

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 52 (1996)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Ethische Konflikte von heute in der theologischen Reflexion  
**Autor:** Körtner, Ulrich H.J.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878082>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Ethische Konflikte von heute in der theologischen Reflexion\*

## 1. Auf der Suche nach der verlorenen Ethik

In seinem gleichnamigen Buch hat der Philosoph Alasdair MacIntyre den Verlust der Tugend beklagt.<sup>1</sup> Nach MacIntyres Analyse ist ein Merkmal unserer Zeit die Unfähigkeit, zentrale ethische Konflikte wie etwa das Problem der Abtreibung, der Friedenssicherung, des Umweltschutzes oder der sozialen Gerechtigkeit im allgemeinen Konsens zu lösen. Man kann den Zustand der Ethik in der Tat ohne Übertreibung als katastrophal bezeichnen. Denn das Verhängnisvolle an den hinlänglich bekannten ethischen Konflikten von heute ist nicht nur der Interessengegensatz zwischen Individuen, gesellschaftlichen Gruppen und ganzen Völkern, zwischen den Lebenden und den noch Ungeborenen, sondern nicht minder der Antagonismus ethischer Systeme und moralischer Werthaltungen. Ethische Konflikte sind heute immer auch Konflikte zwischen divergierenden Ethiken.

Es war das grosse Ziel der europäischen Aufklärung, ein universal gültiges Ethos zu formulieren, dessen Maximen und Verfahren zur Konfliktlösung jedem vernünftigen Menschen einsichtig seien und als verbindlich anerkannt würden. Dieses Projekt muss heute als gescheitert gelten. Zum einen wird uns heute zunehmend bewusst, wie sehr das vermeintlich universale Ethos der nachaufklärerischen Moderne inhaltlich durch die vorausliegende christliche Tradition bestimmt war, in welcher das Erbe der Antike fortwirkte. Im Konkurrenzverhältnis der Kulturen und Religionen erscheint der universale Standpunkt der aufgeklärten Vernunft als ein partikularer, seine vermeintliche Voraussetzungslosigkeit als dezisionistisches Postulat. Zum anderen stehen uns heute die dialektischen Folgen der Aufklärung und ihres Vernunftbegriffes vor Augen. Die negativen

\* Vortrag bei dem Symposium aus Anlass des 60-jährigen Bestehens der Evangelisch-theologischen Fakultät der Comenius-Universität Bratislava vom 24.-26. 11. 1994.

<sup>1</sup> A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Darmstadt 1987. Die englische Originalausgabe erschien 1981 unter dem Titel «After Virtue».

Folgen moderner Rationalität durch Berufung auf eine Ethik der transzendentalen Vernunft beseitigen zu wollen, scheint nichts anderes als der Versuch zu sein, den Teufel durch Beelzebub auszutreiben.

Zu den negativen Folgen neuzeitlicher Rationalität gehört aber auch, dass selbst das Bemühen um eine rational begründete Ethik überhaupt antiquiert erscheint. So stellt der Philosoph Walter Schulz in seinem 1972 erschienenen Buch «Philosophie in der veränderten Welt» mit Recht fest: «Die *Verwissenschaftlichung* hat sich auf dem Gebiet der Anthropologie dahin ausgewirkt, dass Fragen, die früher dem ethischen Bereich zugeordnet wurden, jetzt von bestimmten Wissenschaften übernommen werden, so vor allem von der Verhaltensforschung, der Psychologie und den Sozialwissenschaften».<sup>2</sup>

Zur «Dialektik der Aufklärung»<sup>3</sup> gehört, dass sie die Herrschaft der neuzeitlichen Technik vollendet hat, eben jene Technokratie,<sup>4</sup> welche einen Grossteil der ethischen Konflikte allererst heraufbeschworen hat, für die heute so dringend nach Lösungen gesucht wird. Wie W. Schulz richtig bemerkt hat, wirkt sich die Technokratie eben auch in der von ihm beschriebenen Auflösung der Ethik in Verhaltensforschung, Psychologie und Sozialwissenschaften aus. Selbst noch die gesellschaftskritischen Aufklärer der Aufklärung partizipieren am modernen «Trend zur Technologie».<sup>5</sup>

Vor zwanzig Jahren stellte Schulz die Diagnose auf, dass die Forderung des ethischen Engagements innerhalb der zeitgenössischen Philosophie keine entscheidende Rolle spiele. «Die ethische Fragestellung scheint gegenwärtig auch für das *allgemeine Bewusstsein* nicht mehr vorrangig zu sein».<sup>6</sup> Inzwischen hat sich vordergründig die Bewusstseinslage gänzlich gewandelt. Allerorten erschallt der Ruf nach Ethik. Eben jene Wissenschaft, welche für die Abdankung der Ethik verantwortlich gemacht worden ist, stösst inzwischen auf ein tiefes Unbehagen und Misstrauen. Um der Folgen von Wissenschaft und Technik Herr zu werden, begibt sich die technokratische Gesellschaft auf die Suche nach dem verlorenen Ethos. Nach der Verwissenschaftlichung der Ethik scheint nun

<sup>2</sup> W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 630.

