

Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik

Von Bruno Schüller

Was die Christlichkeit einer christlichen Ethik ausmache, ist eine Frage, mit der die katholische Moraltheologie sich schon ein gutes Jahrzehnt intensiv beschäftigt. Ihr wird eine solche Bedeutung beigemessen, daß sogar die Internationale Theologenkommission sie zum Gegenstand ihrer Sitzung vom Dezember 1974 gewählt hat¹. Der intensiven gemeinsamen Bemühung scheint bislang der erwünschte Erfolg einer zufriedenstellenden Klärung versagt geblieben zu sein. Jedenfalls ist nicht davon die Rede, daß sich irgendwo ein Konsens anbahnt, eher ist das Gegenteil der Fall. Es mehren sich die Variationen in der Stellungnahme zum Thema. G. E. Moore meinte seinerzeit, Schwierigkeiten und gegensätzliche Auffassungen, an denen die Ethik so überreich sei, müßten in der Hauptsache auf eine ganz einfache Ursache zurückgeführt werden: Man gebe sich daran, Fragen zu beantworten, bevor man sich exakt vergewissert habe, *was für eine* Frage man beantworten wolle; oft genug komme es vor, daß man zu einer bestimmten Frage weder mit Ja noch mit Nein Stellung nehmen könne, da es sich gar nicht um eine einzige, sondern um ein ganzes Bündel von Fragen handle².

Einer dissonanten Diskussion eine solche Diagnose zu stellen, war sicher schon zu Moores Zeiten nicht im mindesten originell. Das tut nichts, wenn die Diagnose nur korrekt ist. Das unverkennbare Engagement, mit dem zur Christlichkeit christlicher Ethik so oder so Stellung genommen wird, mag einer sorgfältigen Analyse der Fragen, die man stellt, und der Sprache, in der man seine Fragen formuliert, nicht gerade förderlich sein. Außerdem könnte einem Moraltheologen der Gedanke kommen, er dürfe sich auf Analysen der genannten Art nicht einlassen, da er sonst nicht bei seiner Sache bleibe, sondern in die Logik abirre³. Wie dem auch sei – ob Moores Diagnose in einem bestimmten Fall zutrifft, ob in einer Diskussion klar zu unterscheidende Fragen halb oder ganz ineinandergeschoben werden, so als wären sie eine einzige Frage, das läßt sich nur nachweisen, indem man

¹ J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral (Einsiedeln 1975), hat drei Aufsätze herausgegeben, die mit der Kommissionsarbeit in Zusammenhang stehen: 1. H. Schürmann, Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen; 2. J. Ratzinger, Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral; 3. H. U. von Balthasar, Neun Sätze zur christlichen Ethik. Auf diese Aufsätze wird im folgenden öfter Bezug genommen.

² G. E. Moore, Principia Ethica (Cambridge 1903) Preface.

³ Vgl. H. Rotter, Grundlagen der Moral (Zürich 1975) 8.

die nötigen Unterscheidungen vornimmt und ihre sachliche Tragweite demonstriert. Es sind vor allem zwei Distinktionen, die, wie es scheint, der gegenwärtigen Diskussion über das Proprium christlicher Ethik zugute kommen könnten, und zwar die Distinktionen zwischen: 1. Paränese und normativer Ethik; 2. Genese und Wahrheitswert (Geltung) sittlicher oder sittlich bedeutsamer Einsichten. Es soll nicht behauptet werden, diese beiden Unterscheidungen, wenn konsequent durchgeführt, ließen deutlich erkennen, was genau die Christlichkeit einer christlichen Ethik ausmache. Aber sie dürften doch wenigstens für die Sichtung und Scheidung einiger Fragen von Nutzen sein.

Paränese und normative Ethik

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ruhe die christliche Ethik auf einem nur ihr eigenen Grund auf. Die Abfolge von Evangelium und Gesetz, von göttlichem Indikativ und göttlichem Imperativ scheint das zu beweisen. Ganz deutlich ausgesprochen ist dieses Folgeverhältnis Eph 5, 1 f.: „So ahmet nun Gottes Weise nach als (von ihm) geliebte Kinder und wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch geliebt und sich für uns dahingegeben hat.“ Vom sittlichen Imperativ: „Wandelt in der Liebe“, wird gesagt, er habe seinen Maßstab an der Liebe Gottes und an der Liebe Christi zu uns Menschen. Er ist darum Aufforderung, die Liebe Gottes und die Liebe Christi *nachzuahmen*. Aber zugleich werden die Liebe Gottes und die Liebe Christi als Grund dafür angesehen, daß die Christen in der Liebe wandeln sollen. Die zitierten Verse müssen auch so gelesen werden: „Ahmet Gottes Weise nach, *weil* (von ihm) geliebte Kinder!“, „Wandelt in der Liebe, *weil* auch Christus euch geliebt hat“⁴. Kurzum, die Liebe Gottes und Christi sind sowohl Grund als auch Maßstab für die von Christen geforderte Liebe. Diesen Zusammenhang findet man ebenso klar ausgesprochen in der, wie man sagen könnte, originär christlichen Fassung des Gebots der Nächstenliebe, Joh 13, 34: „Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander lieben sollt, wie ich euch geliebt habe, daß ihr einander lieben sollt.“⁵

Bekanntlich gibt es im NT, vorab im Corpus Paulinum, zahlreiche Belegstellen für diese Art einer Verknüpfung der sittlichen Forderung mit dem Evangelium als dem Wort von Gottes Handeln zum Heil der

⁴ H. Schlier, Der Brief an die Epheser (Düsseldorf 41963) 230 u. 255: „Das kathós schließt . . . beides, Vergleich und Begründung, ein. In der Parallelstelle 5,2 überwiegt sogar der begründende Charakter dieser Konjunktion.“ Siehe auch H. D. Wendland, Ethik des NT (Göttingen 1970) 92 u. 95.

⁵ R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (Göttingen 1964) 403: „Mit diesem kathós . . . ist nicht der Grad und die Intensität des agapân beschrieben (Loisy), auch nicht allein seine Art und Weise als die des Dienens, sondern es ist damit der Grund des agapân bezeichnet.“ Vgl. auch A. Wikenhauser, Das Evangelium nach Johannes (Regensburg 31961) 202.

Menschen⁶. Es sei nur noch an zwei Texte erinnert: Als mit Gott Versöhnte laßt euch mit Gott versöhnen! (2 Kor 5, 19 f.); Als solche, die der Sünde schon gestorben sind, sollt ihr nicht mehr sündigen! (Röm 6, 8–13; vgl. auch 1 Kor 5, 7; Gal 5, 24 f.; ebenso Röm 12, 1 und Eph 4, 1, wo der kerygmatische Teil der Briefe mit ihrem paränetischen Teil verknüpft wird). Häufig wird das Evangelium so zur Sprache gebracht, daß seine Maßgeblichkeit für den Imperativ nur in Erscheinung tritt, insoweit dieser als Sollenssatz wiederholt, was als Evangelium durch einen Ist-Satz ausgesagt wird: Wir sind solche, die schon im Geiste leben; darum sollen wir im Geiste wandeln! (Gal 5, 25). Allerdings, auch im AT wird vom Gesetz gesagt, es habe seinen Grund in den Taten Jahwes für das Heil Israels⁷. Das neutestamentliche Verhältnis von Evangelium und Gesetz ist im AT deutlich wiederzuerkennen in dem von Bund und Tora. Bevor Jahwe in den Zehn Worten seinen sittlichen Willen ausspricht, erinnert er daran, daß er Israel aus der ägyptischen Knechtschaft befreit, somit sich als sein Erlöser erwiesen hat. Die Rückbindung der sittlichen Forderung an Gottes Heilshandeln charakterisiert demnach die biblische Ethik im Ganzen. Aber da das neutestamentliche Evangelium sich zweifellos vom alttestamentlichen unterscheidet, so läßt sich annehmen, daß es auch der sittlichen Forderung ein eigenes Gepräge gibt. Das alles ist oftmals dargelegt worden und hat etwas Einleuchtendes an sich. Trotzdem mag man sich veranlaßt sehen, einmal genauer nachzuprüfen, was im Verhältnis von Evangelium und Gesetz, von Bund und Tora so einleuchtend zur Sprache kommt. Als erster Text für diese Nachprüfung sei Dt 15, 12–15 ausgewählt. Es werden dort Verordnungen gegeben für die Freilassung von Sklaven. Ist ein Sklave Hebräer, so soll er nach sechs Jahren Sklavendienst freigelassen und bei dieser Gelegenheit mit allem Lebensnotwendigen versehen werden. Nachdem das festgelegt ist, heißt es zur Begründung: „Denke daran, daß (auch) du Sklave gewesen bist im Lande Ägypten und daß der Herr, dein Gott, dich befreit hat; darum gebiete ich dir heute dieses!“ Das in diesem Text angegebene Verhältnis von alttestamentlichem Evangelium und Gesetz läßt sich offensichtlich auf den kurzen Satz bringen: Wie du, als du Sklave warst, befreit worden bist, so sollst auch du deine Sklaven freilassen! Man braucht nicht viel Scharfsinn, um darin die Goldene Regel wiederzuerkennen. Als Grundform dieser Regel gelte die Formel: Behandle die andern so, wie du von den andern behandelt werden willst. Es darf dabei unterstellt werden, jeder wolle vom andern *gut* behandelt werden. Man kann nun die

⁶ Das Evangelium, verstanden als Wort Gottes, ist selbstverständlich zuerst performative Rede, d. i. *verbum efficax*.

