

Erst das Fressen, dann die Moral?

*Versuch über die Unausweichlichkeit von Ethik, oder:
sieben ethische Brocken*

Der christliche Glaube eröffnet dem Menschen keine Sonderwelt, sondern vermag es, „das eine, wirkliche Menschsein in seinen radikalen Erfahrungen zu deuten und ihm gleichzeitig sinnvolle Perspektiven zu eröffnen“. So heißt es in einer der Thesen, die Ulrich Kühn im Zusammenhang seiner Vorlesung „Fundamentaltheologie“ im Wintersemester 1988/89 vorgetragen und erläutert hat. Gegenüber dem Atheismus macht Kühn in der gleichen These dessen Unbeweisbarkeit und die „Last der Freiheit ohne Gott (Nietzsche)“ geltend. Dagegen sei „die Behauptung einer religiösen Dimension des Menschseins ... nicht unbegründet“¹.

Ulrich Kühns Vorlesungen am „Theologischen Seminar Leipzig“ waren für uns Studierende Höhepunkte des akademischen Lebens und deshalb ein „Muss“ in der Semesterplanung. Wir erlebten einen theologischen Lehrer, der uns mit seinem leidenschaftlichen und klaren Vortrag faszinierte, der uns den Reichtum der Theologie, ihre Weite und Tiefe erschloss und der uns dabei half, dem Materialismus unserer gesellschaftlichen Umwelt mit Argumenten entgegenzutreten. Über die Themen hinaus, denen seine Forschung schwerpunktmäßig galt, hat er auf uns als ein theologischer Lehrer gewirkt, der die Relevanz des christlichen Glaubens für die angemessene Deutung der Wirklichkeit eindrücklich deutlich gemacht hat. So haben die Argumente aus dem Hörsaal ihren Weg in unsere eigenen Gespräche und Auseinandersetzungen gefunden. Die folgenden Überlegungen zur Unausweichlichkeit von Ethik verdanken Ulrich Kühn sowohl Orientierung wie auch Ermutigung in dem Bemühen, das „wirkliche Menschsein in seinen radikalen Erfahrungen zu deuten und ihm gleichzeitig sinnvolle Perspektiven zu eröffnen“.

¹ U. KÜHN, Thesen zur Fundamentaltheologie, Typoskript zur Vorlesung „Fundamentaltheologie“ im Wintersemester 1988/89 am Theologischen Seminar Leipzig, 3 (These 8).

1. INFRAGESTELLUNGEN ODER: DER SONG DER SPELUNKEN- JENNY

Ethik ist keineswegs selbstverständlich. Ihre Möglichkeit nicht weniger als ihre Wirklichkeit. Nach Nietzsche ist sie ein „Wille zur Verneinung des Lebens“ ein heimlicher Instinkt der Vernichtung, ein Verfalls-, Verkleinerungs-, Verleumdungsprinzip, ein Anfang vom Ende.² Nietzsches Moralkritik bietet das Leben gegen die Ethik auf und macht gegen sie den Vorwurf der Lebenshemmung geltend. Andere, weniger metaphysisch orientierte Einwände heben auf die faktische Wirkungs- und Einflusslosigkeit der Ethik ab. Ethisches Nachdenken, so wird hier argumentiert, bleibe bedeutungslos, weil es nicht zu dem vordringe, was für den Ablauf gesellschaftlicher Prozesse wirklich entscheidend ist. In der systemtheoretischen Ethikkritik wird beispielsweise auf die Selbststeuerung von Systemen auf der Basis eines systemimmanenten Codes verwiesen. Niklas Luhmann wirft vor diesem Hintergrund die Grundsatzfrage auf, „ob Ethik diejenige Theorieform ist, mit der man angemessen auf die Lage der Gesellschaft am Ende dieses Jahrhunderts reagieren kann“. Seine These: gesellschaftliche Funktionssysteme lassen sich mit den Kategorien der Ethik weder begreifen noch steuern. Man könnte die Ethik deshalb, so Luhmann, „Appellitis“ nennen. Sie ist im Prinzip harmlos, keinesfalls lebensgefährlich; aber für den, der davon befallen ist, zeitweise recht schmerzhaft. Man sieht das an eigentümlichen Zuckungen und an der Heftigkeit und Insistenz, mit denen der Kranke agiert und andere anzustecken versucht.“³

Eine andere, vielleicht sogar die populärste Form der Moralkritik führt den Satz „erst kommt das Fressen, dann die Moral“ im Munde. Sie macht die Beobachtung für sich geltend, dass in Situationen gravierender Not oder elementarer Lebensbedrohung die Selbstbehauptung vielfach das moralische Selbst zum Schweigen anhält. In ihrer theoretisch ausgearbeiteten Form gehört das Diktum zum Arsenal einer materialistischen Moralkritik, die den Menschen als „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“⁴ begreift. Auch vor diesem Hintergrund wird die Ethik mit dem Vorwurf konfrontiert, gegenüber den wirklichen sozialen Lebensprozessen *sekundär* zu sein. An das

² F. NIETZSCHE, Die Geburt der Tragödie, in: ders., Werke in drei Bänden, K. Schlechta (Hg.), Bd. 1, Darmstadt 1997, 15.

³ N. LUHMANN, Wirtschaftsethik – als Ethik?, in: Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, J. Wieland (Hg.), Frankfurt a. M. 1993, 134.

⁴ K. MARX, Thesen über Feuerbach, in: K. Marx / F. Engels, Werke, Bd. 3, Berlin 1983, 6.

Entscheidende, nämlich die Veränderung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse, reiche sie nicht heran. Auf sie sei daher auch bei revolutionären Veränderungen nicht zu rechnen. Der eingängige Satz selbst stammt aus Bertolt Brechts „Dreigroschenoper“ und wird hier im Song der *Spelunken-Jenny* intoniert: „Ihr, die auf unsrer Scham und eurer Lust besteht / Das eine wisset ein für allemal: Wie ihr es immer schiebt und wie ihr's immer dreht / Erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral. / Erst muß es möglich sein auch armen Leuten / Vom großen Brotlaib sich ihr Teil zu schneiden.“⁵

Ethik ist keineswegs selbstverständlich. Im Song der *Spelunken-Jenny* nicht weniger als in den anderen angedeuteten Gestalten der Moralkritik werden Moral und Ethik vielmehr als bloß oberflächlich, einflusslos und tendenziell entbehrlich abgetan.

Die „Deutung des wirklichen Menschseins“ (Kühn) und die Reflexion der Frage, welche Bedeutung der Ethik dabei zukommt, wird Aug' in Aug' mit solchen Infragestellungen erfolgen müssen. Den Song der *Spelunken-Jenny* im Ohr, möchte ich mich im Folgenden mit der von ihr intonierten Moralkritik auseinandersetzen. Ausgehend von anthropologischen Überlegungen (2) möchte ich die These der Unausweichlichkeit ethischen Nachdenkens entwickeln (3). Anschließend werde ich Schritte zu einer ethischen Urteilsbildung diskutieren (4) und auf das Liebesgebot als theologische Grundnorm eingehen (5). Die Theologie bringt aber nicht nur Kriterien in das ethische Entscheiden ein sondern reflektiert darüber hinaus die Möglichkeit ethischen Handelns überhaupt (6). Abschließend wird der Blick sozialetisch geweitet und eine Antiphon zum Song der *Spelunken-Jenny* angestimmt (7).

2. DIE ERSTEN FREIGELASSENEN DER SCHÖPFUNG ODER: VON DER WELTOFFENHEIT DES MENSCHEN

Menschen haben sich schon immer für das Rätsel interessiert, das sie selbst sind. „Wer sind wir?“⁶ lautet nicht nur die erste Frage in Ernst Blochs „Das Prinzip Hoffnung“. „Was ist der Mensch?“⁷ fragt ebenfalls Immanuel Kant.

⁵ B. BRECHT, *Dreigroschenoper*, in: ders.: *Stücke*, Bd. 3, Berlin 1958, 100.

⁶ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Kap. 1-32, Werkausgabe, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1985, 1.

⁷ I. KANT, *Logik. Physische Geographie. Pädagogik*, in: *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe, Bd. 9, Berlin 1968, 25.