<sup>3</sup> Vgl. M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1969 (Amsterdam 1947).

<sup>4</sup> Zur theologischen Reflexion der modernen Technikherrschaft siehe vor allem M. Trowitsch, *Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik*, Tübingen 1988.

<sup>5</sup> W. Schulz, a.a.O. (Anm. 2), 631.

<sup>6</sup> A.a.O. (Anm. 2), 630.

die Ethisierung der Wissenschaften, nach der Politisierung der Moral, die Moralisierung der Politik gekommen zu sein. Der Bedarf an Ethik soll durch neu errichtete Institute und Lehrstühle gedeckt werden. Ethik in den Wissenschaften, näherhin in der Medizin, Wirtschaftsethik und Umweltethik sind inzwischen als neue Forschungsbereiche etabliert. Und das globale Verantwortungsbewusstsein soll durch das Postulat einer Schöpfungsethik seitens der christlichen Kirchen geschärft werden.

Bei genauerer Betrachtung lässt sich allerdings bezweifeln, dass sich die ethische Notlage gegenüber der seinerzeit von W. Schulz vorgetragenen Analyse tatsächlich so grundlegend geändert hat, wie es zunächst den Augenschein haben mag. Es ist ein bemerkenswertes Indiz, dass Ethik heute im Plural dekliniert wird. Die vielen Genetivethiken werden von interessierter Seite gefordert und gefördert, um die geschwundene Akzeptanz von Wissenschaft und Technik zurückzugewinnen. Der inflationäre Gebrauch des Ethikbegriffs steht nicht schon für deren tatsächliche Erneuerung. Die ethische Suche nach pragmatischen Lösungen technokratischer Probleme und Konflikte trägt über weite Strecken selbst die Züge technischer Rationalität.

Im Ruf nach einer Erneuerung der Ethik oder gar einer neuen Ethik kann sich auf der anderen Seite der Protest gegen diese Rationalität äußern, ein allgemeines Unbehagen an der Kultur. Im gesellschaftlichen Streit ist das Urteil moralischer Instanzen gefragt, deren Autorität den Mangel an ethischen Argumenten kompensieren soll. Wenn daher auch Theologie und Kirche von unterschiedlichen Seiten aufgefordert werden, zu den drängenden ethischen Konflikten Stellung zu nehmen, scheint sich damit die Möglichkeit zu eröffnen, auf ethischem Gebiet jene Relevanz wiederzugewinnen, welche Theologie und Kirche im Gefolge immer neuer Modernisierungsschübe verloren haben. Tatsächlich aber sind beide der Gefahr ausgesetzt, ideologisch funktionalisiert und missbraucht zu werden.

Zweifellos sind Kirche und Theologie gefordert, zur Lösung der drängenden Fragen unserer Zeit beizutragen. Aber sie werden nur dann einen substantiellen Beitrag leisten können, wenn sie die heute zur Selbstverständlichkeit gewordene Forderung nach einem Mehr an Ethik der theologischen Kritik unterziehen.<sup>7</sup> Ethik und Theologie sind heute vor allem

<sup>7</sup> Zur theologischen Bewertung des heutigen Ethikbedürfnisses, freilich mit anderen Konsequenzen, siehe auch K. Tanner, Für plausible Normen, EK 27, 1994, 480-482.

gefragt, wenn festgestellt werden soll, was verboten ist.<sup>8</sup> Theologisch gesprochen verbirgt sich im Ruf nach einer neuen Ethik die Forderung nach dem Gesetz. Problematisch ist an ihr, dass nach einer Predigt des Gesetzes verlangt wird, die nicht vom Evangelium zu reden weiss und zudem keinen Unterschied zwischen dem *usus politicus*, dem *usus elenchthicus* und dem *usus praecipuus legis* macht. Eine theologische Ethik, welche sich gegenüber der Forderung nach vermehrter ethischer Reflexion nicht kritisch verhält, bleibt unserer Gesellschaft den wichtigsten Beitrag schuldig, den sie ihr vielleicht leisten kann, nämlich in den ethischen Konflikten von heute das zur Sprache zu bringen, was formelhaft als Evangelium bezeichnet wird. Wenn dies nicht gelingt, verkommt die theologische Ethik zum dezisionistischen Appell, der das Stimmengewirr der blossen Meinungen und Interessen lediglich um einige weitere, in leicht erhöhtem Ton vorgetragene Behauptungen vermehrt.