⁷ G. von Rad, *Theologie des AT*, Bd. 1 (München 51968) 207 f.; N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer* (Frankfurt 1964) 151 ff.

Goldene Regel in zwei andere Formeln transformieren, je nachdem ob man sich auf die gute Behandlung durch andere als etwas schon Geschehenes oder als etwas noch zu Erwartendes bezieht: 1. Du bist von andern gut behandelt worden; behandle auch du die andern gut; 2. Behandle die andern gut, und auch du wirst von andern gut behandelt werden (Variante: damit auch du von andern gut behandelt wirst). Man braucht nur den weiteren Schritt zu tun und auch Gott (Jahwe, Christus) zu den andern zu zählen, und man scheint im Verhältnis von Evangelium und Gesetz (Bund und Tora) die in die Formel 1 transformierte Goldene Regel vor sich zu haben: Gott hat dir Gutes getan; tu auch du den andern Gutes. Damit stellt sich die Vermutung ein, im Verhältnis von Evangelium und Gesetz könne es kaum um normative Ethik gehen. Die Goldene Regel, im Sinne von Mt 7, 12 und Lk 6, 31 ausgelegt, definiert das sittlich Gute. Das sittlich Gute ist aber nur notwendiger, nicht zureichender Bestimmungsgrund für das sittlich Richtige⁸. Aber selbst die Goldene Regel wird durch das Verhältnis von Evangelium und Gesetz nicht eigentlich analysiert und begründet, sondern eher in Erinnerung gerufen und in den Dienst einer eindringlichen Mahnung gestellt. Die Aufforderung: Tu den andern Gutes, wie Gott dir Gutes getan hat!, heißt im Grunde: Handle so, wie es die Goldene Regel gebietet!, was wiederum gleichsinnig ist mit der Mahnung: Handle sittlich gut! Wer sich so an einen andern wendet, übt ohne allen Zweifel Paränese.

Die Dt 15, 12 niedergelegte Rechtsbestimmung, man solle jemanden aus dem eigenen Volk nicht länger als sechs Jahre als Sklaven behalten, kann sicher nicht als sittlich richtige Bestimmung ausgewiesen werden durch einen Hinweis darauf, daß Jahwe einst Israel aus ägyptischer Knechtschaft befreit hat. Die sittliche Richtigkeit dieser Rechtsbestimmung wird offensichtlich vorausgesetzt. Die Erinnerung an Jahwes Befreiungstat soll dazu dienen, den Angesprochenen zur Einhaltung der Rechtsbestimmung zu bewegen: Laß einen Sklaven frei, wenn es deine Rechtspflicht ist, ihn freizulassen⁹. Der paränetische Charakter des Dekalogs ergibt sich ohnehin schon daraus, daß seine Gebote und Verbote durchweg die logische Form sittlicher Selbstverständlichkeiten haben. Die Maßgeblichkeit des Heilshandelns Gottes läßt sich hier rekonstruieren, indem man den Inhalt des Evangeliums sowohl von der ersten wie von der zweiten Tafel des Dekalogs her auslegt: 1. Jahwe hat dich befreit vom Sklavendienst für fremde Götter; darum sollst du keine fremden Götter neben Jahwe haben! 2. Jahwe hat dir Recht verschafft; darum sollst auch du den andern Recht verschaffen. Es dürfte völlig klar sein, daß die inhaltliche

⁸ B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile (Düsseldorf 1973) 56 ff.

⁹ G. von Rad, Das fünfte Buch Mose, ATD 8 (Göttingen 1964) 77 z. St.: der Text „schiebt dem Hörer die Gehorsamsfrage aufs Persönlichste ins Gewissen.“

Aufgliederung des Dekalogs sich nicht aus der Befreiungstat Jahwes (allein) herleiten läßt.

Eph 5, 3 ff. wird der sittliche Imperativ: „wandelt in der Liebe!“ ausführlich expliziert durch analytisch evidente Verbots- und Gebotsreihen: nicht Unzucht, Unkeuschheit, Habsucht, törichtes Geschwätz oder leichtfertiger Scherz, nicht Götzendienst; sondern Danksagung, Güte und Gerechtigkeit. Die Art und Weise, wie hier die Liebe (agape) negativ abgegrenzt wird durch die Aufzählung von Lastern, läßt die starke Vermutung aufkommen, es sei schon zur Selbstverständlichkeit geworden, daß Liebe der Inbegriff der sittlichen Forderung ist, weshalb das Wort „Liebe“ formaliter als sittliches Wertungswort gebraucht wird ganz wie „Güte“ und „Gerechtigkeit“¹⁰. Man vergegenwärtige sich, von was für einer Liebe Gottes und Christi im neutestamentlichen Evangelium die Rede ist. Es ist die Liebe dessen, der die Menschen mit sich versöhnt, sie von ihrer Sünde befreit, gerecht macht und in den Dienst der Gerechtigkeit stellt. Es handelt sich mithin um eine Liebe, die sich auf den Menschen als ein sittliches Wesen bezieht und die darum in sich selbst sittlich charakterisiert ist. Das Evangelium ist eine Aussage über die sittliche Güte Gottes, wie diese sich als solche bekundet an den Menschen, die, gemessen an der sittlichen Forderung, sich als Sünder erweisen. Insofern spricht sich schon das Evangelium selbst in der Sprache der Moral aus.

Evangelium und Gesetz, wenn formuliert, gehen allerdings in unterschiedliche ethische Sätze ein. Das Gesetz artikuliert sich in Sollenssätzen wie: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; es ist sittlich gut und gefordert, daß jeder seinen Nächsten liebt wie sich selbst. Das Evangelium hingegen äußert sich in Sätzen wie: Gott vergibt dir deine Sünden; du bist der Sünde gestorben und in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt. Das sind zwar indikativische Sätze. Sie sagen etwas aus über Gottes faktisches Handeln und über des Menschen faktische Befindlichkeit. Aber zugleich beurteilen sie dieses Handeln und diese Befindlichkeit von einem sittlichen Standpunkt aus. Sie sind ethische Sätze im selben Sinn wie: Peter ist gerecht, weil er Gleiches gleich behandelt. Dabei ist die ethische Regel, gerecht sei, wer Gleiches gleich behandelt, als gültig und anerkannt vorausgesetzt. Die Aussage hat in recto zu ihrem Gegenstand Peters frei eingenommenes Verhältnis zu dieser ethischen Regel: Peter verhält sich faktisch so, wie es die ethische Regel fordert. Das alles besagt: Das Evangelium handelt von sittlicher Güte als einer *Wirklichkeit*. Insofern das Evangelium im Handeln Jesu Christi besteht, bekundet es sittliche Güte,

¹⁰ Das Wort „agape“ steht auch in Tugendkatalogen. Vgl. Gal 5,22; 2 Kor 6,6; 1 Tim 6,11.

die zur Wirklichkeit geworden ist durch vollendeten Gehorsam. Auch insoweit den Christen zugesprochen, meint das Evangelium im Gehorsam verwirklichte sittliche Güte: Die Christen sind der Sünde gestorben, wie es von ihnen gefordert ist, und in den Dienst der Gerechtigkeit gestellt, wie es von ihnen gefordert ist. Als Kunde vom Handeln Jesu Christi und vom Sein der Christen, ist das Evangelium *erfüllte* sittliche Forderung, wohingegen das Gesetz noch *zu erfüllende* sittliche Forderung ist. Das läßt wiederum erkennen, daß es im Verhältnis von Evangelium und Gesetz nicht um normative Ethik, nicht um die inhaltliche Bestimmung und Artikulation der sittlichen Forderung gehen kann.

Angenommen, jemand sei gerecht, er bewaise das durch sein Denken und Handeln; so ist er dadurch für jeden, der sich zur Gerechtigkeit aufgefordert weiß, ein *Vorbild*. Wenn ich anerkenne, daß Peter mich gerecht behandelt hat, so trifft mich eben dadurch die Mahnung: Wie Peter dich behandelt hat, so behandle auch du ihn und die andern. Damit ist man wieder bei der Goldenen Regel. Der Christ anerkennt, daß Gott ihm nichts als (sittliche) Güte und Liebe erwiesen hat. Also findet er sich kraft dieser Anerkennung aufgefordert, Gott als sein Vorbild nachzuahmen und ebenso wie Gott allen Gutes zu erweisen (nach dem Maße des ihm Möglichen). Die Goldene Regel, in die Formel 1 transformiert, macht denjenigen, von dem man Gutes empfangen hat, zum Vorbild für das eigene sittliche Verhalten: Wie Christus uns geliebt hat, so sollen auch wir einander lieben; wie Gott in Christus uns vergeben hat, so sollen auch wir einer dem andern vergeben (Eph 4, 32). Die Maßgeblichkeit des Evangeliums als des Wortes vom Handeln Gottes und vom Handeln Christi zum Heil der Menschen ist die Maßgeblichkeit des Vorbildes. Das Vorbild ist aber von sich aus selbst *norma normata*. Das leuchtet unmittelbar ein, sooft die Vorbildlichkeit des Vorbildes als Erfüllung der sittlichen Forderung in der Form des Gehorsams charakterisiert werden muß. Dann ist eben die sittliche Forderung die *norma normans*, der gegenüber das Vorbild als *norma normata* erscheint. Das gilt auch für die Vorbildlichkeit Jesu Christi, sooft im NT sein Leben und Sterben als Gehorsam, als Erfüllung des Willens des Vaters vorgestellt wird. Es bereitet jedoch einige Schwierigkeiten, von Gottes vorbildlichem Handeln als einer *norma normata* zu denken. Das ist selbstverständlich nur möglich, wenn man vom Standpunkt des Menschen aus die rein noetische Struktur der Einsicht in Gottes Vorbildlichkeit betrachtet. Nur wenn man annimmt, der Mensch erfahre sich bereits aufgefordert, sittlich gut zu sein, kann für ihn Gott, sobald als die absolute Wirklichkeit sittlicher Güte erkannt, als unbedingt nachzuahmendes Vorbild erscheinen. Würde man sich das Handeln Gottes und das Handeln Christi als den Begriff sittlicher Güte konstituierend den-

ken, so befände man sich in einem theonomen und christonomen Moralpositivismus. Man würde dann implizit behaupten, „sittlich gut handeln“ bedeute ebensoviel wie „handeln wie Gott“ und „handeln wie Christus“, wobei weder das Wort „Gott“ noch das Wort „Christus“ „sittliches Gutsein“ als Bedeutungsmerkmal enthalten dürften. Aber wie jeder Moralpositivismus, so destruiert auch ein theonomer und christonomer Moralpositivismus alle echte Moralität. Die Vorbildlichkeit Gottes und die Vorbildlichkeit Christi sind nicht Maßstab für die *Bedeutung* „sittlichen Gutseins“, sondern für die *Verwirklichung* sittlicher Güte. Auf sie wird darum hingewiesen, wo es um die Erfüllung der sittlichen Forderung geht, also im Kontext einer Paränese.