Die gleiche Neugier trieb aber auch schon die Menschen im alten Israel um, wenn sie im Angesicht Gottes fragten „Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst?“ (Ps 8,5). Seit die philosophische Anthropologie ihre Augen aufschlug, sind dieser Frage zahllose Antworten erteilt worden. Eine besonders markante Beschreibung hat Johann Gottfried Herder gegeben. „Das Tier“, sagt er, „ist nur ein gebückter Sklave“. Seine „Seele muß notdürftigen Trieben dienen. ... Der Mensch [dagegen] ist der erste Freigelassene der Schöpfung; er stehet aufrecht. Die Waage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt in ihm: er kann forschen, er soll wählen.“⁸

Herders Einsicht hat sich bis in die moderne philosophische Anthropologie durchgehalten. Arnold Gehlen, einer ihrer Klassiker, sieht die Sonderstellung des Menschen in seinem Instinktverlust und dessen Pendant, der Weltoffenheit. Während das Tier im Käfig seiner Instinkte lebt, die sein Verhalten durchgängig konditionieren, ist „der Mensch ... weltoffen [und das] heißt: er entbehrt der tierischen Einpassung in ein Ausschnitt-Milieu.“⁹ Der Mensch lebt nicht nur. Er *führt* vielmehr sein Leben, d.h. sein Handeln ist in weiten Teilen nicht durch Instinkte reguliert. Das ist seine Weltoffenheit.

Diese Sonderstellung ist allerdings keineswegs nur seine Stärke. Für Gehlen bringt sie sogar eine Schwäche mit sich. Der Mensch, so seine Diagnose, ist ein *Mängelwesen*. Denn: „Infolge seiner organischen Primitivität und Mittellosigkeit ist der Mensch in jeder wirklich natürlichen und urwüchsigen Natursphäre lebensunfähig. Er hat also den Ausfall der ihm organisch versagten Mittel selbst einzuholen, und dies geschieht, indem er die Welt tätig ins Lebensdienliche umarbeitet.“¹⁰ Er behaut Steine zu Werkzeugen. Er schlägt aus Funken Feuer. Er errichtet ein Obdach. „Der Mensch ist“, so Gehlen, „um existenzfähig zu sein, auf Umschaffung und Bewältigung der Natur hin gebaut“. Die Schwäche seiner Natur muss er durch die Schaffung einer Kultur kompensieren. Fazit: „es gibt keinen „Naturmenschen“ im strengen Sinne: d. h. keine menschliche Gesellschaft ohne Waffen, ohne Feuer, ohne präparierte und künstliche Nahrung, ohne Obdach und ohne Formen der hergestellten Kooperation. Die Kultur ist also die „zweite Natur“ ... *An genau der Stelle*, wo beim Tier die „Umwelt“ steht, steht daher beim Menschen die *Kulturwelt*, d. h. der Ausschnitt der von ihm bewältigten

⁸ J. G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 1, Berlin 1965, 144 (Ergänzung U.L.).

⁹ A. GEHLEN, *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1997, 32 (Ergänzung U.L.).

¹⁰ GEHLEN, 1997, 37.

und zu Lebenshilfen umgeschaffenen Natur.“¹¹ Der Mensch ist also ein Freigelassener der *Natur*. Zugleich ist er aber auch zur *Kultur* verurteilt. Er ist zum Handeln gezwungen, ist auf Gedeih und Verderben darauf angewiesen, sein Leben in die Zukunft hinein zu entwerfen. Er *muß* Werkzeuge bauen, das Feuer bändigen, Tiere zähmen, seine Zelte aufschlagen. Er *muß* handeln, *muß* entscheiden, *muß* bei Strafe seines Untergangs sein Handeln regulieren und reflektieren. Man kann deshalb auch sagen: der Mensch ist zum Handeln ebenso wie zur ethischen Reflexion *bestimmt*.

3. VON DER ROUTINE ZUR ENTSCHEIDUNG ODER: DIE UNAUSSWEICHLICHKEIT DER ETHIK

Arnold Gehlen hat diese nahe liegende Konsequenz allerdings nicht gezogen. Für ihn besteht die Konsequenz der Weltoffenheit nicht in der Unausweichlichkeit von Ethik, sondern in der Notwendigkeit, das menschliche Handeln durch Institutionen zu entlasten. Er argumentiert wie folgt: Die Weltoffenheit überfordert den Menschen durch eine schier unendliche Reizflut, durch eine Fülle von Eindrücken und permanenten Handlungsentscheidungen. Deshalb lautet seine Frage: „Wie bringt es denn der Mensch angesichts seiner Weltoffenheit und der Instinktreduktion ... zu einem voraussehbaren, regelmäßigen, bei gegebenen Bedingungen denn doch mit einiger Sicherheit provozierbaren Verhalten, also zu einem solchen, das man quasi-instinktiv oder quasiautomatisch nennen könnte, das bei ihm *an Stelle* des echt instinktiven steht und das offenbar den stabilen sozialen Zusammenhang erst definiert? So fragen, heißt das Problem der *Institutionen* stellen.“¹² Gehlen verwendet einen weiten Institutionenbegriff, der neben den „Ordnungen des sozialen Zusammenlebens, wie Familie, Sitte, Recht und Staat“¹³ auch alle *Handlungsgewohnheiten* beinhaltet, die durch Traditionen und Konventionen gestützt werden. Erst durch solche „quasiautomatischen Gewohnheiten des Denkens, Fühlens, Wertens und Handelns“ werde unser Handeln stabilisiert wird.

Und in der Tat: würden wir alles aufnehmen, was als Seheindrücke an unser Auge, als Geräusche an unser Ohr oder als Gerüche an unsere Nase

¹¹ GEHLEN, ¹³1997, 38.

¹² GEHLEN, ¹³1997, 79.

¹³ K.-O. APEL, *Geschichtliche Phasen der Herausforderung der praktischen Vernunft und Entwicklungsstufen des moralischen Bewußtseins*, in: Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik, Weinheim u. a. 1980, I, 43.

dringt – wir hätten keinerlei Übersicht und Orientierung. Wir müssten uns noch dazu in jeder Sekunde neu entscheiden, was wir als nächstes tun. Wir würden angesichts dieser Überforderung zusammenbrechen. Der Mensch ist deshalb nicht nur zur Freiheit bestimmt, er ist gleichzeitig auch dazu gezwungen, seine Freiheit für ihn selbst praktikabel zu machen und das heißt: sich zu entlasten.

Solche Entlastungen kommen auf der persönlichen, sozialen, politischen, kulturellen und religiösen Ebene in Gestalt von routinisierten Abläufen in den Blick: Gewohnheiten, Traditionen, Rituale und Institutionen strukturieren unseren Alltag. Gehlen hat mithin einen wichtigen Aspekt kenntlich gemacht, wenn er die Entlastungsfunktion gesellschaftlicher Institutionen betont hat. Gleichwohl hat er deren Bedeutung in der Annahme überschätzt, diese Institutionen verstünden sich gewissermaßen von selbst und seien daher der Begründungspflicht mehr oder weniger enthoben.

In Wirklichkeit verstehen sich Gewohnheiten und Rituale, Traditionen und Institutionen ganz und gar nicht von selbst. Sie sind von Menschen hervorgebracht, dem geschichtlichen Wandel unterworfen, der Infragestellung ausgesetzt und der Veränderung und Reformierung anheim gestellt. Immer wieder stellen sich Situationen ein, in denen das Gewohnte fragwürdig wird. So können *neue Handlungssituationen* auftreten, für die noch keine ausreichenden Erfahrungen und noch keine erprobten Entscheidungsmodelle bereit liegen. Die Fortschritte der biomedizinischen oder auch der technischen Entwicklung führen regelmäßig vor solche neuen Entscheidungsherausforderungen. Darüber hinaus können *Handlungsgewohnheiten unterbrochen* werden, indem beispielsweise das eigene Gewissen oder die Kritik von anderen das übliche Verhalten in Frage stellen. Die Reflexion menschlichen Handelns wird außerdem unausweichlich, wenn sich *unerwartete und ungewollte Folgen* einstellen. Nicht zuletzt aber können Institutionen, Traditionen oder Rituale auch durch einen *Legitimitätsverlust* in Frage gestellt werden. So haben die politischen und gesellschaftlichen Institutionen der DDR – aber auch Polens, der Tschechoslowakei und anderer mittel- und osteuropäischer Länder in den späten achtziger Jahren einen so radikalen Legitimitätsverlust erfahren, dass die Bevölkerung mit einer friedlichen Revolution für einen Systemwechsel gesorgt hat. Abgesehen von solchen eher spektakulären Delegitimierungen gibt es aber auch die eher stille Infragestellung von Institutionen, Traditionen oder Ritualen.