Wir gehen im folgenden zunächst auf allgemeine Merkmale des ethischen Konflikts ein, um sodann nach seinem theologischen Verständnis zu fragen. Anschliessend werden wir das Problem des Konfliktes divergierender Ethiken diskutieren. Im Schlussteil soll bedacht werden, wie die angesprochene Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bzw. die Rechtfertigungslehre in den ethischen Konflikten von heute zur Sprache gebracht und praktisch werden kann.

## 2. Konflikt und Verantwortung

Mit A. Rich lassen sich bekanntlich mehrere Ebenen des Ethischen unterscheiden, nämlich die individualethische, die personalethische, die sozialetische und die umweltethische Dimension menschlichen Handelns.<sup>9</sup> Entsprechend lassen sich auch die ethischen Konflikte klassifizieren, wobei freilich deutlich ist, dass die genannten Ebenen nicht voneinander zu trennen sind. Ferner können wir im Anschluss an Nikolaus Menzel zwischen intrapersonalen und interpersonalen ethischen Konflikten unterscheiden.<sup>10</sup> Der ethische Konflikt kann sich einerseits im ent-

<sup>8</sup> Man denke z.B. an den Streit um neue Arbeitszeitmodelle und den Schutz der Sonntagsruhe.

<sup>9</sup> Siehe A. Rich, *Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive*, Gütersloh 1984, 56ff.

<sup>10</sup> Vgl. N. Menzel, *Der Kompromiss im demokratischen Staat. Ein Beitrag zur politischen Ethik*, Hochland 51, 1959, 248-264.

scheidungspflichtigen Subjekt abspielen oder aber zwischen mehreren Subjekten oder Gruppen aufbrechen. Die kantische Frage: «Was soll *ich* tun?» ist durch die andere zu ergänzen: «Was sollen *wir* tun?»

Der Sache nach kann ein ethischer Konflikt zum einen in der Fragwürdigkeit gesellschaftlich anerkannter Normen bestehen, zum anderen in der Kollision von Normen und Pflichten, die als ethisch hinreichend begründet gelten. Ethische Konflikte brechen ferner auf, wenn ein Sachproblem als solches von den betroffenen Personen und Kollektiven unterschiedlich bestimmt und bewertet wird. Gerade die heutigen Konflikte, bei denen es um die Risikoabschätzung neuer Technologien geht, etwa der Kernenergie oder der Gentechnologie, sind zunächst gar nicht ethischer, sondern erkenntnistheoretischer Art. Es kennzeichnet nun aber die angesprochenen Konflikte der technologischen Gesellschaft, dass sich Erkenntnistheorie und Ethik wechselseitig beeinflussen. Spätestens dann, wenn aus einer Sachanalyse praktische oder auch politische Schlüsse zu ziehen sind, wird das erkenntnistheoretische zum ethischen Problem. Erkenntnistheorie und Ethik lassen sich auch deshalb so schwer voneinander trennen, weil im heutigen Forschungsbetrieb die Unterscheidung von theoretischer Grundlagenforschung und praktischer Anwendungsforschung weitgehend aufgehoben ist. Das theoretische Wissen ist immer schon Handlungswissen, das Experiment verändert bereits die Wirklichkeit, und das theoretische Wissen lässt sich, wie im Fall der Gentechnologie, nur durch Experimente gewinnen, in denen Grundfragen des Menschseins und der Ethik zur Entscheidung stehen bzw. bereits vorentschieden werden, bevor hierüber der ethische Diskurs geführt werden kann.

Angesichts der Komplexität heutiger Probleme stellt sich mit grösster Dringlichkeit die Frage nach dem ethischen Subjekt. Durch die ständige Erweiterung technischer Möglichkeiten, sowie des wirtschaftlichen, politischen und militärischen Machtpotentials sind Welt, Natur und Geschichte immer mehr in menschlichen Handlungssinn überführt worden. Die menschliche Verantwortung hat sich ins Universale, genauer: ins Globale ausgedehnt. Paradoxe Weise führt aber die Ausweitung des menschlichen Verantwortungsbereiches dazu, dass sich sowohl das Subjekt der Verantwortung wie diese selbst verflüchtigen. Eben deshalb erscheinen ethische Probleme immer mehr als rein technische (wobei auch die Politik als eine Weise der Technik verstanden werden kann). Im Zeichen heutiger globaler Herausforderung sind nicht etwa nur, wie G. Picht meinte, neue Verantwortlichkeiten im Sinne von Möglichkeiten entstanden, die auf Realisierung warten und sich das Subjekt ihrer Verantwor-

tung erst noch suchen müssen.<sup>11</sup> Sondern die fortschreitende Entwicklung der technischen Zivilisation führt zunächst gegenläufig zur Aufhebung des Verantwortungsbegriffs. Wenn heute allerorten von Verantwortung gesprochen wird, ist dies kein Einwand gegen meine These, sondern gerade ein Indiz für ihre Richtigkeit.