Wollte man vom Handeln Gottes zum Heil der Menschen logisch ursprünglich auf das sittlich gesollte Handeln der Menschen füreinander schließen, so sähe man sich sofort mit der Schwierigkeit konfrontiert, zu bestimmen, in welcher Hinsicht des Menschen Handeln dem Handeln Gottes, wenschon ähnlich, so doch auch zutiefst unähnlich sein müsse. Nur Gott kann sittliche Schuld vergeben. Was heißt es dann, daß die Menschen einander vergeben sollen? Gott wirkt das Heil der Menschen. Die Menschen können demgegenüber meist nur einer für des andern Wohl wirksam tätig werden. Wie läßt sich vom Heil des Menschen aus ermitteln, worin das Wohl des Menschen besteht? Gott ist der Allmächtige. Der Mensch ist ein endliches Wesen, dem von vornherein enge Grenzen gesetzt sind, wenn es gilt, die Gesinnung der Liebe in Taten der Liebe zu übersetzen. Schließlich dürfte bei dieser Bestimmung von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit nicht vergessen werden, daß wir Menschen keine andere Möglichkeit haben, von Gottes Handeln zu denken und zu sprechen, als die, ursprünglich aus unserer Menschenwelt gewonnene Begriffe und Vorstellungen in Analogie und Gleichnis auf dieses göttliche Handeln anzuwenden.

Die biblische Rede von der Nachahmung Gottes kennt keine dieser Schwierigkeiten, weil sie zu einer Paränese gehört. Das *tertium comparationis* wird durch einen Ausdruck wiedergegeben, der den Inbegriff sittlicher Güte meint. Nicht anders verhält es sich mit der Vorbildlichkeit Christi. „Jesu Verhalten“ ist „Beispiel und Maßgestalt dienender und sich hingebender Liebe“¹¹. Was wäre das für eine Liebe, die nicht dienen und sich nicht hingeben wollte? Sie könnte jedenfalls nicht als Summe der sittlichen Forderung begriffen werden. Durch das Wort „dienen“ läßt sich „Liebe“ gerade als sittliche charakterisieren. Und wenn die sittliche Forderung sich durch ihre Unbedingtheit auszeichnen sollte, wie anders könnte man sie dann anneh-

¹¹ H. Schürmann, a. a. O. 18.

men als „aus ganzem Herzen und aus ganzer Seele“? Wofern man sittlicher Güte nur ihre Unbedingtheit beläßt, fordert sie in bestimmten Konfliktsituationen auch die Preisgabe des eigenen Lebens. Erst recht ist Feindesliebe Kriterium ihrer Echtheit. „Denn auch die Sünder lieben die, welche sie lieben“ (Lk 6, 32)¹². Was immer man zur Kennzeichnung des Verhaltens Jesu anführen mag, es beweist, daß Jesus die sittliche Forderung als den Willen des Vaters erfüllt hat bis zum Äußersten. Da aber die sittliche Forderung an alle ergeht, so trifft auch alle, die an Jesus Christus glauben, das Gebot: „Wandelt in der Liebe, wie auch Christus euch liebt und sich für uns dahingegeben hat“ (Eph 5, 2). Die Maßgeblichkeit des Handelns Gottes und Christi könnte am ehesten die Vermutung aufkommen lassen, im Verhältnis von Evangelium und Gesetz werde die Antwort gegeben auf die Grundfrage der normativen Ethik. Insofern sie jedoch die Maßgeblichkeit des nachzuahmenden Vorbildes ist, beweist sie, daß bei der Verknüpfung des Gesetzes mit dem Evangelium Paränese geschieht. Allerdings ist damit der tiefste Sinn einer Paränese, die sich auf das Evangelium nicht bloß als Maßstab, sondern vor allem auch als Grund für die Erfüllung der sittlichen Forderung beruft, noch kaum angedeutet. Wenn das Evangelium, den Menschen zugesprochen, schon erfüllte sittliche Forderung ist, wenn Gott die Welt schon mit sich versöhnt hat, wenn also die Menschen schon mit Gott versöhnt *sind*, dann ist nicht recht zu sehen, wozu es noch die Mahnung braucht, die Menschen sollten sich mit Gott versöhnen lassen. Es scheint hier ein Dilemma im ursprünglichen Sinne des Wortes vorzuliegen. Entweder ist der Indikativ des Evangeliums wahr; dann scheint der Imperativ des Gesetzes sinnlos, weil überflüssig. Oder der Imperativ des Gesetzes ist sinnvoll; dann scheint der Indikativ des Evangeliums nicht wahr sein zu können. Das ist das Dilemma, um das es letzten Endes im Streit zwischen Augustinus und Pelagius, zwischen den Reformatoren und der katholischen Theologie sowie innerhalb der katholischen Kirche im sogenannten Gnadenstreit zwischen Dominikanern und Jesuiten ging. Als Auflösung dieses Dilemmas bietet sich an: Eine Paränese, die sich auf das Evangelium als ihren Grund bezieht, gibt zu verstehen, daß die Erfüllung der sittlichen Forderung, wengleich ganz die freie und verantwortliche Tat des von der Forderung betroffenen Menschen, dennoch zuvor und zugleich von Gott in Christus geschenkte Erfüllung ist.

Eine Paränese, die nicht an das Evangelium erinnert, könnte aus einem pelagianischen Mißverständnis der sittlichen Forderung hervor-

¹² Darum kann Feindesliebe, wenn sie einer nur dem Freund geltenden Liebe entgegengesetzt wird, den Inbegriff sittlicher Güte darstellen. Als solche ist sie geeignet, das *tertium comparationis* zu bilden zwischen dem Handeln des himmlischen Vaters und dem Handeln seiner Söhne. Vgl. Mt 5,44 f.; Lk 6,35.

gehen und bei andern ein solches Mißverständnis hervorrufen oder fördern. Sie könnte Aufforderung zur Werkgerechtigkeit sein und dadurch gerade verhindern, was sie ihrem Wortlaut nach bewirken will, nämlich die Erfüllung der sittlichen Forderung. Anders die Paränese unter Berufung auf das Evangelium. Sie gibt der göttlichen Gnade Raum. Sie hat die paradoxe Form von Phil 2, 12 und 13: Mühet euch um euer Heil mit Furcht und Zittern! „Denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt um seines Wohlgefallens willen.“ Hält man sich das vor Augen, so wird möglicherweise noch besser begreiflich, warum Evangelium und Gesetz in der beschriebenen Weise einander entsprechen. Evangelium und sittliche Forderung meinen beide das Heil des Menschen. Das Evangelium, insofern dieses Heil ganz souveräne Gnadentat Gottes ist. Die sittliche Forderung, insofern dieses selbe Heil dem Menschen nur zugesprochen sein kann, indem der Mensch es sich in freiem Gehorsam zusprechen läßt. Die Paränese, die an das Evangelium erinnert, hört deswegen nicht auf, sich in echten Imperativen zu äußern. Sie muß darum in eine zweite Art von Paränese übergehen, in die Paränese, die auf das kommende Gericht hinweist, auf die Vergeltung nach den Werken. Auch sie kann auf die Goldene Regel gebracht werden, und zwar auf die Formel 2 der transformierten Regel: „Richtet nicht, so werdet ihr nicht gerichtet werden, und verurteilt nicht, so werdet ihr nicht verurteilt werden, sprecht frei, so werdet ihr freigesprochen werden! Gebt, so wird euch gegeben werden! . . . Denn mit welchem Maß ihr meßt, mit dem wird euch wieder gemessen werden“ (Lk 6, 37 f.). Das Vaterunser verbindet die Bitte um göttliche Vergebung mit der Versicherung, daß die Bittenden ihrerseits einander Vergebung gewähren. Das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18) gibt an, wie Paränese unter Berufung auf das Evangelium und Paränese unter Hinweis auf das Gericht miteinander zusammenhängen. Nachdem ihm vom König die Schuld von 10 000 Talenten erlassen worden ist, trifft der Knecht einen seiner Mitknechte, der ihm hundert Denare schuldig ist. In dieser Situation ist an den Knecht Paränese in beiden Formen zu richten: Dir ist vergeben worden; vergib auch du deinem Mitknecht; oder es wird dir Vergebung nicht gewährt bleiben! Hier tut sich das weite Problemfeld auf, das die dogmatische Theologie in den Traktaten über die Gnade und die Rechtfertigung behandelt. Darauf braucht im vorliegenden Zusammenhang nicht eingegangen zu werden. Es kommt nur auf die Einsicht an: Wo im AT und NT die sittliche Forderung vorgebracht wird in Verbindung mit dem Evangelium und dem kommenden Gericht, geschieht Paränese, nicht normative Ethik. Wie schon mehrfach erwähnt, äußert Paränese sich in ethischen Sätzen, deren Wahrheit sich von selbst versteht. Es wäre aber verkehrt, daraus zu folgern, Paränese sei eine Sache, die man nicht