Meine Aufzählung beansprucht keine Vollständigkeit. Sie zeigt aber, dass ein von institutionalisierten Verhaltensentlastungen strukturierter Alltag genügend Anlässe für Überraschungen, Kopfzerbrechen, Entscheidung und Handeln bereithält. Ethische Herausforderungen brechen in unser Leben

ein. Reflexion und bewusstes Entscheiden werden unvermeidlich. An dieser Stelle zeichnet sich bereits eine erste Definition ab. Ethisches Denken bezieht sich auf das menschliche Handeln überhaupt und lässt diese menschliche Praxis reflexiv werden. Ethik ist eine Handlungswissenschaft, eine Handlungstheorie und zwar genau in dem Sinne, dass sie versucht, die Vorzugswürdigkeit einer bestimmten Praxis angesichts verschiedener Handlungsalternativen zu bestimmen und zu begründen. Ethik ist die Reflexion menschlichen Handelns unter dem Gesichtspunkt der Vorzugswürdigkeit von Handlungsmöglichkeiten mit Blick auf die Ziele, Mittel, Kriterien und Folgen des Handelns.

4. WAS SOLL ICH TUN? ODER: SCHRITTE DER ETHISCHEN URTEILSBILDUNG

Die Frage nach Kriterien für ethische Entscheidungsprozesse ist so alt wie das ethische Nachdenken selbst. „Was soll ich tun?“ fragen in jeweils ganz konkreten Situationen sowohl der Diener des Propheten Elisa (2Kön 6,15) wie König David (2Sam 21,3) oder sein Sohn Absalom (2Sam 16,20). Aristoteles hat die Frage ebenfalls aufgeworfen und zu ihrer Beantwortung ein Schema entwickelt, das sich bei der ethischen Entscheidungsfindung am Modell logischer Schlussverfahren orientiert. „Die erste Prämisse stellt fest, welches Gut auf dem Spiel steht; die zweite Prämisse identifiziert die Situation, in welcher, unter Voraussetzung der ersten Prämisse, Handeln gefordert ist. Die Folgerung schließt auf die ethisch verpflichtende Handlung selbst.“¹⁴ Beispielhaft führt Aristoteles aus: „es muß z.B., wenn man alles Süße kosten muß und dieses bestimmte einzelne Ding süß ist, der Mensch, wenn er ... nicht gehindert ... wird, dieses gleichzeitig auch tun“¹⁵.

Nun kann man leicht gegen Aristoteles einwenden, dass dieses Urteilschema durch seine Anleihen bei der Logik unangemessen starr und mechanistisch wirkt. Die Situationsvielfalt und der Kriterienpluralismus scheinen eher gegen ein Verfahren zu sprechen, das anmutet, als würde das ethische Urteil gewissermaßen in einer Ethikmaschine vorgestanzt. Dennoch hat es immer wieder Versuche gegeben, eine Faustregel zur ethischen Urteilsbildung zu formulieren. Seit den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhun-

¹⁴ W. HUBER, *Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik*, Gütersloh 1996, 153.

¹⁵ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Phil. Schriften in sechs Bänden, Hamburg 1995, 158 (1147a 31-34).

derts haben sich Theologen und Philosophen verstärkt mit solchen Schritten ethischer Urteilsbildung beschäftigt. Heinz Eduard Tödt hat mit seinem „Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsbildung“¹⁶ diese neuere Diskussion um Schritte und Inhalte ethischer Entscheidungen angestoßen. Tödt hat dabei eine Urteilsbildung in sechs Schritten vorgeschlagen:

- (1) Wahrnehmung, Annahme und Bestimmung eines Problems als eines sittlich,
- (2) Situationsanalyse,
- (3) Beurteilung von Verhaltensoptionen,
- (4) Prüfung von Normen, Gütern und Perspektiven,
- (5) Prüfung der sittlich-kommunikativen Verbindlichkeit von Verhaltensoptionen,
- (6) Der Urteilsentscheid.¹⁷

Tödts „Theorie ethischer Urteilsbildung“ hat zu einer bis heute anhaltenden intensiven Debatte und zu zahlreichen Alternativmodellen geführt. So haben beispielsweise Arthur Rich, Eilert Herms und Dietz Lange jeweils eigene Konzepte vorgelegt, die eine Reihe anderer Akzente enthalten.¹⁸ Eine ausführlichere Diskussion mit Tödts Urteilsschema kann an dieser Stelle nicht geführt werden. Lediglich zwei Sachverhalte sollen kurz berührt werden.

Zum einen sollte ein Modell ethischer Urteilsbildung nach meiner Auffassung so nahe wie möglich an die realen Prozesse der Entscheidungsfindung anknüpfen, diese auf eine reflexive Ebene heben und differenzieren. Je komplizierter eine Entscheidungstheorie ist, desto schwieriger lässt sie sich vermutlich auch handhaben. Deshalb ist eine einfache Grundstruktur an dieser Stelle von Vorteil. Tödts Urteilsstheorie scheint mir dagegen an manchen Stellen unnötig kompliziert zu sein. So gehören m. E. „Problemwahrnehmung“ und „Situationsanalyse“ so eng zusammen, dass sie gut in einem Urteilsschritt zusammengefasst werden können. Ähnliches gilt für die Normen- und die anschließende Verbindlichkeitsprüfung. Fasst man diese Reflexionsschritte jeweils zusammen und reduziert ihre Gesamtzahl auf vier, so dürfte die ethische Urteilsbildung insgesamt näher an vertraute und lebens-

¹⁶ H. E. TÖDT, Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung, ursprünglich veröffentlicht in: ZEE, 21. Jg. (1977), 81-93; in überarbeiteter Form wieder veröffentlicht in: ders.: Perspektiven theologischer Ethik, München 1988, 21-48.

¹⁷ Vgl. TÖDT, 1988, 30-42.

¹⁸ Vgl. A. RICH, Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1984, 224-228; E. HERMS, Grundlinien einer ethischen Theorie der Bildung von ethischen Vorzuglichkeitsurteilen, in: ders.: Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, 44-55; D. LANGE, Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, 519-521.

weltlich verankerte Reflexionsprozesse heranrücken. Zum anderen scheint mir Tödts Modell in einer Hinsicht wiederum zu einfach zu sein. Es konzentriert sich nämlich vor allem auf die *ethische* Dimension von Entscheidungsprozessen. Dadurch klammert es aber relevante Dimensionen aus, die für die Reflexion und Entscheidung von Handlungsalternativen relevant sind. Das betrifft beispielsweise die zahlreichen *strukturellen* Gesichtspunkte, die in Entscheidungssituationen zu berücksichtigen sind. Darüber hinaus aber auch die *Subjekte* des Handelns. Die Folge einer allein auf die ethischen Gesichtspunkte fokussierten Entscheidungstheorie besteht deshalb darin, dass man für die von ihr vernachlässigten Aspekte eigene Reflexionsschritte entwickeln müsste. Die verschiedenen Aspekte des Entscheidungsprozesses würden auf diese Weise aber auseinander fallen. Im Interesse an der Einheitlichkeit des Prozesses, der das Nachdenken angesichts einer unklaren Handlungssituation zu einer begründeten Entscheidung herausfordert, bietet es sich deshalb an, die ethischen, strukturellen und subjektiven Gesichtspunkte in ein gemeinsames Urteilsmodell zu integrieren.

Nach meinem Dafürhalten kommt es für Entscheidungsfindungsprozesse deshalb darauf an, in die *Schrittfolge* der Urteilsbildung (4.1) auch die strukturellen, subjektiven und ethischen *Handlungsaspekte* (4.2) einzubeziehen. Für die im engeren Sinn ethische Reflexion wird es sich darüber hinaus nahe legen, die unterschiedlichen *Handlungsdimensionen* vor Augen zu haben (4.3).

