA, JOSÉ MARIA, Die vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensforderung, Bonn 1972.

GOERTZ, STEPHAN, Autonomie und Theologie. Morali-sche Maßstäbe für die Rede von Gott, in: DANIEL BOGNER/MARKUS ZIMMERMANN (Hg.), Fundamente theologischer Ethik in postkonfessioneller Zeit. Beiträge zu einer Grundlegendiskussion, Würzburg 2019 (im Erscheinen).

DERS., Begründen und Erzählen. Lektüren des Alten Testaments in der gegenwärtigen Moraltheologie, in: CHRISTIAN FREVEL (Hg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (Questiones disputatae Bd. 273), Freiburg i. Br. 2015, 393–414.

DERS., Legt die Bibel die Moral oder die Moral die Bibel aus? Moraltheologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift, in: CHRISTOF BREITSAMETER/STEPHAN GOERTZ (Hg.), Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge (Jahrbuch für Moraltheologie Bd. 2), Freiburg i. Br. 2018, 67–81.

HONNEFELDER, LUDGER, Im Spannungsfeld von Ethik und Religion, Berlin 2014, 47–56.

KANT, IMMANUEL, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, 385–463.

KESSLER, HANS, Wie biblisch ist die Systematische Theologie? Kritisch-kreative Traditionsvermittlung in heutigen Kontexten, in: MARTIN EBNER ET AL. (Hg.), Wie biblisch ist die Theologie? (Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 25 [2010]), Neukirchen-Vluyn 2011, 221–240.

KETTNER, MATTHIAS, Über die Grenzen der Menschenwürde, in: DERS. (Hg.), Biomedizin und Menschenwürde, Frankfurt a.M. 2004, 292–323.

LESCH, WALTER, Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik, in: Handbuch Ethik, hg. v. MARCUS DÜWELL ET AL., Stuttgart/Weimar 2002, 231–242.

QUANTE, MICHAEL, Einführung in die Allgemeine Ethik, Darmstadt 2003.

RICKEN, FRIEDO, Allgemeine Ethik, Stuttgart<sup>2</sup> 1989.

SCHÜLLER, BRUNO, Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982.

SIEP, LUDWIG, „Ohne Gott kein Gebot“? Religiöse und philosophische Ethik, in: JOHANN ACH ET AL. (Hg.), Grundkurs Ethik Bd. 1, Münster<sup>4</sup> 2016, 197–218.

WALSER, MARTIN, Mein Jenseits. Novelle, Berlin 2010.

ZIMMERMANN, RUBEN, Das ethische Subjekt bei Paulus. Autonomie und Heteronomie in der Begründung paulinischer Ethik, in: HEIKE OMERZU/ECKART DAVID SCHMIDT (Hg.), Paulus und Petrus (FS Friedrich Wilhelm Horn), Leipzig 2016, 137–159.

<sup>12</sup> SCHÜLLER, BRUNO, Der menschliche Mensch, 36.

<sup>13</sup> KANT, IMMANUEL, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 408.

<sup>14</sup> KESSLER, HANS, Wie biblisch ist die Systematische Theologie?, 232.

<sup>15</sup> Ebd. 231.

<sup>16</sup> SIEP, LUDWIG, „Ohne Gott kein Gebot“? Religiöse und philosophische Ethik, 209.

<sup>17</sup> WALSER, MARTIN, Mein Jenseits. Novelle, 76.

# Das Selbst-Verständliche, oder: „Whose Autonomy? Which Rationality?“

## Eine kurze Replik auf Stephan Goertz

**Marco Hofheinz**

Professor für Systematische Theologie (Schwerpunkt Ethik)  
Institut für Theologie und Religionswissenschaft  
Leibniz Universität Hannover  
Deutschland  
E-mail: marco.hofheinz@ithrw.uni-hannover.de