ganz ernst zu nehmen brauche. Gewiß, Paränese vermittelt von sich aus keine neuen sittlichen Einsichten. Aber sie bewirkt oder will bewirken, daß der Angesprochene sich von seinen sittlichen Einsichten persönlich betroffen sein läßt, sie erfährt als Aufforderung, umzukehren, Buße zu tun, sein Leben zu ändern, das zu tun, wovon er weiß, daß er es tun soll. Paränese ist nicht primär nach ihrem Wahrheitswert, sondern nach ihrem Wirkungswert zu beurteilen, ob sie wirkungsvoll oder wirkungslos ist, ob sie gelingt oder mißlingt. Man würde sich von ihr nur eine sehr unzureichende Vorstellung machen, wenn man sie bloß in Tugend- und Lasterkatalogen, in Gebots- und Verbotsreihen wie dem Dekalog und den Haustafeln wiedererkennen wollte. Paränese geschieht auch in Fabeln, Parabeln, Gleichnissen und Erzählungen¹³. Am wirksamsten scheint sie zu sein, wenn sie in der Form des „reinen guten Beispiels“ auftritt. Davon schreibt M. Scheler: „Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was so ursprünglich und was so unmittelbar und was so notwendig eine Person selbst *gut werden läßt*, wie die einsichtige und adäquate bloße Anschauung einer guten Person in ihrer Güte“¹⁴.)

Unter einer anderen Rücksicht erfährt der Mensch Paränese in ihrer zur Wirkung gekommenen Form an seinem Gewissen, sofern dieses ihn hier und jetzt auffordert, ermahnt, warnt, verurteilt oder freispricht. Alle unter Menschen durch Worte oder wortlos geübte Paränese kann nur gelingen, wenn sie aufgenommen wird vom Gewissen der Angesprochenen und damit zur Paränese von deren eigenem Gewissen wird. Insofern das Gewissen zum Tun des Guten auffordert und das Tun des Bösen verurteilt, vermittelt es Gottes ureigene Paränese. In der reformatorischen Theologie wird diese göttliche Paränese dargestellt in der Lehre von den „usus legis“. Diese Lehre hat von Hause aus nichts mit normativer Ethik zu schaffen. Sie handelt davon, wie Gott seinen sittlichen Willen zur Geltung bringt, dem Sünder gegenüber durch Anklage und Schuldspruch, dem Gerechtfertigten gegenüber durch Paraklese. Die Abfolge von Evangelium und Gesetz kennzeichnet biblische Paränese, Joh 13, 34 christliche Paränese im besonderen.

Es sei dem nun eine sehr alte und ökumenisch weit verbreitete These normativer Ethik gegenübergestellt. Sie lautet bei F. Hürth – P. M. Abellán: „Alle sittlichen Gebote des ‚Neuen Gesetzes‘ sind auch Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Christus hat dem natürlichen Sittengesetz keine einzige moralische Vorschrift rein positiver Art hinzugefügt... Das gilt auch vom Gebot der Liebe... Die sittliche Forderung, Gott zu lieben und um Gottes willen auch die Men-

¹³ Ein Stück großartiger Paränese liegt vor 2 Sam 12, 1–15.

¹⁴ Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Bern/München 1966) 560. Die erste Hervorhebung ist von mir.

schen, ist eine Forderung des natürlichen Sittengesetzes“¹⁵. R. Bultmann formuliert die These einmal so: „Es gibt, auf den Inhalt der moralischen Forderung gesehen, keine spezifisch christliche Ethik; und wenn man etwa das Liebesgebot als ein spezifisch christliches Gebot bezeichnen wollte, so soll man bedenken, daß Paulus das Liebesgebot die Zusammenfassung der Gebote des Gesetzes nennt; diese können aber jedem Menschen bekannt sein, ehe er die christliche Verkündigung gehört hat. Jedermann hat ein Gewissen und kann wissen, was gut und böse ist. Echte christliche Verkündigung hat in bezug auf die Ethik nicht besondere Forderungen vorzubringen.“¹⁶ Es handelt sich bei dieser These um normative Ethik, insofern sie Stellung nimmt zur Frage, wie der Christ die sittliche Forderung erkenne. Er tue das prinzipiell wie jedermann sonst, nämlich durch sein Gewissen oder seine natürliche Vernunft. Das natürliche Sittengesetz, wie die katholische Theologie es versteht, ist eben der natürlichen Vernunft als ihrem subjektiven Erkenntnisprinzip zugeordnet. Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, wie man versucht hat, die zitierte These zu begründen. Ein Suárez, Butler, Newman, Rashdall und viele andere waren in Personalunion ebenso Philosophen wie

¹⁵ De principiis, de virtutibus et praeceptis, Pars I (Romae 1948) 43; ebenso F. Suárez, De legibus, 1,10 c. 2 n. 5–12; F. A. Göpfert, Moralthologie, Bd. 1 (Paderborn 1902) 27 (vgl. dort auch die wichtige Fußnote); E. Genicot, Theologiae Moralis Institutiones, Vol. I (Lovanii 1905) 125; J. Mausbach, Kath. Moralthologie, Bd. 1 (Münster 1922) 64; A. Vermeersch, Theologia Moralis, T. 1 (Romae 1947) Nr. 153; M. Zalba, Theologiae Moralis Summa, Vol. I (Matriti 1952) Nr. 368. Alle zitierten Moralthologen fügen diese These selbstverständlich ein in das Verhältnis von Natur und Gnade, Schöpfung und Bund, und zwar in der Art des Grundsatzes: gratia supponit naturam et perficit eam. Darum schreibt K. Martin, Lehrbuch der kath. Moral (Mainz 1851) 42, das „christliche Gesetz“ sei „seinem Inhalt nach Integrierung und letzte Vollendung“ des „Naturgesetzes“. Fast wörtlich dasselbe A. Koch, Lehrbuch der Moralthologie (Freiburg i. Br. 1905) 58. Auch Kardinal J. H. Newman teilt diese Auffassung. Vgl. dazu E. Bischofsberger, Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentelethik John Henry Newmans (Mainz 1974) 144 ff. Etwas gegenüber dem natürlichen Sittengesetz Neues sehen die meisten genannten Theologen in den drei Evangelischen Räten. – In der Anglikanischen Kirche wird dieselbe These vertreten allem Anschein nach schon von R. Hooker (1554–1600) in seinem klassischen Werk „Of the Laws of Ecclesiastical Polity“, Everyman's Library, Vol. 201 (London 1969) 199 ff., bes. 210; sicher von Bischof J. Butler (1692–1752) in seinem berühmten Werk „The Analogy of Religion“, zuerst veröffentlicht 1736. Vgl. die Ausgabe in der Reihe „Milestones of Thought“ (New York 1961) 183; so auch H. Rashdall, Christ and Conscience (London 1916).

¹⁶ Glauben u. Verstehen, Bd. III (Tübingen 1965) 125. Zu andern neueren ev. Theologen, die sich im selben Sinne aussprechen, vgl. B. Schüller, Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, TheolPhil 41 (1966) 495 Anm. 22; vgl. auch E. Troeltsch, Grundprobleme der Ethik, in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Neudruck der 2. Aufl. 1922 (Aalen 1962) 598 f. Von den Reformatoren stellt T. fest: „Das sittliche Naturgesetz ist auch ihnen die Forderung der Vernunft und identisch mit dem Dekalog, der nur eine kurze Zusammenfassung, ein göttlicher Auszug aus dem Naturgesetz ist. Es ist das Sittengesetz des Urstandes und das Sittengesetz Christi, der ja nur den Dekalog bestätigt und erneuert hat.“ Vgl. ferner P. Althaus, Die Ethik Martin Luthers (Gütersloh 1965) 32 ff.

Theologen. Sie dürften sich in der Lage gesehen haben, auf philosophischem Wege die Geltung all jener sittlichen Forderungen nachzuweisen, von denen sie sich als Christen betroffen wußten.

Diese These, die auch heute noch oder heute wieder von einer Reihe Moralthologen vertreten wird, ist – *mirabile dictu* – seit einiger Zeit in den Verdacht geraten, nicht nur neu, sondern auch einem rationalistischen Geist entsprungen zu sein. Indem man augenscheinlich Paränese und normative Ethik für ein und dasselbe hält, meint man, durch diese These werde auch die Besonderheit biblischer und christlicher Paränese, mithin jedes Proprium einer christlichen Ethik, bestritten. Dieses Mißverständnis erklärt dann wiederum, daß man sich darangibt, aus der Schrift die Christlichkeit christlicher Paränese aufzuzeigen, in der Meinung, dadurch die vermeintlich rationalistische These der normativen Ethik widerlegt zu haben. Selbstverständlich, der Christ ist aufgefordert, Christus nachzufolgen und ihn nachzuahmen. „Jesu Verhalten“ ist „Beispiel und Maßgestalt dienender und sich hingebender Liebe“. Sein Wort ist „letztgültige sittliche Norm“¹⁷. Selbstverständlich, „Christus ist der konkrete kategorische Imperativ, sofern er . . . kraft seines Leidens . . . uns innerlich ermächtigt, mit ihm (*cum ipso*) den Willen des Vaters zu tun“¹⁸. Nur ist mit diesen Aussagen christlichen Glaubens überhaupt nichts zur Frage gesagt, *wie* man noetisch ursprünglich den sittlichen Willen Gottes erkenne, ob nur durch Glauben als eine bestimmte Weise der Erkenntnis oder schon durch Vernunft. Jesu Wort ist „letztgültige sittliche Norm“ auch dann, wenn man annimmt, daß „Christus *sua auctoritate haec praecepta (naturalia) denuo confirmavit et maiorem vim obligandi eis addidit*“¹⁹.