4.1. SCHRITTE DER URTEILSBILDUNG

Jedes Urteil ist gut beraten, die Lösung nicht vor der Problembestimmung im Munde zu führen. Ethisches Überlegen und Urteilen braucht Zeit, braucht eine reflektierende Distanz, um unterschiedliche Möglichkeiten des Handelns durchzuspielen und sich dann für die vorzugswürdige zu entscheiden. Der Prozess der Entscheidungsfindung braucht deshalb *Raum* in mehrfachem Sinn: einen angemessenen *Zeitraum*, *Beteiligungsraum* für die an der Entscheidungsfindung Beteiligten und einen *Argumentationsraum*, der es erlaubt, die unterschiedlichen Argumente vorzutragen und zu gewichten. Eine Orientierung an vier Hauptschritten scheint mir dabei sinnvoll zu sein:

1. Situationsanalyse. In einem ersten Schritt geht es darum, die vorliegende, das Handeln und Entscheiden bestimmende Situation zu analysieren. Typische Fragen für diesen Urteilsschritt sind: *Wodurch ist die Situation charakterisiert? Wie ist sie entstanden? Wer ist von ihr betroffen? Welche Konflikte bestehen? Welche ethischen Kriterien, welche Werte und Nor-*

men werden dabei berührt? Wie wird die Situation von den Beteiligten interpretiert? Wer ist in seiner Verantwortung herausgefordert? Das Ziel dieses ersten Reflexionsschrittes besteht in der angemessenen Klärung der Handlungssituation.

2. Entwicklung von Handlungsalternativen. Im zweiten Urteilsschritt geht es darum, danach zu fragen, was man prinzipiell tun kann, welche Handlungsoptionen grundsätzlich offen stehen. Die Leitfrage lautet deshalb: *Welche verschiedenen Handlungsmöglichkeiten bestehen in der Situation?* Für diesen zweiten Reflexionsschritt ist es von großer Wichtigkeit, die Erwägung von alternativen Optionen nicht vorschnell mit der Frage ihrer Umsetzbarkeit zu verbinden. Ansonsten besteht die Gefahr, dass neue oder bislang unbeachtet gebliebene Alternativen schnell, zu schnell verworfen werden, bevor eine differenzierte Erwägung ihrer Umsetzbarkeit hat erfolgen können. Diese differenzierte Abwägung sollte vielmehr erst in einem dritten Schritt erfolgen, nachdem die prinzipiell denkbaren Handlungsalternativen entwickelt worden sind.
3. Verbindlichkeitsprüfung. Die verschiedenen Handlungsmöglichkeiten sind, wie eben schon angeklungen ist, keineswegs alle gleich praktikabel. Sie machen unterschiedliche strukturelle Voraussetzungen und haben verschiedene strukturelle Auswirkungen. Menschen sind von ihnen in je spezifischer Weise betroffen. Ethische Kriterien werden jeweils in besonderer Weise berührt. Deshalb muss es in diesem dritten Reflexionsschritt darum gehen, in einem differenzierten Abwägungsprozess die zuvor erarbeiteten Handlungsalternativen einer Verbindlichkeitsprüfung zu unterziehen. Dabei ist davon auszugehen, dass einerseits mehrere der alternativen Optionen realisierbar wären. Andererseits werfen die verschiedenen Handlungsmöglichkeiten sowohl praktisch als auch ethisch unterschiedliche Fragen, vielleicht sogar Probleme auf. Die Reflexion muss deshalb unter dem Gesichtspunkt der Vorzugswürdigkeit eines bestimmten Handlungsoption erfolgen. Die Leitfrage dieses dritten Reflexionsschrittes lautet deshalb: *Welcher Handlungsoption ist ethisch der Vorzug zu geben?*
4. Entscheidung. Aus den vorherigen Schritten ergibt sich in der Regel ein Urteil darüber, welche Handlungsalternative die vorzugswürdige ist. Allerdings ist es auch vorstellbar, dass der Reflexionsprozess zwar einige der Handlungsoptionen als nicht nachteilig ausscheidet, zugleich aber mehr als eine von ihnen als gleichermaßen vorzugswürdig erkennt. In jedem Fall führt die Abwägung zu einem Ergebnis, das noch nicht mit der Entscheidung in eins fällt. Vielmehr muss

sich die zum Handeln herausgeforderte Person das Ergebnis des Reflexionsprozesses zu eigen machen, d.h. sie muss sich entscheiden. Diese Entscheidung ist ein eigener Akt. Wissen und Wollen müssen sich miteinander verbinden. Nur so kommt es zu einer ethischen Entscheidung, für die die betreffende Person auch bereit ist, verantwortlich ein zu stehen. Diese Entscheidung bleibt immer auch ein Wagnis, das mit dem Risiko des Scheiterns und des Irrtums behaftet ist.

Aus diesen vier Schritten besteht das Nachdenken, das Innehalten, das zu einer begründeten und verantwortlichen Entscheidung führt: *Situationsanalyse, Entwicklung von Handlungsalternativen, Verbindlichkeitsprüfung* und schließlich *Entscheidung*. Sie bedürfen allerdings einer weiteren Differenzierung in Bezug auf die verschiedenen Ebenen des Handelns.

4.2 HANDLUNGSEBENEN

Jede menschliche Handlung schließt unterschiedliche Handlungsebenen ein:

1. Die strukturelle Ebene. Jedes Handeln spielt sich in einer strukturierten objektiven Welt ab. Es unterliegt natürlichen Gesetzen ebenso wie den strukturellen Bedingungen sozialer Systeme und Institutionen. Regelmäßig gibt es Bezüge zu mindestens einigen der gesellschaftlichen Teilsysteme: Recht, Politik, Wirtschaft usw. Das Handeln kann diese systemischen Bedingungen nicht ignorieren: Rechtmäßigkeit, politische Durchsetzbarkeit, Wirtschaftlichkeit, das Vorhandensein ausreichender Ressourcen, technische Realisierbarkeit usw. Das bedeutet: sowohl bei der Situationsanalyse, wie auch bei dem Entwurf von Handlungsalternativen und der Verbindlichkeitsprüfung muss gefragt werden: *Welche strukturellen Faktoren sind zu berücksichtigen? Welche strukturellen Bedingungen haben zur gegebenen Situation geführt? Auf welche strukturellen Gegebenheiten muss die Handlungsalternative abgestimmt sein?*
2. Die subjektive Ebene. Alles Handeln ist das Handeln von Subjekten, von Menschen mit einer bestimmten Biographie, bestimmten psychischen, körperlichen, intellektuellen und praktischen Fähigkeiten, bestimmten Bewältigungsstrategien usw. Auch dies gilt es bei einer ethischen Urteilsbildung zu berücksichtigen. So ist es für die Situationsanalyse relevant zu wissen, *welche subjektiven Faktoren am Zustandekommen der Situation beteiligt sind und in welcher Weise Subjekte von der gegebenen Situation betroffen sind*. Bei der Entwicklung von Handlungsalternativen ist es sinnvoll, jeweils mit in den Blick zu

nehmen, in welcher Weise von ihnen die Subjekte betroffen sind. Auf der Ebene der Verbindlichkeitsprüfung geht es schließlich um ein differenziertes Abwägen von Fragen wie: *Welche physischen, psychischen usw. Anforderungen werden an die beteiligten Subjekte gestellt? Welche subjektiven Ressourcen werden gebraucht? Welche Handlungsmöglichkeit ist beteiligten Personen zumutbar? Besteht Unterstützungs- bzw. Assistenzbedarf? Etc.*

3. Die ethische Ebene. Jedes Handeln orientiert sich direkt oder indirekt an Normen oder Gütern. Auf der ethischen Ebene gilt es, diese Kriterien herauszuarbeiten, kritisch zu prüfen und einer Entscheidung zuzuführen. Bei der Situationsanalyse muss beispielsweise geklärt werden, *welche ethischen Kriterien berührt werden und welche von ihnen strittig sind.* Beim Entwurf von Handlungsalternativen geht es die Frage, *welche ethischen Kriterien durch die jeweilige Handlungsvariante tangiert werden?* Innerhalb der Verbindlichkeitsprüfung müssen die zuvor bewusst gewordenen ethischen Herausforderungen unter der Fragestellung reflektiert werden: *Welche Normen wiegen schwerer? Welchen Gütern ist der Vorrang zu geben? Was ist das kleinste Übel?* usw.¹⁹