DOI: 10.25784/jeac.v1i0.104



In den letzten Dekaden des 20. Jahrhunderts wurden verstärkt die Grenzen einer primär auf Rationalität und Universalisierbarkeit basierenden und auf die Begründung moralischer Urteile abhebende Ethikgrundlegung angemahnt.<sup>1</sup> Spätestens seit den Tagen der „Dialektik der Aufklärung“<sup>2</sup> und der „Kritischen Theorie“ wurde einer Desillusionierung der Vernunft das Wort geredet,<sup>3</sup> vielfach geschah dies, wie etwa im Poststrukturalismus, unter Berufung auf Nietzsche. Es gehört seitdem zu den postmetaphysischen Einsichten, dass die Vernunft (als Singularetantum) plural geworden und ihre (transzendente) Einheit allein in der Vielfalt ihrer Rationalitäten zugänglich ist,<sup>4</sup> was für die Offenlegung der eigenen Standortgebundenheiten und Perspektivität spricht. Es gibt offenbar keinen neutralen „moral point of view“, keinen unabhängigen Standpunkt eines rein der Rationalität verpflichteten, vernünftigen Moralbeurteilers. Der Moralphilosoph Alasdair MacIntyre hat vor ziemlich genau 30 Jahren von „Rival Justices, Competing Rationalities“<sup>5</sup> gesprochen und beobachtet, „that disputes about the nature of rationality in general and about practical rationality in partic-

ular are apparently as manifold and as intractable as disputes about justice.“<sup>6</sup> Bezogen auf Autonomie und Rationalität ließe sich MacIntyres Doppelfrage zu einem „Whose Autonomy? Which Rationality?“ variieren.

Es zeugt von Mut, gegen den Trend das Hohelied auf Vernunft, Rationalität und Begründung von Urteilen anzustimmen, wie Stephan Goertz dies in seinem Eingangsbeitrag tut. Auf diesen möchte ich mit den folgenden Ausführungen kurz replizieren. Wenn Goertz im Blick auf seinen Beitrag für die Tugend des Mutes Respekt gezollt wird, dann in gewisser Weise auch Respekt für die Einseitigkeit, mit der er sein Plädoyer vorträgt, dass sich keine moderne Ethik dem Anspruch und dem unaufhebbaren und unhintergehbaren Recht der freien, gesetzgeberischen Vernunft (Autonomie) entziehen darf. Die Sorge bzw. Frage, die sich mit dieser Einseitigkeit verbindet, ist gleichwohl die, ob diese die eigentliche Vermittlungsaufgabe wahrzunehmen erlaubt, die sich stellt, und auch die denkerische Leistung derjenigen, die sich ihr bereits gewidmet haben. Eine theologische Ethik wird sich nämlich nicht nur nicht der Herausforderung entziehen dürfen, „zwischen dem unaufgebbaren und unhintergehbaren Recht und der Einbettung jedes Vernunftgebrauchs in gewachsene geschichtliche Zusammenhänge und Strukturen (Institutionen) zu vermitteln“<sup>7</sup>. Sie wird genauer noch zu fragen haben, „ob und in welcher Weise die autonome Vernunft zu ihrer eigenen Aufklärung der Erinnerung an Gottes Willen und Gebot

<sup>1</sup> Vgl. ALASDAIR MACINTYRE, Verlust der Tugend. Vgl. vor allem JOHANNES FISCHER, Verstehen statt begründen.

<sup>2</sup> MAX HORKHEIMER/THEODOR W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung.

<sup>3</sup> Vgl. in erkenntnistheoretischer Hinsicht: MICHAEL POLANYI, Personal Knowledge; im Blick auf Religionstheorien: GEORGE A. LINDBECK, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens, 28: „Es gib keinen neutralen Standpunkt, von dem aus ihre konkurrierenden Wahrnehmungen dessen zu beurteilen wären, was den Tatsachen entspricht und/oder irregulär ist.“

<sup>4</sup> Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Nachmetaphysisches Denken, 155.

<sup>5</sup> ALASDAIR MACINTYRE, Whose Justice?, 1–11.

<sup>6</sup> A.a.O., 2.