Auffallend an den zitierten Aussagen ist, daß ein Vokabular verwendet wird, das man eher in der normativen Ethik erwartet. Christus sei „der konkrete kategorische Imperativ“. Das liest sich so, als ob Kants verschiedene Formulierungen des kategorischen Imperativs ersetzt werden sollten durch eine Aufforderung wie: „Handle jederzeit so, wie Christus gehandelt hat!“ Doch wenn man dieser Aufforderung den gleichen logischen Status zuschreiben wollte, den Kant den Formulierungen des kategorischen Imperativs zuschreibt, so wäre man mitten in einem christonomen Moralpositivismus. Aber so ist es wieder nicht gemeint, da Christus insofern „Imperativ“ genannt wird, als er „den Willen des Vaters“ tut. Dann wäre also der „Wille des Vaters“ oder der „Wille Gottes“ eigentlich der kategorische Imperativ.

Daß christliche Paränese und normative Ethik nicht dasselbe sind, wird einem nicht lange verborgen bleiben können, sobald man es nicht

¹⁷ So H. Schürmann, a. a. O. 17 ff.

¹⁸ So H. U. von Balthasar, a. a. O. 71.

¹⁹ F. Hürth – P. M. Abbelán, a. a. O. 43.

unterläßt, einzugehen auf solche Fragen wie jene „kasuistischen Entscheidungen von großer Tragweite, vor die sich die heutige Kirche gestellt sieht“²⁰. Darüber kann man sich bei K. Barth unterrichten, der einmal den Versuch unternommen hat, von Jesus Christus her eine normative Ethik zu entfalten. Nach den abenteuerlichen Analogieschlüssen in „Christengemeinde und Bürgergemeinde“²¹ heißt es schließlich in der „Politischen Entscheidung in der Einheit des Glaubens“, bei seinen Stellungnahmen zu politischen und rechtlichen Fragen sei auch der Christ aufgefordert, „sich seines eigenen Verstandes zu bedienen“²². Die biblische Ethik ist zum weitaus größeren Teil Paränese. Das erklärt, wieso Exegeten ausführliche und vorzügliche Arbeiten zur neutestamentlichen Ethik schreiben können, ohne daß sie sich irgendwann genötigt sehen, die eigentümliche Fragestellung und Problematik einer normativen Ethik ausdrücklich zu formulieren²³. Gewiß, da Paränese Ruf zur Umkehr und Aufforderung zur Entscheidung zu sittlicher Güte ist, kann man Paränese nicht darstellen, ohne den Unterschied zwischen Gut und Böse zu analysieren. Demgemäß nehmen in exegetischen Arbeiten zur Ethik des NT Themen wie Werkgerechtigkeit, Moralität im Unterschied zu bloßer Legalität, die Unbedingtheit (= Radikalität) der sittlichen Forderung, das Tun des Guten um des verheißenen „Lohns“ willen usw. einen breiten Raum ein. Die weite Sphäre des sittlich Richtigen und Falschen wird in der Paränese des NT oft mit Hilfe von Tugend- und Lasterwörtern umgriffen. Und genauso wird diese Sphäre oft in exegetischen Arbeiten erörtert. Das alles ist in sich völlig unanfechtbar. Nur wenn dann doch zu einer Frage der normativen Ethik Stellung genommen wird, liegt nicht selten eine *petitio principii* vor, also genau der Fehler, der entstehen muß, wenn man Paränese für ein Argument in der normativen Ethik ausgibt. So wird beispielsweise die Unauflöslichkeit der Ehe mit der sittlichen Forderung absoluter Treue begründet, während in Wirklichkeit der Inhalt ehelicher Treue ganz davon abhängt, ob die Ehe mit Recht für unauflöslich zu gelten hat²⁴.

²⁰ H. U. von Balthasar, a. a. O. erklärt, auf diese Fragen nicht eingehen zu wollen.

²¹ ThStudn, H. 20, 1946.

²² Theol. Existenz heute, N. F. 34, 1952, 8.

²³ Vgl. bspw. die ausgezeichneten Aufsätze von H. Schlier, Vom Wesen der apostolischen Ermahnung, in: ders., Die Zeit der Kirche (Freiburg 1966) 74–89; Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: ders., Besinnung auf das NT (Freiburg 1964) 340–357; ders., Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzugs (Einsiedeln 1971); E. Neubäusler, Anspruch und Antwort Gottes. Zur Lehre von den Weisungen innerhalb der synoptischen Jesusverkündigung (Düsseldorf 1962); W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese (Gütersloh 1961) kommt im Schlußkapitel einer normativen Ethik so nahe, wie es wohl möglich ist, ohne daß der Schritt zur systematischen Ethik gemacht wird.

²⁴ K. H. Schelkle, Theologie des NT, Bd. III (Düsseldorf 1970) 41.

Ein Theologe, von der Bibel her vorwiegend mit Paränese vertraut, scheint es nicht immer ganz leicht zu haben, Zugang zur normativen Ethik zu finden. Er mag z. B. den beiden rivalisierenden Theorien ethischer Normierung, der teleologischen und deontologischen Theorie, begegnen und sich das Urteil bilden: „Paulus kennt . . . ebenso sehr das ‚teleologische‘ Motiv (kommendes Gericht und Vergeltung) wie er ‚deontologisch‘ von den Implikationen des Glied-Christi-Seins her argumentiert.“²⁵ Aber wer mit dem kommenden Gericht ‚argumentiert‘, übt Gerichtsparänese und befaßt sich nicht mit normativer Ethik. Die *lex praemians* und die *lex poenalis* setzten die *lex moralis* (*praeciptions vel prohibens*) als schon ermittelt voraus. Nur wenn schon feststeht, daß eine bestimmte Handlungsweise sittlich verwerflich ist, kann man sinnvollerweise einschärfen: Wer trotzdem so handelt, wird das Himmelreich nicht ererben. Glied Christi ist man kraft des Evangeliums. Von den Implikationen des Glied-Christi-Seins her ‚argumentieren‘ bedeutet demnach, Paränese üben unter Berufung auf das Evangelium. Das mag genügen als Beleg dafür, daß es bei der Bestimmung des *Propriums* einer christlichen Ethik nützlich wäre, Paränese und normative Ethik zu unterscheiden. Im übrigen braucht man bei F. Hürth – P. M. Abellán nur nachzulesen, was sie in den Kapiteln „*De fine ultimo*“, „*De virtutibus theologicis*“, „*De actu salutari et honesto*“ sowie „*De lege nova*“ schreiben, und man wird nicht länger daran zweifeln, daß ihre These zur normativen Ethik keineswegs besagt, es gebe kein *Proprium* christlicher Ethik. Die Auffassung, das Gebot der Liebe als Inbegriff der sittlichen Forderung sei der natürlichen sittlichen Vernunft prinzipiell (*per se*) einsehbar, ist einem Einwand ausgesetzt, der zwar nicht geradezu auf ihre Bestreitung, wohl aber auf ihre wesentliche Einschränkung abzielt. Man erinnert an all die Irrungen und Wirrungen, denen erfahrungsgemäß Menschen erliegen, die sich für ihr Verständnis der sittlichen Forderung allein auf ihre natürliche Vernunft verlassen müssen. Paulus zeichnet davon ein eindrucksvolles Bild in Röm 1. Dieses Urteil des hl. Paulus bemüht man sich durch vielerlei Belege zu bestätigen, beispielsweise indem man zum Vergleich mit der christlichen Ethik Aristoteles, Epikur, die Stoa, Kant oder Scheler u. a. heranzieht. All diese historischen Ausformungen einer philosophischen Ethik sollen durch ihre Mängel und Irrtümer demonstrieren, was es tatsächlich mit der Vernunft des Menschen auf sich habe. Auf den Glauben sei Verlaß, nicht auf die Vernunft. Zum Zweck einer Prüfung dieses Einwandes empfiehlt es sich, zwischen der Genese und dem Wahrheitswert sittlicher Einsicht zu unterscheiden.

²⁵ J. Ratzinger, a. a. O. 61 Fußnote.