¹⁹ Meine Unterscheidung der drei Ebenen, die von einer Handlung berührt werden, hat eine gewisse Analogie zu den drei Weltbezügen, die nach Jürgen Habermas in jeder Kommunikation impliziert sind. Habermas hat dabei die sog. „Drei-Welten-Theorie“ Karl Raimund Poppers aufgenommen und kommunikationstheoretisch transformiert (vgl. J. HABERMAS, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1988, 115-141). Als die drei Aktor-Weltbeziehungen unterscheidet Habermas jeweils die Beziehung „zwischen der Äußerung und der objektiven Welt (als der Gesamtheit aller Entitäten, über die wahre Aussagen möglich sind); der sozialen Welt (als der Gesamtheit aller legitim geregelten interpersonalen Beziehungen); und der subjektiven Welt (als der Gesamtheit der privilegiert zugänglichen Erlebnissen des Sprechers)“ (a. a. O., 149). Entsprechend ordnet Habermas diesen Weltbeziehungen die Geltungsansprüche der Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit zu. In meinem Modell entsprechen den drei Weltbezügen die strukturelle, die ethische und die subjektive Ebene. Indem ich aber von Ebenen und nicht von „Welten“ spreche, möchte ich den Eindruck vermeiden, als ob die drei genannten Beziehungen die Welt bzw. Wirklichkeit erschöpfend konstituierten. Vielmehr handelt es sich m. E. lediglich um die Ebenen der menschlichen Selbst- und Umweltbeziehung, wobei letztere noch einmal im Sinne einer sozialen und einer natürlichen bzw. objektiv-strukturellen Umwelt differenziert wird. Die Gottesbeziehung des Menschen, die schöpferisch und erhaltend, versöhnend und erneuernd, verwandelnd und vollendend sowohl in der Selbstbeziehung als auch in der sozialen Umweltbeziehung Wirklichkeit wird, ist in diesem Handlungsmodell im Moment (der Einfachheit wegen) noch gar nicht eingezeichnet. Deshalb scheint es mir angemessener zu sein, von drei Handlungsebenen und nicht gleich von Welten zu sprechen.



Schema zur Schrittfolge ethischer Urteilsbildung

Regel treten die maßgeblichen Knackpunkte schon dann vor Augen, wenn sich die Reflektierenden der verschiedenen Handlungsdimensionen bewusst sind.

Jede Handlung hat zunächst eine *handelnde Person* und ein *Gegenüber*, auf

Mit meinen bisherigen Überlegungen habe ich Urteilsschritte und Handlungsebenen näher betrachtet. Besonders was die ethische Ebene anlangt, halte ich es aber für erforderlich, die Differenzierung noch einen Schritt weiter zu führen. Denn: jede Handlung spielt sich nicht nur auf unterschiedlichen Ebenen ab. Sie besteht auch *in sich selbst* aus einer Reihe unterschiedlicher Dimensionen, die für eine ethische Beurteilung je für sich betrachte werden müssen. Deshalb sollten die verschiedenen Dimensionen einer Handlung mit in den Blick genommen werden.

4.3 HANDLUNGSDIMENSIONEN

Die ethischen Kriterien, die innerhalb der einzelnen Urteilsschritte zu reflektieren sind, können in dem Moment differenzierter wahrgenommen und beurteilt werden, wenn sie in Bezug auf verschiedene Dimensionen einer Handlung in den Blick genommen werden. Dadurch wird deutlich, dass jeweils nicht nur ein einziges ethisches Kriterium zu berücksichtigen ist, sondern Kriterien bezüglich dieser unterschiedlichen Dimensionen Berücksichtigung verdienen. Um den Eindruck einer nicht mehr überschaubaren Komplexität zu vermeiden: selbstverständlich haben nicht durchgängig alle Kriterien Gewicht. In der

das sich die Handlung bezieht. Dabei muss es sich allerdings nicht zwingend um eine Person handeln. Handlungen können sich ebenso auf andere Lebewesen, auf die unbelebte Natur, auf Gegenstände, auf Strukturen, Institutionen usw. beziehen. In diesem Fall bietet sich der Begriff des *Handlungsgegenstandes* an. Ethische Kriterien, die in Bezug auf die handelnde Person und das Handlungsgegenüber berücksichtigt werden müssen, sind vor allem die Rechte und die Würde der betreffenden Personen. Bezüglich der Handlung selbst sind insbesondere das *Handlungsziel* und die dafür gewählten *Mittel* zu berücksichtigen. Als weitere Dimension kommen die *Handlungsfolgen* in Betracht. Hier sind nicht zuletzt die gewollten und die ungewollten Folgen und Nebenfolgen zu reflektieren. Dazu kommt, dass nicht nur die Handlung bezüglich des von ihr angestrebten Zieles folgeträftig ist. Auch die Wahl der dafür eingesetzten Mittel bringt Folgen mit sich, die es zu bedenken gilt. Schließlich darf auch das *Handlungsumfeld* nicht vergessen werden. Jede Handlung verläuft in bestimmten Kontexten, in einer spezifischen Umwelt. Diese Umwelt besteht zunächst aus anderen handelnden Personen, die mit ihren Aktionen den Handlungsablauf möglicherweise oder tatsächlich beeinflussen. Sie besteht aber auch aus sozialen, gesellschaftlichen oder politischen Kontextfaktoren.

Der Prozess einer Urteilsbildung hat offenbar eine eigene Logik. Die dabei zu vollziehenden Schritte, einzubeziehenden Ebenen sowie Dimensionen sind allerdings kein mechanischer Prozess. Das Bewusstsein für die Grundstruktur dieses Reflexionsprozesses wird statt dessen Gewähr dafür geben, dass die relevanten Dimensionen und Ebenen auch vor Augen treten und in der Reflexion berücksichtigt werden. Dennoch bleibt die Entscheidung ein Wagnis. Sie ist deshalb nicht nur verantwortlich zu treffen, sondern auch anschließend zu verantworten.

5. DIE CHARTA DES CHRISTLICHEN ETHOS ODER: WAS „DRAN“ IST, SAGT DIE LIEBE

„Erst kommt das Fressen, dann die Moral“. Das moralkritische Leitbild der Spelunken-Jenny ist selbst moralisch inspiriert. Es setzt eine ganz konkrete Moral, nämlich eine materialistische Ethik der Bedürfnisse voraus. Die Befriedigung des Hungers, so heißt sein kategorischer Imperativ, geht jeder weiteren moralischen Kasuistik voraus. Die Unausweichlichkeit von Ethik zeigt sich mithin auch darin, dass selbst das Dekret ihrer Entbehrlichkeit von ethischen Grundannahmen zehrt. Menschliches Handeln ist offenbar durchgängig ethisch grundiert. Jede Person entwickelt ihr ethisches Urteil

aber im Lichte persönlicher Lebensüberzeugungen. Die ethischen Kriterien, an denen Menschen ihr Handeln orientieren, sind deshalb disparat. So verschieden gar, dass die Stillung des Hungers gegen die Moral ausgespielt werden kann.

Die Ethik hat im Laufe der Zeit verschiedene Kriterien entwickelt, um über das Patt hinauszugelangen, das dann entsteht, wenn sich alle auf ihre jeweils eigene Weltanschauung und ihren persönlichen Glauben zurückziehen. Ein prominentes Kriterium ist der Verallgemeinerungsgrundsatz. Er findet sich bereits in der Bergpredigt: „Alles nun, was ihr wollte, daß euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch!“ (Mt 7,12). In den allgemeinen Sprachgebrauch ist die sog. „Goldene Regel“ in der Formulierung eingegangen: „Was du nicht willst, das man dir tu, das füg’ auch keinem andern zu“. Seine klassische Gestalt hat der Verallgemeinerungsgrundsatz dann in der Moralphilosophie Immanuel Kants als der „kategorische Imperativ“ gefunden: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“²⁰ Der Grundsatz besagt, dass nur dann eine ethische Entscheidung Bestand haben kann, wenn sie nicht nur für mich, sondern auch *für alle anderen* gelten kann. Wenn es vernünftig ist, dass *alle* Menschen nach eben diesem Grundsatz handeln. Zuge-spitzt: ich müsste auch dann zu diesem Kriterium „Ja“ sagen können, wenn sich jemand anderes mir gegenüber nach eben diesem Grundsatz verhielte.