<sup>7</sup> WOLFGANG LIENEMANN, Grundinformation Theologische Ethik, 158. Dort kursiv. Vgl. ERNST TUGENDHAT, Antike und moderne Ethik, 33–56.

bedarf (Theonomie), ohne in einen Klerikalismus der Weltbevormundung zurückzufallen.“<sup>8</sup>

Diese Vermittlungsaufgabe wird seit langem gesehen und es bleibt insofern festzuhalten, dass eine schlichte Entgegensetzung von Vernunft und Gebot, Freiheit und Gehorsam, Autonomie und Heteronomie jedenfalls nicht dem Selbstverständnis einer theologischen (auch nicht einer evangelischen) entspricht.<sup>9</sup> Insofern erlaube ich mir die zugespitzte Frage: Stellt Goertz nicht einen Pappkameraden auf? Auch die gebotsethischen Entwürfe, die einen dezidiert bibelorientierten Ansatz vertreten und wohl am stärksten dem Heteronomievorwurf ausgesetzt sind, vertreten, bei Lichte betrachtet, einen „Vermittlungsansatz“. Um nur drei der Prominentesten schlaglichtartig zu benennen: Rudolf Bultmann etwa versteht den Glauben als freie Tat des Gehorsams;<sup>10</sup> Karl Barth fragt nach dem Willen Gottes und bemüht dazu ein sich konturierendes Schema ethischer Urteilsbildung<sup>11</sup> und auch Dietrich Bonhoeffers „Ethik“ lässt durchaus eine Hermeneutik des Hörens erkennen.<sup>12</sup> Einen „extremen ethischen Fundamentalismus“<sup>13</sup> im Sinne eines „heteronome[n] Gebotsfundamentalismus“<sup>14</sup> wird man hier wohl kaum unterstellen dürfen.

Mit Rekurs auf den Euthyphron-Dialog bringt Goertz eine bleibend wichtige Frage zur Sprache,<sup>15</sup> die vor allem von angelsächsischen Metaethiker/innen bemüht wird, um die Zirkularität der Gottesidee zu demonstrieren. Die Dilemmastruktur bringt es mit sich, dass die Überordnung des Prinzips des Guten über Gott ebenso wie die Überordnung Gottes über das Prinzip des Guten unannehmbar ist<sup>16</sup> und entweder in die Negation von Theonomie oder Autonomie mündet. Tertium non datur! „Die Bejahung der jeweils einen Seite und die Verneinung der anderen löst die Idee eines guten Gottes auf. Die aufgewiesene Zirkularität soll die Gottesidee

in der Dämmerung einer universalen Skepsis vergehen lassen.“<sup>17</sup> Im Blick auf diesen Zirkelschluss wäre m.E. freilich zu fragen, ob er nicht schlicht und ergreifend, frank und frei konzediert werden könnte. Goertz scheint dazu hingegen nicht bereit zu sein und empfindet dies als eine Zumutung. Karl Barth gibt indes zu bedenken: „[A]uch das werden nur die Tore in ihrem Herzen sprechen: daß dies ein *circulus vitiosus* sei! Als ob es nicht auch einen *circulus virtuosus* geben könnte und in dieser Sache geben müßte!“<sup>18</sup> Es ist ja doch zweierlei, sich im Besitz des absoluten Guten zu wähnen und dieses entsprechend vollmundig zu propagieren oder mit der Entzogenheit des zu erfragenden Guten und eines Gottes zu rechnen, der menschlichen Nostrifikationen gegenüber auch *in rebus ethicis* der ganz Andere bleibt. Auf eben den verweist Christus. Als der reiche junge Mann zu ihm kommt und ihn anredet: „Guter Meister“, weist Jesus diese Anrede schroff zurück: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut als Gott allein“ (Mk 10,17f.).