Genese und Wahrheitswert (Geltung) sittlicher Einsicht

Unter „christlicher Ethik“ versteht man oft die sittliche Forderung, wie Jesus selbst sie gelebt und verkündet hat. Für jeden, der an Jesus glaubt, ist das ein normativer Begriff von Ethik. Die Person Jesu verbürgt ihm die Geltung oder die Wahrheit dieses Verständnisses der sittlichen Forderung. Man muß dann fragen, ob das, was ein Martin Luther, Johannes Calvin oder Alfons von Liguori an Ethik geschrieben und gepredigt haben, „christliche Ethik“ genannt werden kann. Das hängt offensichtlich davon ab, ob und in welchem Ausmaß sie tatsächlich das interpretierend wiedergeben, was sie sicher wiedergeben wollten, nämlich die sittliche Forderung, wie Jesus sie gelebt und verkündet hat. Luther hätte einem von Liguori und ein von Liguori einem Luther nur unter substantiellen Einschränkungen zugestanden, er trage christliche Ethik vor. Jeder hätte zur Rechtfertigung seiner Kritik von sich selbst weg auf das NT oder bestimmte Schriften des NT verwiesen. In der Tat, wer sich ein Urteil über christliche Ethik im definierten Sinn bilden will, muß sich darauf verlegen, aus diesen Schriften herauszuarbeiten, wie Jesus die sittliche Forderung verstanden und ausgelegt hat. Er wird dabei eventuell auch einen Luther, Calvin oder von Liguori als Kommentator heranziehen, aber ihnen nur insoweit zustimmen, als sie ihm helfen, die ursprüngliche sittliche Botschaft Jesu zu begreifen. Zum Zweck eines Vergleichs soll der christlichen Ethik jenes Verständnis der sittlichen Forderung gegenübergestellt werden, das der natürlichen Vernunft per se zugänglich ist. Es könnte „natürliche Ethik“ oder „philosophische Ethik“ heißen. Auf welche Weise läßt sich diese natürliche Ethik gewinnen? Man könnte auf den Gedanken kommen, in diesem Falle müsse man sich an die Philosophen halten, an Aristoteles, die Stoa und Kant. Aber sofort würde sich die Frage nach dem Wahrheitswert stellen: Kant, gestützt allein auf seine Vernunft, legt die sittliche Forderung so und so aus; aber ist seine Auslegung auch richtig? Diese Frage ist allein schon deswegen unvermeidlich, weil ein Aristoteles, die Stoa und Kant zumindest nicht vollkommen einer Meinung sind über das rechte Verständnis der sittlichen Forderung. Offensichtlich verhalten diese Philosophen sich zu der richtigen (wahren) natürlichen Ethik, wie Luther, Calvin und von Liguori sich zur normativ verstandenen christlichen Ethik verhalten. Sie sind zwar alle darauf aus, von ihrer Vernunft einen richtigen Gebrauch zu machen und die sittliche Forderung richtig auszulegen. Aber ihr bloßes Wollen ist kein Kriterium für ihren Erfolg. Wer sich über den Erfolg unterrichten will, hat keine andere Möglichkeit als die, sich selbst ans Philosophieren zu begeben und sich reflex darüber Rechenschaft abzulegen, welches Verständnis der sittlichen Forderung sich seiner Vernunft als richtig darbietet.

Wenn er klug ist, wird er dabei auch bei Aristoteles, Kant und andern in die Schule gehen. Nur ein „iurare in verba magistri“ darf es für ihn nicht geben. Er muß systematisch philosophische Ethik betreiben, was etwas anderes ist als das Studium der Geschichte philosophischer Ethik.

Außer dem dargelegten normativen Begriff christlicher und natürlich-philosophischer Ethik gibt es noch einen andern Begriff von Ethik, der „historisch-genetisch“ genannt werden kann. Es ist durchaus üblich, von Luthers, Calvins oder Liguoris Ethik ohne jede Einschränkung zu sagen, es handle sich um christliche Ethik. Wie ist dann das Adjektiv „christlich“ zu verstehen? Es dient dazu, diese Ethik von ihren ‚Erzeugern‘ und von der Weise ihres ‚Erzeugtwerdens‘ her zu charakterisieren. Luther, Calvin und von Liguori waren Christen und Theologen. Es war ihre erklärte Absicht, die Ethik Jesu zu verstehen und auszulegen. Sie geben das dadurch zu erkennen, daß sie sich in ihrer Argumentation auf das NT als ihre letzte Autorität stützen. Das ist Grund genug, sie „christliche Ethiker“ und ihre Ethik eine „christliche Ethik“ zu nennen, wobei man offenläßt, in welchem Ausmaß ihre Ethik übereinstimmt mit der Ethik, die Jesus selbst gelebt und verkündet hat. Von „natürlicher“ und vor allem „philosophischer Ethik“ spricht man wohl meistens in diesem historisch-genetischen Sinn. Es kommen einem nicht die geringsten Bedenken, ebenso die Ethik eines G. E. Moore wie die eines H. A. Prichard „philosophische Ethik“ zu nennen, obwohl beide die sittliche Forderung weitgehend gegensätzlich auslegen, also zumindest nicht beide die richtige (wahre) natürliche Ethik erreicht haben können.

Wenn Theologen, Exegeten wie Systematiker, einen Vergleich zwischen christlicher Ethik und natürlicher Ethik anstellen, denken und schreiben sie von christlicher Ethik durchweg in einem normativen Sinn. Sie berufen sich dabei auf einen Augustinus, Thomas von Aquin oder Luther nicht so, als wären diese ihre letzten Gewährsleute, von denen aus nicht an eine höhere Instanz appelliert werden könnte. Dieselben Theologen sprechen jedoch meistens von der natürlichen Ethik in einem historisch-genetischen Sinn. Das ist völlig legitim, so oft man, wie vor allem Exegeten, von einer vorwiegend historischen Absicht geleitet ist. „Um die Eigenart des urchristlichen Ethos recht klar herauszuarbeiten“, kontrastiert man mit ihm „erst die jüdische, dann die heidnische Ethik“ der Umwelt des Urchristentums²⁶. Nur muß man sich dabei bewußt bleiben, daß eventuelle Unterschiede zwischen dem urchristlichen Ethos und der stoischen Ethik nicht auch Unterschiede zwischen christlicher Ethik und einer normativ verstandenen natürlichen Ethik zu sein brauchen. Es heißt beispielsweise, der

²⁶ H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums* (Darmstadt 31968) 11.

„Begriff der tapeinophrosyne“ begegne „in der Profangrazität nur in sensu malo“. In der Stoa komme er sogar in den Lasterkatalogen vor²⁷. Daraus kann nicht gefolgert werden, die im NT „tapeinophrosyne“ genannte sittliche Haltung sei einer normativ verstandenen natürlichen Ethik fremd. Es könnte ja sein, daß die Stoiker in diesem Punkt keinen guten Gebrauch von ihrer Vernunft gemacht haben, wie ja auch ein Christ und Theologe in seinem Glaubensverständnis irren kann. Wie das angeführte Beispiel zeigen kann, braucht es allerdings auch für einen historisch gemeinten Vergleich einige Vertrautheit mit der systematischen Ethik. Wenn das Wort „tapeinophrosyne“ bei den Stoikern in den Lasterkatalogen vorkommt, im NT dagegen eine sittliche geforderte Grundhaltung meint, so ergibt sich daraus unmittelbar nur, daß Stoa und NT vom Wort „tapeinophrosyne“ einen konträren sittlich-wertenden Gebrauch machen. Darin käme nur dann auch eine konträre sittliche Beurteilung einer bestimmten inneren Einstellung zum Ausdruck, wenn Stoa und NT diese Einstellung logisch vorgängig zu ihrer sittlichen Beurteilung in allen relevanten Merkmalen gleich charakterisierten.

Es scheint indessen nicht selten vorzukommen, daß Theologen in systematischer Absicht *die* christliche Ethik mit *der* natürlichen Ethik vergleichen wollen und dabei so vorgehen: Sie geben als natürliche Ethik die Ethik irgendwelcher Philosophen aus, die Ethik eines Epiktet, Kant, Scheler oder Bloch; oft genug in Form sehr summarischer philosophiegeschichtlicher Erinnerungen oder durch Hinweise auf das, was an philosophischer Ethik gerade en vogue ist. Dabei scheint zudem noch der Gedanke mitzuspielen, genuine philosophische Ethik sei das, was die andern, d. h. die Nichtchristen, an Ethik betreiben²⁸. Es ist klar, auf diese Weise kommt ein von vornherein schiefer (und unfairer) Vergleich zustande. Z. B. stehen dann einander gegenüber die *eine* christliche Ethik, in sich wahr und gewiß, und die scheinbar verwirrende Meinungsvielfalt der Philosophen, angefangen von einem Plato bis zu den neueren Positivisten und Analytikern. Die Überlegenheit der christlichen Ethik, die auf *diese* Weise in Erscheinung treten soll, erklärt sich einfach durch ein logisches vitium subreptionis. Man braucht „christliche Ethik“ nur in einem historisch-genetischen Sinn zu nehmen, und es fällt nicht sonderlich schwer, von ihr ein ähnlich verwirrendes Bild zu zeichnen wie von der historisch-genetisch verstandenen philosophischen Ethik.

²⁷ W. Schrage, a. a. O. 204.

²⁸ Umgekehrt halten manche philosophische Ethiker es für „unfein“, sich mit theol. Ethik zu befassen. Man kann Philosophen begegnen, die allen Ernstes der Meinung sind, unter Theologen sei der theonome Moralpositivismus herrschende Lehre.