Ungeachtet dieses alternativlosen Bemühens, generalisierbare ethische Kriterien zu entwickeln, darf gleichwohl der Umstand nicht übersehen werden, dass Normen und Werte ihre Überzeugungskraft gleichwohl in jeweils konkreten religiösen oder weltanschaulichen Sinnzusammenhängen gewinnen. Im Lichte individuell erschlossener und intersubjektiv bewährter Gewissheiten über Grund, Ziel und Sinn der Wirklichkeit wird jeweils auch ein Ethos plausibel. Universalistische Konzepte einer Verfahrensethik sind deshalb auf die konkreten ethischen Überzeugungen angewiesen, die Individuen und Gruppen in den Diskurs über das richtige Handeln einbringen. Formale Ethiken setzen das materiale Ethos konkreter Religions- oder Weltanschauungssysteme voraus.

Das gilt auch für die christliche Ethik. Sie reflektiert dasjenige Ethos, das sich Menschen in der Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi als wahr und lebenstragend erschlossen hat. Einige Aspekte dieses Ethos möchte ich im Folgenden skizzenhaft anreißen und damit Inhalte kenntlich machen, die die christliche Theologie in der Schrittfolge ethischer Urteilsbildung zur

²⁰ I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft, Werke, Bd. 6, Darmstadt 1983, 140 (A54).

Geltung bringt. Wer die Frage „Was soll ich tun?“ aufwirft, will es genau wissen, will konkret erfahren, wovon er die Finger lassen soll oder wo es unumgänglich ist, sich die Finger verbrennen. Kluge Katecheten im alten Israel haben diese Frage mit einem eingängigen Merkposten bedacht. An zehn Fingern, meinten sie, kann man sich abzählen, was dran ist. Und sie gaben den Fingern je eine Bedeutung, kurz und konkret: *Du sollst nicht*. Diese Idee ist unter dem Namen der *Zehn Gebote* eine ethische Erfolgsgeschichte ohne gleichen geworden. Vielfach wird in den Geboten sogar der Kern eines allgemeinen humanistischen Ethos gesehen.²¹ Trotzdem ist diese geniale katechetische Erfindung nicht das letzte Wort in der laufenden Sache „Was soll ich tun?“ geblieben. Möglich, dass spätere Praktiker den Nachteil der Zehn-Finger-Methode erkannten: wer sich, was dran ist, erst an den Fingern abzählen muss, hat die Hände nicht frei, um zuzupacken. Auf alle Fälle fragte man bald: gibt es nicht *ein* Gebot, das alle übrigen wie eine Klammer umschließt?

An Jesus von Nazareth ist diese Frage mit den Worten herangetragen worden: „Meister, was ist das höchste Gebot im Gesetz? Jesus aber antwortete ihm: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt“ und „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Mt 22,37–39).

Das Liebesgebot ist so etwas wie die Charta des christlichen Ethos in einem Satz. Seine Pointe besagt: was „dran“ ist, sagt die Liebe. Ich möchte diese Pointe ein wenigen Sätzen entfalten:

1. *Das Liebesgebot als Grundnorm des christlichen Glaubens* ist ein grundlegender Verstehens- und Auslegungsschlüssel für alles menschliche Tun. Einzelne Gebote können miteinander in Konflikt geraten. Das Liebesgebot ist eine Auslegungshilfe: Handle so, dass du darin Gott die Ehre gibst und deinem Nächsten diejenige Liebe erweist, die du dir auch selbst schuldig bist. Das beendet keineswegs den Normenkonflikt, macht ihn aber leichter entscheidbar. Was „dran“ ist, sagt die Liebe.

2. *Das Liebesgebot ist der Stachel im Fleisch jeder Gesetzlichkeit.* Weder Gesetzesrigorismus noch blinder Gesetzesgehorsam geben in der christlichen Ethik den Ton an. Vielmehr steht das Liebesgebot quer zur Tendenz des Gesetzes, sich gegenüber den Menschen zu verselbständigen. Der Evangelist Markus erzählt eine Geschichte von Jesus, der mit seinen Freunden ein Kornfeld durchstreift. Es ist Sabbat. Aber alle fühlen sich vor Hunger leer und elend. Sie beginnen, Ähren abzureißen, die Spelzen zwischen den Fin-

²¹ Vgl. T. MANN, Das Gesetz, in: ders., Sämtliche Erzählungen, Frankfurt a.M. 1963, 694 f.

gern zu zerreiben und sich die Körner in den Mund zu stecken. Ährenraufen am Sabbat. Vom Gesetz untersagt. Einige Pharisäer sind außer sich: Wie könnt ihr ...? Jesus antwortet: „Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Sabbat um des Sabbats willen“ (Mk 2,27). Weitergedacht: Das Gesetz ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Die Pointe des Liebesgebotes: der Sinn des Rechts liegt darin, dass es den Menschen gerecht wird.

3. *Das Liebesgebot gründet in der Liebe Gottes zu uns Menschen und mutet uns zu, diese Liebe weiter fließen zu lassen.* Ihr Motto lautet: „Wie Gott mir, so ich dir“. Aber die Liebe Gottes trifft nach christlichem Verständnis den Menschen, der sich von Gott abgewendet hat, den „*Menschen im Widerspruch*“²², den Sünder. Das heißt aber: auch den Menschen ist es aufgetragen, nicht nur die zu lieben, die ihnen gewogen sind, nicht nur das empfangene Lächeln zu erwidern. *Vielmehr muss sich die Nächstenliebe analog auch im Widerspruch und im Konflikt bewähren.* Deshalb gilt: „die Pointe der Nächstenliebe ist die Feindesliebe.“²³

4. *Das Liebesgebot ist von einer tiefen Ehrfurcht vor Würde des menschlichen Lebens getragen.* Der Nächste, dem die Liebe gilt, ist Geschöpf Gottes, von dem die biblische Tradition als von einem Bild Gottes schwärmt. „Mit Würd' und Hoheit angetan, mit Schönheit, Stärk' und Mut begabt“, heißt es in Haydns „Schöpfung“ vom Ebenbild Gottes.²⁴

Eine der Pointen an der Erzählung von der Erschaffung des Menschen zum Ebenbild Gottes besteht darin, dass der Mensch zwar zur stellvertretenden Haushalterschaft über die Erde – der Text spricht von Herrschaft – berufen ist, dass der Mensch selbst aber jeglicher Herrschaft entzogen ist. Er ist zur Herrschaft über seinesgleichen nicht befugt. Der Mensch als Bild Gottes ist unverfügbar. Keiner innerweltlichen Instanz unbedingt zu Diensten. Immanuel Kant schrieb später treffend: der Mensch ist Zweck an sich selbst, niemals Mittel für anderes.

Das bedeutet: das Liebesgebot achtet im Nächsten den zum Bild Gottes geschaffenen Menschen, sieht seine Schönheit, achtet seine Freiheit, sichert seine Unverletzlichkeit und wahrt seine Unverfügbarkeit. Nächstenliebe geht mit einer Praxis der Menschenwürde und der Menschenrechte einher. Darin liegt ein resolut egalitaristischer Impuls: Bild Gottes, Nächste und Nächster ist jeder Mensch in gleicher Weise, Politiker ebenso wie die Spe-

²² W. HÄRLE / E. HERMS, Rechtfertigung: das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens, Göttingen 1980, 165.

²³ Ebd.

²⁴ J. HAYDN, Die Schöpfung. Die Jahreszeiten, W. Zentner (Hg.), Stuttgart 1995, 19.

lunken-Jenny aus Brechts „Dreigroschenoper“. Deshalb sieht sich die christliche Ethik besonders dort herausgefordert, wo die Würde des Menschen verletzt, wo Menschen instrumentalisiert, wo sie Mittel zum Zweck werden.

Was „dran“ ist, sagt die Liebe. Die Liebe zu Gott, zu denen, deren Nächster ich bin und zu mir selbst. Diese Liebe aber ist etwas anderes als ein Gefühl. Sonst könnte nicht zu ihr aufgefordert werden. Liebe ist vielmehr ein Beziehungsbegriff. Gegenstand des Liebesgebotes ist deshalb die Gestaltung von Beziehungen. Davon soll nunmehr die Rede sein.