Hier lässt sich lernen: „Biblischer Theologie zufolge ist Gott allein der ‚Gute‘; er unterwirft sich nicht einem ethischen Argument, das höchstens zum Verweis auf ihn werden kann. Wie er selbst, so ist auch das Gute schlechthin den Menschen entzogen; sie können nicht Andere in seinem Namen zum moralischen Guten nötigen; denn niemand wird gut durch Zwang. Mit diesen biblischen Einsichten wird die Kritik an ideologischen Herrschaftssystemen des 20. Jahrhunderts pointiert vorweggenommen: Das Gute im Namen einer absoluten Einsicht greift den Mitmenschen in seiner Integrität an und kann sein Leben zerstören. Diese Einsicht richtet sich auch auf die Grundlage einer reinen praktischen Vernunft, die selbst bereits transzendental zu verstehen ist, aber die Lebenswelt und das leibliche Dasein nicht vernachlässigen kann.“<sup>19</sup>

Damit ist wiederum der Bezug auf Kant hergestellt, auf den sich Goertz hinsichtlich des Autonomieprinzips explizit beruft. Theologische Ethik wird Kant zweifellos dahingehend würdigen können, dass er nicht nur die Notwendigkeit einer Läuterung des eigenen Willens von allen eigensüchtigen Bestimmungen, sondern mit der Autonomie auch das Erfordernis eines freien Jas zum rechten sittlichen Handeln statt einer fremdbestimmten Beugung unter ein knechtendes Joch (vgl. Mt 11,29) in Erinnerung gerufen hat. Ein Handeln aus Freiheit entspricht dem Evangelium und ist für eine theologische Ethik gewissermaßen selbstverständlich. Das Selbst-Verständliche wirft freilich die Frage nach dem impliziten Selbst-Verständnis auf: Von welchem Selbst

<sup>8</sup> LIENEMANN, a.a.O., 162. Dort kursiv.

<sup>9</sup> Vgl. HANS-RICHARD REUTER, Grundlagen und Methoden der Ethik, 21.

<sup>10</sup> Ausführlich: KONRAD HAMMANN, Rudolf Bultmann und seine Zeit, 227–253.

<sup>11</sup> Ausführlich: MARCO HOFHEINZ, „Er ist unser Friede“, 347–367.

<sup>12</sup> Vgl. u.a. MARKUS FRANZ, Handeln in Gottes zukommender Gegenwart, 69ff.

<sup>13</sup> JOHANNES FISCHER, Leben aus dem Geist, 91.

<sup>14</sup> DERS., Theologische Ethik, 85.

<sup>15</sup> Zur Unterscheidung zwischen „bleibend Wichtigem“ und „jetzt Dringlichem“ vgl. DIETRICH RITSCHL, Zur Logik der Theologie, 20; 120–123; 129f.

<sup>16</sup> Im Euthyphron-Dialog geht es freilich, wie man bei Lektüre des griechischen Originals feststellen wird, um die Dekonstruktion eines klaren Begriffs von Frömmigkeit, in dessen Besitz sich Euthyphron wähnt: „Ist etwas fromm [gr. *hosion*], weil es von den Göttern geliebt wird, oder wird etwas von den Göttern geliebt, weil es fromm ist?“ PLATON, Eutyphron 10d 5. Vgl. a.a.O., 10c 9ff. Dazu: ALASDAIR MACINTYRE, Geschichte der Ethik im Überblick, 28.

<sup>17</sup> CHRISTOFER FREY, Wege zu einer evangelischen Ethik, 23 Anm. 35.

<sup>18</sup> KARL BARTH, Die Kirchliche Dogmatik IV/3, 95. Dazu: CHRISTIAN LINK, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?, 94f.; 100 u.ö.

<sup>19</sup> FREY, a.a.O., 23.

(αὐτός) ist, mit anderen Worten, hier die Rede, wenn von Autonomie, mithin einem αὐτός νόμος statt eines ἕτερος νόμος gesprochen wird?<sup>20</sup> Theologische Ethik wird diesbezüglich nicht anders als von jener Wirklichkeit „in Christus“ sprechen können, die Paulus avisiert (vgl. Gal 2,20). Der neue Mensch „in Christus“ ist – wie Ernst Wolf in seinem wegweisenden, posthum erschienenen Entwurf „Sozialethik“ ausgeführt hat – das „Ziel der ethischen Forderung und [das] Subjekt des ethischen Handelns“.<sup>21</sup> Im Grund genommen handelt es sich hierbei um einen identitätsethischen Ansatz, dem Paulus folgt.<sup>22</sup>