Ordnet man die christliche Ethik dem Glauben, die natürliche Ethik der Vernunft zu, so manifestiert sich derselbe Fehler in der Art und Weise, wie man oft Glaube (*fides*) und Vernunft (*ratio*) miteinander vergleicht. Man denkt von „Glaube“ in einem normativen Sinn, so daß „Glaube“ ebensoviel heißt wie „wahrer Glaube“. Das mag deswegen besonders nahe liegen, weil in theologischer Sprache „Glaube“ sehr oft für „Glaubenswahrheit“ (*fides quae creditur*) steht. Im Unterschied dazu nimmt man das Wort „Vernunft“ in einem genetischen Sinn, weshalb man ohne Inkonsistenz der Vernunft alle möglichen Selbsttäuschungen und Irrungen zuschreiben kann. Das liegt nun wiederum insofern nahe, als man meist von „Vernunft“ als einem Erkenntnisvermögen denkt. Unter den gemachten Annahmen leuchtet es ohne weiteres ein, daß der Glaube gegenüber der Vernunft die Aufgabe eines kritischen Wächters wahrzunehmen hat, da nun einmal die Wahrheit den Irrtum als solchen aufdeckt. Nur ist es kein großes Kunststück, das Verhältnis von Glaube und Vernunft so zu fassen, daß unvermeidlich eine Vertauschung der Rollen stattfindet. Man gebrauche das Wort „Glaube“ in einem genetischen Sinn, woraufhin es auch Irrglauben und Aberglauben in sich begreift. Alsdann verstehe man „Vernunft“ in einem normativen Sinn, so daß damit nur die „wahre Vernunft“ (= „die das Wahre erkennende Vernunft“) gemeint ist. Und schon kommt der Vernunft dem Glauben gegenüber das Amt eines kritischen Wächters zu. Und tatsächlich mag sich als logisch absurd erweisen, was ein Theologe für ein *mysterium fidei* ausgibt²⁹. Will man Glaube und Vernunft unter einem gnoseologischen Aspekt miteinander vergleichen, so muß man wahre Glaubenserkenntnis wahrer Vernunftkenntnis oder Glaubenswahrheiten Vernunftwahrheiten gegenüberstellen. Dann wird sich als Verhältnisbestimmung ergeben: *fides supponit rationem et transcendit eam*. Dementsprechend sind miteinander zu vergleichen die sittliche Forderung, wie Jesus sie gelebt und verkündet hat, einerseits und die sittliche Forderung, wie sie sich als Vernunftwahrheit darbietet, andererseits. Da der Christ an Jesus Christus glaubt, hat er die Gewißheit, daß Jesus die sittliche Forderung durch sein Leben vollkommen erfüllt und durch sein Wort authentisch ausgelegt hat. Er hat damit auch allen Grund, sich in *rebus morum* auf Jesus als unfehlbare Autorität unbedingt zu verlassen. Nur folgt daraus nicht im mindesten, daß die von Jesus gelebte und ausgelegte sittliche Forderung den Bereich möglicher Vernunftkenntnis übersteigt. Theologisch gesehen, ist die sittliche Forderung, soweit der natürlichen Vernunft prinzipiell zugänglich, Gebot des

²⁹ Vgl. dazu *J. Ratzinger*, a. a. O. 61: Es gibt „zu allen Zeiten beides, den Vernunft-Schein und das Erscheinen der Wahrheit durch die Vernunft“. Ohne Zweifel. Nur gibt es zu allen Zeiten auch den Schein des Glaubens und das Erscheinen des Wortes Gottes durch den Glauben.

Schöpfers. Hält man sich das vor Augen, so ist nicht zu sehen, wie man ausschließen könnte, daß Jesus gerade das Gebot des Schöpfers gegen eventuelle Mißverständnisse wieder hätte zur Geltung bringen wollen. Doch davon abgesehen, ob und inwieweit die sittliche Forderung, wie Jesus sie gelebt und interpretiert hat, im Bereich möglicher Vernunft-einsicht liegt, das muß sich grundsätzlich dadurch herausfinden lassen, daß man den Versuch unternimmt, die sittliche Botschaft Jesu von der Vernunft her einsichtig zu machen. Man hat sich hier auch als Christ und Theologe aufs Philosophieren einzulassen. Es kann dagegen nicht eingewendet werden, da der Christ nun einmal glaube, taue er schlecht für ein solches Philosophieren; er neige dazu, für Vernunft-erkenntnis auszugeben, was er letztlich nur seinem christlichen Glauben verdanke. Diese Neigung zu einem Rationalismus gibt es. Nur gibt es bei Theologen auch die entgegengesetzte Neigung zu einem Fideismus: die Möglichkeiten der Vernunft möglichst eng zu fassen, damit der Bereich des Glaubens sich desto weiter erstrecke. Dem Fideisten sind philosophische Skepsis und philosophischer Positivismus die liebsten unter allen historischen Erscheinungsformen der Philosophie. Doch wie sollte jemand, der die Bereiche des Glaubens und der Vernunft gnoseologisch gegeneinander abzugrenzen versucht, anders irren können als dadurch, daß er entweder rationalistisch oder fideistisch denkt? Wenn aber der Christ nur deswegen für die Philosophie schlecht taugen sollte, weil er irren kann, so taugt jedermann sonst auch schlecht für die Philosophie, weil jedermann sonst auch irren kann.

Ob jemand, der philosophische Ethik systematisch betreibt, Christ ist oder nicht, das sagt zunächst nur etwas über die Genese, nicht aber über den Wahrheitswert seiner Ethik aus. Es scheint sich zu empfehlen, daß man sich an einem ganz einfachen Beispiel daran erinnert, inwiefern Fragen der Genese und Fragen des Wahrheitswertes einer (wirklichen oder vermeintlichen) sittlichen Einsicht auseinandergehalten werden müssen. Ein Schüler macht seine Rechenaufgaben und schreibt nieder: $2+2=5$. Man kann nun fragen, ob diese arithmetische Aussage wahr oder falsch ist, mit welchem Recht wir behaupten, sie sei ein Fehler. Dabei geht es um den Wahrheitswert einer arithmetischen Aussage. Man kann aber auch fragen, wie es gekommen sei, daß der Schüler diesen Fehler gemacht habe, ob er mit seinen Gedanken woanders war oder bei der Erläuterung der Additionsregeln gefehlt habe. Dabei geht es um die genetische Erklärung einer irrigen arithmetischen Aussage. Man wende nicht ein, das Beispiel sei schlecht gewählt, da zwischen einer arithmetischen Aussage und einem sittlichen Werturteil ein fundamentaler Unterschied bestehe. Dieser Unterschied braucht nicht bestritten zu werden. Vorausgesetzt jedoch, man anerkennt, daß auch sittliche Aussagen *wahrheitsfähig* sind, d. h., daß sie

wahr oder falsch sein können, so ist evident, daß auch bei ihnen sauber unterschieden werden muß zwischen ihrer Genese und ihrem Wahrheitswert oder ihrer Geltung³⁰.

Die Genese vor allem existentiell bedeutsamer Einsichten und Irrtümer hängt allem Anschein nach mit der sittlichen Befindlichkeit der Menschen zusammen. Wer sich einem Leben in Selbstsucht verschreibt, mag dadurch verschlossen werden gegenüber dem sittlich Geforderten, so daß er es tatsächlich nicht erfaßt. Die Vernunft des Menschen ist, wie die Kirche lehrt, „*primi hominis culpa obtenebrata*“ (Dz 1670). Die Enzyklika „*Humani Generis*“ gibt dazu eine Erläuterung. Sittliche Wahrheiten seien derart, daß sie den Menschen zu einem selbstlosen Leben aufforderten. Infolge der Erbsünde stehe der Mensch aber unter dem Einfluß eigensüchtigen Begehrens. In *rebus morum* rede er sich darum gerne ein, es müsse falsch oder wenigstens zweifelhaft sein, wovon er nicht wolle, daß es wahr sei. Das erkläre, warum der Mensch oft solche Schwierigkeiten habe, zu richtigen sittlichen Einsichten zu gelangen (Dz 2305). Im Hinblick darauf stellt das 1. Vatikanische Konzil fest, es brauche die jüdisch-christliche Offenbarung, damit die Menschen, wie sie faktisch sind, „*expedite, firma certitudine et nullo admixto errore*“ erkennen, „*quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt*“ (Dz 1786). Da andererseits der Glaube auch Gehorsam ist, Umwandlung „durch die Erneuerung des Sinnes“, bringt er eine existentielle Aufgeschlossenheit mit sich für das, „was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene“ (Röm 12, 2; vgl. auch Phil 1, 9 f.). Das alles sind Aussagen zur *Genese* sittlicher Einsichten und Irrungen. Sie gelten nicht einer gnoseologischen Abgrenzung des Bereichs möglicher Vernunftkenntnis von der Glaubenserkenntnis. Weder die „Wertblindheit“ eines Menschen noch seine existentielle Aufgeschlossenheit bewirken eine Änderung im erkenntnistheoretischen Status eines moralischen Werturteils.