6. DIE ERMÖGLICHUNG ETHISCHER PRAXIS ODER: DER GLAUBE ALS DAS „ALLERREDELSTE WERK“

In einer Predigt über den „barmherzigen Samariter“ sagte Luther: „Deshalb liegt alles daran, daß wir lernen, was es heißt: Gott und den Nächsten lieben. Es ist schnell gesagt: Ich habe Gott lieb.“ Am Umgang mit dem Nächsten lasse sich aber „spüren, wer Gott liebt und wer ihn nicht liebt“²⁵. Am Samariter zeige sich wirkliche Gottesliebe. Er „hat Gott lieb, nicht deswegen, weil er Gott etwas gegeben hätte, sondern weil er dem armen verwundeten Menschen hilft, soviel er kann“²⁶. Wer dagegen „an seinem Nächsten vorübergeht, der geht auch an Gott vorüber“²⁷. Luther beendet diese Predigt nicht mit einem moralischen Imperativ sondern einem Gebet: „Der liebe Gott helfe uns dazu, daß wir ihn lieben mögen, durch Jesus Christus, unseren Herrn, Amen.“²⁸

Das Liebesgebot hat es offenbar mehr „in sich“ als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Das betrifft nicht nur das Verhältnis zwischen der Liebe zu Gott und der Nächstenliebe. Es fordert auch die Frage heraus, wie Menschen zu dieser Liebe fähig werden. „Der liebe Gott helfe uns dazu ... Amen“. Indem solche Fragen aufgeworfen werden, lässt sich erkennen, dass das ethische Nachdenken nicht auf Entscheidungsprozesse und Kriterienbildung beschränkt werden darf. Die Theologie öffnet sich vielmehr gerade auch solchen Fragen, die das menschliche Handeln als solches betreffen und als ganzes reflexiv werden lassen. Welche Handlungsmotive verstecken sich hinter den Kriterien und Gründen? Warum partout sollen Menschen über-

²⁵ M. LUTHER, Predigt über Lk 10, 23-37, in: Luther deutsch, K. Aland (Hg.), Bd. 8, Göttingen 1991, 345 f. (WA 37, S. 138, 33 – 139, 3).

²⁶ LUTHER, a. a. O., 347 f. (WA 37, S. 140, 21 f.).

²⁷ LUTHER, a. a. O., 348 (WA 37, S. 140, 32 f.).

²⁸ LUTHER, ebd. (WA 37, S. 140, 36).

haupt *ethisch* handeln? Wie lässt es sich mit dem eigenen Scheitern leben? Mit ungewollten Folgen und offensichtlichen Irrtümern? Luthers Predigtabschluss ist hier ein Beginnen: „Der liebe Gott helfe uns dazu, daß wir ihn lieben mögen, durch Jesus Christus, unseren Herrn, Amen.“

Das Liebesgebot bringt innerhalb der allgemeinen Wertediskussion keinen isolierten materialen Wert sondern ein *Beziehungsgeschehen* zur Geltung. Es geht von eben denselben drei Relationen aus, die für das Menschsein insgesamt konstitutiv sind: „Der Mensch ist nach biblischem Urteil ... ein *Beziehungswesen*, das immer schon auf *anderes Sein bezogen* und nur in solchen Relationen es selbst ist.“²⁹ Als solcher lebt er aus der Beziehung zu Gott und in der Beziehung zu seiner sozialen Umwelt und zu sich selbst. Eben diese Grundrelationen werden im Liebesgebot nicht nur vorausgesetzt sondern vor allem zur Gestaltung bestimmt: „du sollst ... Gott lieben“ und „deinen Nächsten ... wie dich selbst“ Nicht nur die drei anthropologischen Grundrelationen werden damit der ethischen Gestaltung geöffnet – die *Liebe*, der das Gebot gilt, ist selbst eine Beziehungsqualität. „Sie sucht nicht das Ihre“, schreibt Paulus (1 Kor 13,5). Mit ihr verbindet sich nach Hegel, „daß ich mich in einer anderen Person gewinne“. „Liebe heißt überhaupt das Bewußtsein meiner Einheit mit einem anderen“³⁰.

Indem das Liebesgebot die Gestaltung aller drei maßgeblichen menschlichen Beziehungen zum Inhalt hat, werden diese Relationen auch in ihrem spezifischen Charakter geachtet. Das Liebesgebot fordert insofern dazu auf, die tragenden Lebensbeziehungen des Menschen entsprechend ihres jeweiligen Charakters zu gestalten. „Du sollst ... Gott lieben“ und „deinen Nächsten ... wie dich selbst“ ist deshalb nicht dreimal dasselbe sondern eine jeweils die besondere Beziehung achtende Gestaltung: so, dass die Beziehung Gott, dem Anderen und sich selbst gerecht wird. Das Liebesgebot ist daher eine Aufforderung, das *Menschsein in Beziehung* so zu gestalten, dass Menschen in ihren Lebensbeziehungen den Grundrelationen ihrer Personalität entsprechen. Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass das Liebesgebot mehr ist als ein eingängiger Imperativ. Über eine formale ethische Kriterienbildung hinaus ist es vielmehr ganz und gar mit Theologie „getränkt“ Mit der Setzung eines Gesetzes ist es nicht getan. Vielmehr drängen eben die Fragen heran, die eingangs bereits angeklungen sind. Wie also werde ich fähig, mir dieses Gebot geboten sein zu lassen?

²⁹ E. JÜNGEL, Hoffen, Handeln – und Leiden. Zum christlichen Verständnis des Menschen aus theologischer Sicht, in: ders.: Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens, Stuttgart 2002, 16.

³⁰ G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, Frankfurt a. M. 1986, 307.

Luther hat in seinem „Sermon von den guten Werken“ den Glauben als das „erste und höchste, alleredelste gute Werk“³¹ bezeichnet. Er ist deshalb allen Werken vorgeordnet, weil er sich nicht auf sie gründet, sondern auf das Werk Christi. „Darum fängt der Glaube nicht bei den Werken an; sie machen ihn auch nicht, sondern er muß aus Blut, Wunden und Sterben Christiquellen und fließen. Wenn du siehst, daß dir Gott so hold ist, daß er auch seinen Sohn für dich gibt, muß dein Herz dadurch so süß und Gott wieder hold werden, und so muß die Zuversicht aus lauter Gunst und Liebe herwachsen, Gottes gegen dich und deiner gegen Gott.“³² Der Glaube verdankt sich daher einer Beziehung, die ihn von außerhalb seiner selbst konstituiert. Er macht die Person gewiss, dass sie von Gott angenommen ist und sich deshalb selbst annehmen kann. Sich selbst und ihr Handeln. Die Güte Gottes, die im Glauben die Person gut macht, lässt auch ihre Werke gut sein. Glaubende können so in der Zuversicht leben, dass Gott „alles dienet, was im Glauben geschehen, geredet, gedacht werden mag“³³. Und wenn es auch „so gering wäre wie einen Strohhalm aufheben“³⁴. Dieser Glaube, der das Herz ergriffen hat und gewiss macht, ist das höchste und alleredelste Werk, ja die Erfüllung des ersten Gebotes.³⁵ In ihm „müssen alle Werke zusammengefaßt sein“³⁶. Er ist das Werk, „aus welchem alle anderen fließen“³⁷.

Dieser Glaube, so macht Luther deutlich, „bringt alsbald mit sich Liebe, Friede, Freude und Hoffnung“³⁸. Aus dem Beziehungsgeschehen des Glaubens erwächst also das der Liebe. Dieses vor allem anderen. „Ja, wenn wirs recht ansehen, so ist die Liebe das erste oder wenigstens zugleich mit dem Glauben.“³⁹ Denn die Gewissheit, dass Gott „mir günstig und hold“ ist, führt dazu, dass „ich ihm wieder hold und bewegt werde, ihm von Herzen zu trauen und alles Guten von ihm zu versehen“⁴⁰.

Die Liebe, das macht Luther deutlich, erwächst aus dem Glauben. Sie

³¹ M. Luther, Von den guten Werken, in: Luther deutsch Bd. 8, 95 (WA 6, S. 204, 25).

³² LUTHER, a. a. O., 111 f. (WA 6, S. 216, 29-34).