Bildet das „Sein in Christus“ den Sachzusammenhang paulinischer Ethik, dann wird die vordringlichste Aufgabe einer sich auf Paulus berufenden christlich-theologischen Ethik präzise darin bestehen, dieses „Sein in Christus“ (εἶναι ἐν Χριστῷ) zu explorieren; zu erkunden etwa, wie in ihm Sollen und Dürfen, Freiheit und Gehorsam zusammenfallen. Dabei ist nicht an ein abstraktes *esse* zu denken, sondern ein „in Christus“ bzw. „im Geist“ lokalisiertes *fieri*. Seine Exploration<sup>23</sup> wird früher oder später auf den Umstand stoßen, dass dieses „Sein“ narrativ geprägt ist. Die story Gottes in Jesus Christus spielt hier eine entscheidende Rolle.<sup>24</sup> Das „Sein in Christus“ umschreibt die Partizipation an dieser story. Hier tritt das Proprium christlicher Ethik in Erscheinung, die genau in dem Sinne narrative und bibelorientierte Ethik ist, dass ihr Interesse der Teilhabe an der story Gottes in Jesus Christus gilt. In diesem Zusammenhang ist paulinisch auch von der Vernunft zu sprechen und zwar als der „erneuerten Vernunft“ (Röm 12,2), die an den „neuen Menschen“, den Menschen „in Christus“ rückgebunden wird.

Um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen: Es geht mir im Rekurs auf Paulus nicht um eine Selbstabschließung christlicher Ethik, schon gar nicht um den literalen Transport biblischer Normsätze in unsere Zeit (Biblizismus). Aus der Erkenntnis freilich, dass es keinen allgemeinen, neutralen „moral point of view“ gibt, der in seiner Abstraktheit so etwas wie eine Totaldeduktion von Normen erlaubt, erwächst freilich die Notwendigkeit der Erkundung partikularer Tradition. Christliche Theologie bezieht sich dabei auf biblische Tradition(en). Diese verweist bzw. verweisen die Theologie freilich – bei genauerer Betrachtung – auf die universale Reichweite von Aussagen, wie etwa die, dass „Gott in Christus die Welt mit sich versöhnte“ (2Kor 5,19).

<sup>20</sup> Vgl. CHARLES TAYLOR, Quellen des Selbst.

<sup>21</sup> ERNST WOLF, Sozialethik, 16.

<sup>22</sup> Zum Weiteren vgl. MARCO HOFHEINZ, Das gewisse Etwas, 33–46; ders., Wahrnehmen – Urteilen – Prüfen, 63–80.

<sup>23</sup> Zur Exploration vgl. HANS G. ULRICH, Wie Geschöpfe leben, 45–81 u.a.

<sup>24</sup> Vgl. dazu das story-Konzept von DIETRICH RITSCHL, Zur Logik der Theologie, 45–51. Zum biomedizinethischen Gebrauch des story-Konzepts vgl. Marco HOFHEINZ, Whose Gift?, 149–184.

Solche Aussagen durchbrechen auch die Grenzen einer Ethos setzenden bzw. bildenden Gemeinschaft wie der Kirche, die als deren Geltungsbereich gelten kann,<sup>25</sup> und verweisen auf das Gespräch und die Diskussionsmöglichkeiten *extra muros ecclesiae*,<sup>26</sup> etwa mit anderen Ansätzen von Identitätstheorie (im Zusammenhang etwa der Konzeptionen von hermeneutischer Phänomenologie, Alterität, Responsivität und Postfeminismus). Ein reflektierter theologisch-ethischer Umgang mit biblischen Traditionen wird seine Ausrichtung gerade darin gewinnen, dass er deren (gesprächs)eröffnenden Bewegung *nach*-denkend folgt.

## Bibliographie

BARTH, KARL, Die Kirchliche Dogmatik IV/3. Die Lehre von der Versöhnung. Jesus Christus der wahrhaftige Zeuge, Zürich 1959.