Der (rechtfertigende) Glaube im paulinischen Sinn ist nicht nur eine bestimmte Weise der Erkenntnis, sondern vor allem auch sittlicher Gehorsam, Absage an die Sünde und Entschlossenheit zu einem Leben im Dienst der Gerechtigkeit. Das mag erklären, warum der Glaubens-

³⁰ Vgl. dazu *Kant*, Kritik der reinen Vernunft (Ak. Ausg. Bd. III) 100 f.; *J. Habermas*, Zur Logik der Sozialwissenschaften (Frankfurt 1970) 52 f.: „Nachdem Moore und Husserl, von verschiedenen Seiten ausgehend, die strikte Trennung zwischen logischen und psychologischen Untersuchungen durchgeführt und damit eine alte Kantsche Einsicht wiederhergestellt hatten, ließen auch die Positivisten von ihrem Naturalismus ab... Seither lassen sich Fragen der Genesis mit solchen der Geltung nicht mehr naiv in einen Topf werfen.“ Dieses Zitat dürfte wichtig sein, da das von H. herausgestellte Verhältnis von Erkenntnis und Interesse erfahrungsgemäß oft mißverstanden und zur Rechtfertigung der Vermengung von Fragen der Genese mit Fragen der Geltung herangezogen wird.

gehorsam als existentielle Aufgeschlossenheit für das sittlich Gesollte und die Glaubenserkenntnis, insofern von Vernunftkenntnis abzuheben, bisweilen ungeschieden ineingesetzt werden. Die traditionelle katholische Theologie kennt den Begriff einer „fides informis“, eines Glaubens, der auch dem Sünder möglich ist, also nicht zugleich fundamentaler sittlicher Gehorsam ist. Andererseits muß der Glaube als sittlicher Gehorsam auch eine existentielle Aufgeschlossenheit bewirken gegenüber der sittlichen Forderung als einer Vernunftwahrheit. Nun ist die Genese von richtigen Einsichten und Irrtümern ein äußerst komplexer Vorgang, bei dem eine Menge verschiedenartiger Faktoren zusammenwirken mögen. Unter diesen Faktoren ist die sittliche Befindlichkeit eines Menschen nur einer, wenn auch möglicherweise ein sehr wichtiger. Die Christen der Urgemeinde haben trotz ihres aufrichtigen Glaubensgehorsams an gewissen Formen der Sklaverei nichts sittlich Bedenkliches gefunden. Man kann darum nur sagen, unter sonst gleichen Bedingungen (*ceteris paribus*) habe derjenige die bessere sittliche Einsicht, der sich gewandelt habe „durch die Erneuerung des Sinnes“. Doch müßte er dadurch – *ceteris paribus* – auch der bessere philosophische Ethiker sein. „Glaube“ im Sinne von „Gehorsam“ ist ein positives (religiös-)sittliches Wertungswort wie „Treue“ und „Gerechtigkeit“. Als solches hat es einen konträren Gegensatz in „Unglaube“ (= „Ungehorsam“) wie „Treue“ in „Untreue“ und „Gerechtigkeit“ in „Ungerechtigkeit“. Anders verhält es sich, wenn mit „Glaube“ eine bestimmte Weise der Erkenntnis gemeint ist. Vernunftkenntnis ist etwas anderes als Glaubenserkenntnis. Aber zwischen beiden herrscht kein konträrer Gegensatz, sowenig wie zwischen Sinneserkenntnis und Vernunftkenntnis. Indem man Erkenntnis als einen Wert in sich selbst betrachtet, kann man die verschiedenartigen Erkenntnisweisen in eine hierarchische Skala bringen, etwa je nach der existentiellen Bedeutsamkeit der Wahrheiten, die einer bestimmten Erkenntnisweise primär zugeordnet sind. Nur werden auch dann keine konträren Gegensätze zwischen diesen verschiedenen Erkenntnisweisen sichtbar. Auch das Wort „Vernunft“ wird, nicht ganz unähnlich dem christlichen Wort „Glaube“, bisweilen als positives praktisches Wertungswort gebraucht. So kann es etwa heißen, die Vernunft gebiete dieses oder jenes Verhalten. Als praktisches Wertungswort hat es, wie nicht anders zu erwarten, einen konträren Gegensatz, nämlich „Unvernunft“. Je nach dem Kontext läuft das Gebot der Vernunft hinaus auf ein zweckentsprechendes, sinnvolles oder auch ein sittlich gutes und richtiges Verhalten. Läßt man nun das gnoseologische Bedeutungsfeld von „Glaube“ und „Vernunft“ sich überschneiden mit deren Bedeutungsfeld einer religiös-sittlichen und praktischen Wertung, so ergeben sich verblüffende Folgerungen: Der Glaube, weil nicht Vernunft, wird zur Unvernunft; die Vernunft, weil nicht Glau-

be, wird zum Unglauben. Das scheint die These ad absurdum zu führen, auch für den Christen sei die sittliche Forderung ursprünglich Sache der Vernunft und nicht Sache des Glaubens. „Die Abdrängung der inhaltlichen Moral aus dem Bereich des Glaubens . . . bedeutet eine Verketzerung der Vernunft.“ Denn dadurch „wird der Glaube aus dem Raum der Vernunft herausgezogen und das Vernünftige nicht als möglicher Inhalt auch der Welt des Glaubens zugelassen. Damit ist entweder der Glaube für unvernünftig oder die Vernunft für ungläubig erklärt, oder beides zusammen.“³¹ Ein Argument, so merkwürdig wie die in ihm vorgenommene Umwandlung einer simplen Nicht-Identität in einen konträren Gegensatz, einer gnoseologisch gemeinten Aussage in ein religiös-sittliches Werturteil. Der Umwandlungsprozeß läuft ungefähr über folgende Wortreihen ab: a. Nicht-Glaube (nicht glaubend), ungläubig; b. Nicht-Vernunft (nicht vernünftig), unvernünftig. Versteht man unter „Glaube“ im paulinischen Sinn den „Glaubensgehorsam“, dann ist es analytisch evident, daß Glaube und Ethos untrennbar zusammengehören. Dann heißt eben „Glaube“ ebensoviel wie „Entschlossenheit gegen die Sünde und für die Gerechtigkeit“. Zum Beleg dafür läßt sich die gesamte paulinische Paränese anführen. Nur ist damit nichts darüber gesagt, ob der Glaube als bestimmte Erkenntnisweise logisch ursprünglich die Einsicht in Gut und Böse, in Sünde und Gerechtigkeit vermittelt. Indem man gerne das noble Wort „Entscheidung“ zur Charakterisierung des Glaubens verwendet und von „Glaubensentscheidung“ spricht, verwischt man den Unterschied zwischen Glauben als Gehorsam und Glauben als Erkenntnisweise. Denn wir gebrauchen das Wort „entscheiden“ sowohl in einem kognitiven wie in einem volitiven Sinn: a. er kann nicht entscheiden (= nicht beurteilen, nicht ausmachen), ob diese Handlungsweise richtig oder falsch ist; b. er kann sich nicht entscheiden (= nicht entschließen), das zu tun, wovon er weiß, daß er es tun soll. Während es völlig unbestritten und unbestreitbar ist, daß der (rechtfertigende) Glaube als Gehorsam Entscheidung für Moralität ist, ist es die quaestio disputata, ob der Christ durch seinen Glauben als Erkenntnisweise darüber entscheide (= sich ein Urteil bilde), worin der Unterschied zwischen Gut und Böse, sittlich Richtig und sittlich Falsch bestehe.

Die Unterscheidung zwischen der Genese und dem Wahrheitswert sittlicher Einsichten sollte hier dazu dienen, den genauen Sinn der traditionellen These zu verdeutlichen, auch für den Christen sei die Erkenntnis der sittlichen Forderung logisch ursprünglich Sache seiner Vernunft und nicht seines Glaubens. Es geht bei dieser These nur um den gnoseologischen Status der Urteile über die sittliche Forderung,

³¹ J. Ratzinger, a. a. O. 64.

nur um die Frage, ob diese Urteile *logisch* unabhängig von der jüdisch-christlichen Glaubenserkenntnis als wahr oder falsch erweisbar seien. Die These äußert sich überhaupt nicht zur Genese der Erkenntnis der sittlichen Forderung. Sie ist darum vollkommen vereinbar mit all dem, was Schrift, Tradition und Erfahrung sagen über den Einfluß der sittlichen Befindlichkeit des Menschen auf seine sittlichen Einsichten und Irrungen. Und tatsächlich ist es so, daß viele jener Theologen, die diese These verfechten, mit größtem Nachdruck hervorheben, für die Genese richtiger Einsicht in die sittliche Forderung könne die Bedeutung der jüdisch-christlichen Offenbarung schwerlich überschätzt werden³².

Die Distinktionen zwischen Paränese und normativer Ethik sowie zwischen Genese und Geltung sittlicher Einsichten können die Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik, wie sie derzeit diskutiert wird, nur zu einem Teil klären helfen. Es sei zum Schluß nur noch an ein Problem erinnert, das neuerdings in diesem Zusammenhang zur Sprache gebracht wird. Das Problem ist, wie man sagen könnte, metaethischer Natur. Indem man anscheinend voraussetzt, erst durch jüdisch-christlichen Glauben werde der Mensch seines Verhältnisses zu Gott als seines Schöpfers inne, setzt man die Frage nach dem Proprium einer christlichen Ethik gleich mit der Frage nach dem Proprium einer theistischen Ethik. Die These, die sittliche Forderung, wie Jesus sie verkündet hat, sei der natürlichen Vernunft *per se* zugänglich, wird dann implizit dahin ausgelegt, die sittliche Forderung Jesu könne sich als gültig erweisen auch unter der Annahme eines Atheismus. Das dürfte eindeutig einer Problemverschiebung gleichkommen. Mit dieser Bemerkung soll selbstverständlich nicht bezweifelt werden, daß es sehr des Nachdenkens wert ist, wie weit man mit einer natürlichen Ethik kommt, wenn man den Atheismus einmal als wahr unterstellt. Wie es scheint, erlaubt es die metaethische Theorie des Dezionismus, einer Spielart des Nonkognitivismus, darüber aufschlußreiche Überlegungen anzustellen. Nur steht dabei nicht das Proprium einer christlichen Ethik zur Diskussion. Zumindest dem Judentum und dem Islam muß man zugestehen, daß sie mit den Christen der Substanz nach den ersten Glaubensartikel teilen.

³² Bspw. *J. Butler*, a. a. O. 183: Christ „published anew the law of nature, which man had corrupted; and the very knowledge of which, to some degree, was lost among them . . . To which is to be added, that he set us a perfect example, that we should follow his steps.“