³³ LUTHER, a. a. O., 96 (WA 6, S. 205, 21 f.)

³⁴ LUTHER, a. a. O., 97 (WA 6, S. 206, 10 f.)

³⁵ Vgl. LUTHER, a. a. O., 102: „Und dieser Glaube ... ist die wahrhaftige Erfüllung dieses ersten Gebotes“ (WA 6, S. 209, 33 f.); vgl. auch: ders., Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Luther deutsch, Bd. 2, 258 f. (WA 7, S. 26, 13-31).

³⁶ LUTHER, a. a. O., 95 (WA 6, 204, 31).

³⁷ LUTHER, a. a. O., 102 (WA 6, 210, 1).

³⁸ LUTHER, a. a. O., 98 (WA 6, 206, 28 f.)

³⁹ LUTHER, a. a. O., 102 (WA 6, 210, 6 f.).

⁴⁰ LUTHER, a. a. O., 102 f. (WA 6, 210, 8 f.).

äußert sich Gott gegenüber im Loben, Danken und Bitten.⁴¹ Dem Nächsten gegenüber in einem Handeln, das ihm seine Not wendet und ihm „ihm ... nützlich und selig“⁴² ist. Die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist nach Luther sowohl zu unterscheiden als auch aufeinander zu beziehen. Einerseits gilt: „Werke gehören dem Nächsten, der Glaube Gott“⁴³. Die Differenzierung ist unverzichtbar, um das Werk Gottes, den Glauben als edelstes Werk und die Werke der Nächstenliebe in ihrem jeweiligen Wirken angemessen erfassen zu können. Andererseits aber dürfen beide Gestalten der Liebe aber nicht auseinander gerissen werden. Luther macht nicht nur deutlich, dass „der Liebe Gebot zum Nächsten gleich sei dem ersten Gebot, der Liebe zu Gott“⁴⁴. Er macht auch geltend, dass Menschen in ihrem Handeln gegenüber dem Nächsten zugleich Gott gegenüber handeln. „Denn wer an seinem Nächsten vorübergeht, der geht auch an Gott vorüber. Und „wer Gott nicht liebt“, der ist es auch, der „seinem Nächsten in seiner Not nicht ... beisteht“⁴⁵.

„Der liebe Gott helfe uns dazu, daß wir ihn lieben mögen, durch Jesus Christus, unseren Herrn, Amen.“ Luthers Gebet, das unmittelbar auf die Verknüpfung der Gottes- mit der Nächstenliebe folgt, ist die angemessene theologische Antwort auf die Frage, wie Menschen dazu fähig und motiviert werden, moralisch zu entscheiden und zu handeln: Gottes Werk befreit Menschen zu sich selbst und damit zu einer Praxis der Freiheit. Zugleich wird damit die Zuversicht gestärkt, am eigenen Scheitern nicht scheitern zu müssen. Der Glaube, sagt Luther, ist auch deshalb „das höchste Werk, das er auch bleibt und die täglichen Sünden tilgt, dadurch, daß er nicht zweifelt, Gott sei dir so geneigt, daß er solchem täglichen Fall und der Gebrechlichkeit durch die Finger sieht.“⁴⁶

„Du sollst ... Gott lieben“ und „deinen Nächsten ... wie dich selbst“. Die einfach klingende ethische Grundnorm führt bei näherem Hinsehen in zentrale theologische Fragen hinein. Mit ihr werden Menschen zur Gestaltung von Beziehungen bestimmt, die der Bestimmung des Menschen entsprechen. Die Möglichkeit zu einer solchen Praxis gründet theologisch im Evangelium, das Menschen beziehungsfähig macht und sie zugleich vom

⁴¹ Vgl. dazu P. ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, 119-121.

⁴² M. LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in: Luther deutsch, Bd. 2, 270 (WA 7, S. 36, 1).

⁴³ M. LUTHER, Tischreden, in: Luther deutsch, Bd. 9, 115.

⁴⁴ M. LUTHER, Ob man vor dem Sterben fliehen möge, in: Luther deutsch, Bd. 6, 240 (WA 23, S. 362, 15 f.).

⁴⁵ M. LUTHER, Predigt über Lk 10, 23-37, a. a. O., 348 (vgl. WA 37, S. 140, 24).

⁴⁶ M. LUTHER, Von den guten Werken, a. a. O., 110 (WA 6, 215, 19 f.).

Druck eines Beziehungsperfektionismus entlastet. Indem die Theologie an dieser Stelle grundsätzlich wird, geht es ihr um das, was die ethischen Grundsätze erst ermöglicht. Über die ethischen Kriterien und Entscheidungsprozesse hinaus erörtert sie deshalb die Frage nach der Möglichkeit des Ethischen. Als „Kinder der Befreiung“, so macht sie deutlich, sind Menschen „Kinder der Freiheit“ (Beck).

7. ANTIPHON ZUM SONG DER SPELUNKEN-JENNY ODER: OHNE MORAL KEIN FRESSEN

In meinem Ohren klingt noch immer der Song der Spelunken-Jenny nach: „Erst das Fressen, dann die Moral“. Ihr Einwand soll nicht ungehört verhallen.

Mit meinen Überlegungen zur Unausweichlichkeit von Ethik habe ich versucht, die Notwendigkeit zum ethischen Denken aus dem menschlichen Handeln abzuleiten. Theologisch habe ich darüber hinaus die Ermöglichung einer ethischen Praxis aus der Erfahrung der Rechtfertigung herausgearbeitet. In meiner Skizze zur ethischen Urteilsbildung ist schließlich deutlich geworden, dass menschliches Handeln immer auch in *strukturelle* Kontexte eingebunden ist. Auf diese Dimension möchte ich jetzt noch einmal zurückkommen. Die systemisch-strukturelle Ebene mag in manchen Handlungskontexten nicht auf den ersten Blick zutage treten, aber die Bezüge zu ihr fehlen kaum. Auch scheinbar individuelle Problemlagen werden meist von strukturellen Bedingungen mitbestimmt. Die Ethik berücksichtigt diesen Zusammenhang, indem sie der Individualethik eine *Ethik des Sozialen* an die Seite stellt. Während sich jene vorrangig mit der menschlichen Praxis im Bereich personaler bzw. interpersonalen Beziehungen eines Individuums beschäftigt, geht es in dieser um *gesellschaftsstrukturelle* Fragen. Die Reflexion bezieht sich hier auf die Vorzugswürdigkeit bestimmter gesellschaftlicher und institutioneller Strukturen, und zwar mit Blick auf das Sachgemäße und das Menschengerechte dieser Institutionen.⁴⁷

Auch gesellschaftliche Strukturen sind daher nicht der ethischen Reflexion enthoben. Das betrifft ihre Ziele ebenso wie ihre internen Funktionsabläufe oder ihre externen Wirkungen. Indem sie einer gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Legitimität bedürfen, sind sie genau darin auch ethisch legitimierungsbedürftig. Denn das gesellschaftlich Gute, das politisch

⁴⁷ Vgl. zur Unterscheidung zwischen dem Sachgemäßen und dem Menschengerechten: A. RICH, *Wirtschaftsethik*, Bd. 1, Gütersloh 1991, 76-82.

Gewollte und das juristisch Rechte sollten – wenigstens im Idealfall – mit dem ethisch Vorzugswürdigen zusammenfallen. Ist dem nicht so, dann ist Ethik der Stachel im Fleisch der Institutionen, der zu ihrer Gestaltung und Verbesserung aufstachelt.

Meine Antwort auf den Song der Spelunken-Jenny muss deshalb der Eingängigkeit ihres Mottos widersprechen. Wer nichts zu fressen hat, denkt zwar unwillkürlich und zuerst ans Brot. Aber wer nicht nur von dem zufällig hingeworfenen, ertrotzten oder erstrittenen Laib Brot abhängig sein will, tut gut daran, mit anderen gemeinsam darüber nachzudenken, wie Strukturen so verändert werden können, dass sie zu einer dauerhaften Stillung des Hungers führen. Deshalb lautet meine Antiphon zum Song der Spelunken-Jenny: „Ihr, die ihr – mit Recht – auf Eurem Teil vom Brot besteht / dürft eines keinesfalls vergessen / wie ihr es immer schiebt und dreht / Nur mit Moral habt ihr auch dauerhaft zu fressen.“