BAYER, OSWALD, Freiheit als Antwort. Zur theologischen Ethik, Tübingen 1995.

FISCHER, JOHANNES, Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994.

FISCHER, JOHANNES, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Forum Systematik 11, Stuttgart u.a. 2002.

FISCHER, JOHANNES, Verstehen statt begründen. Warum es in der Ethik um mehr als nur um Handlungen geht, Stuttgart 2012.

FRANZ, MARKUS, Handeln in Gottes zukommender Gegenwart. Die Spuren der Ständelehre Luthers in Bonhoeffers und Iwands Gesellschaftsethik, in: MICHAEL BASSE/GERARD DEN HERTOEG (Hg.), Dietrich Bonhoeffer und Hans Joachim Iwand – Kritische Theologen im Dienst der Kirche, FSÖTh 157, Göttingen 2017, 63–84.

FREY, CHRISTOFER, Wege zu einer evangelischen Ethik. Eine Grundlegung, Gütersloh 2014.

HABERMAS, JÜRGEN, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 1988.

HAMMANN, KONRAD, Rudolf Bultmann und seine Zeit. Biographische und theologische Konstellationen, Tübingen 2016.

HOFHEINZ, MARCO, Das gewisse Etwas. Zur Frage nach dem Proprium christlicher-theologischer Ethik, in: GERHARD BÜTTNER u.a. (Hg.), Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 4: Ethisches Lernen, Hannover 2013, 33–46.

HOFHEINZ, MARCO, Whose Gift? Which Love? Das story-Konzept als Typ narrativer theologischer Ethik in der transplantationsmedizinisch-ethischen Debatte zur Lebendspende von Organen, in: MICHAEL COORS/MARCO HOFHEINZ (Hg.), „Die Moral von der Geschichte“ ... Ethik und Erzählung in Medizin und Pflege, Leipzig 2016, 149–184.

<sup>25</sup> Vgl. GERHARD SAUTER, Zugänge zur Dogmatik, 236–240.

<sup>26</sup> Vgl. OSWALD BAYER, Freiheit als Antwort, 45f.

HOFHEINZ, MARCO, Wahrnehmen – Urteilen – Prüfen. Explorative Annäherung an eine „selbstdarstellende“ theologische Identitäts- und Gemeindeethik, in: MARCUS HELD/MICHAEL ROTH (Hg.), Was ist eine Theologische Ethik, Berlin/New York 2018, 63–80.

HORKHEIMER, MAX/ADORNO, THEODOR W., Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M. <sup>13</sup>2001.

LIENEMANN, WOLFGANG, Grundinformation Theologische Ethik, UTB 3138, Göttingen 2008.

LINDBECK, GEORGE A., Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994.

LINK, CHRISTIAN, In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr? Zum Streit zwischen Glaube und Wissen, Theologische Studien 2, Neukirchen-Vluyn 2003.

MACINTYRE, ALASDAIR, Geschichte der Ethik im Überblick. Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert, Weinheim <sup>3</sup>1995.

MACINTYRE, ALASDAIR, Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart (1981), Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1997.

MACINTYRE, ALASDAIR, Whose Justice? Which Rationality?, Notre Dame 1988.

PLATON, Eutyphron, Werke in acht Bänden 1, hg. von GUNTHER EIGLER, Darmstadt <sup>4</sup>2005, 351–397.

POLANYI, MICHAEL, Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy, London 1958.

REUTER, HANS-RICHARD, Grundlagen und Methoden der Ethik, in: WOLFGANG HUBER u.a. (Hg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, 9–123.

RITSCHL, DIETRICH, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München <sup>2</sup>1988.

SAUTER, GERHARD, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998.

TAYLOR, CHARLES, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M. 1994.

TUGENDHAT, ERNST, Antike und moderne Ethik, in: DERS., Probleme der Ethik, Stuttgart 1984, 33–56.

WOLF, ERNST Sozialethik. Theologische Grundfragen, UTB 1516, Göttingen <sup>3</sup>1988.