Der technische und industrielle Fortschritt, welcher zur Ausweitung menschlicher Verfügungsgewalt über Natur und Geschichte geführt hat, ist die Folge hochgradiger Arbeitsteilung. Sie verhindert es, dass die globalen Zukunftsfragen und Bedrohungen überhaupt noch im Sinn einer teleologisch argumentierenden Ethik als Gegenstand menschlicher Verantwortung und somit ethischer Konflikte wahrgenommen werden können. Gerade weil die Verantwortung universal geworden ist, fühlt sich niemand mehr für das Ganze und die Gesamtfolgen der technisch-industriellen Zivilisation verantwortlich. Die Einzelnen begreifen sich nicht mehr im moralischen Sinne als Handelnde und somit Rechenschaftspflichtige, sondern nur noch als Mit-Tuende.<sup>12</sup> Mit dem Telos menschlichen Tuns verschwindet aber die Zukunft als Horizont der Ethik aus dem Blickfeld und mit ihr die Verantwortung. Wo Verantwortung nicht mehr als konkrete Verantwortung erfahren wird, entschwindet sie.

Dass Konflikte als ethische wahrgenommen werden, setzt die Wiedergewinnung von Verantwortungsbewusstsein und somit eine ethische Erkenntnistheorie voraus.<sup>13</sup> Ein Verantwortungsbewusstsein kann freilich nur dort entstehen, wo sich Menschen als Individuen zugleich selbst verantwortlich wissen. Nur wenn einzelne sich entschliessen, Verantwortung zu übernehmen, wird diese allererst als zu realisierende Möglichkeit wahrgenommen. Erst dann werden Interessensgegensätze als echte ethische Konflikte begriffen.

Es fragt sich nun, was die Theologie zum Verständnis ethischer Konflikte und ihrer Lösung beitragen kann.

<sup>11</sup> Vgl. G. Picht, Der Begriff Verantwortung, in: ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien, Stuttgart 1959, 318-342, hier 340f.

<sup>12</sup> Vgl. G. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München <sup>5</sup>1980, 245ff.

<sup>13</sup> Vgl. U. Körtner, Kennwort *Verantwortung*, GILern 7, 1992, 97-104, bes. 102f.

### 3. Ethik und Konflikt

Christliche Theologie führt alle ethischen Konflikte prinzipiell auf die Sündhaftigkeit des Menschen zurück. Insofern sich der Mensch nicht von der eigenen Sünde befreien kann, kann die Ethik den Konflikt allenfalls beschreiben, aber nicht überwinden. Es liegt auf dieser Linie, wenn etwa Dietz Lange in seinem neuen Lehrbuch evangelischer Ethik den «Grundkonflikt zwischen Sein und Sollen» zum unaufhebbaren Urdatum menschlichen Daseins erklärt.<sup>14</sup> Im Anschluss an Stuart N. Hampshire resümiert Lange: «Die ethische Grundsituation ist also eine Konfliktsituation».<sup>15</sup> Hampshire wiederum behauptet, «dass die Moralität ihre Quellen im Konflikt hat, in der geteilten Seele und im Aufeinandertreffen entgegenstehender Ansprüche, ferner, dass es keinen vernünftigen Weg gibt, der von diesen Konflikten zur Harmonie und zu einer überzeugenden Lösung führt, die normal und natürlich ist».<sup>16</sup>

Werden die spezifischen ethischen Konflikte von heute auf die allgemeine Faktizität der Sünde zurückgeführt, ist dies theologisch ebenso richtig wie unbefriedigend. Denn die theologisch berechtigte Feststellung, dass kein einziger ethischer Konflikt ethikimmanent zu lösen ist, weil Schuld nicht vermieden, sondern nur von Gott jenseits der Dimension des Ethischen vergeben werden kann, entbindet uns nicht von der Notwendigkeit, die konkreten Konflikte so sachgerecht als möglich zu analysieren und zwischen verschiedenen Handlungsalternativen konkret zu wählen. So berechtigt und notwendig die theologische Kritik an einer soteriologischen Überhöhung von Ethik und menschlichem Handeln ist, so problematisch ist es, wenn theologische Ethik lediglich den ethischen Dauerkonflikt institutionalisiert.

In seinen Ethikfragmenten hat Bonhoeffer gegen eine derartige Engführung theologischer Ethik protestiert und es «zu den grossen Naivitäten - richtiger Torheiten - der Ethiker» gerechnet, «von der Fiktion auszugehen, als habe der Mensch in jedem Augenblick seines Lebens eine letzte unendliche Wahl zu treffen, als müsse jeder Augenblick des Lebens eine bewusste Entscheidung zwischen Gut und Böse sein, als stehe vor jeder Handlung des Menschen das mit deutlichen Buchstaben von einer göttlichen Polizei geschriebene Schild 'Erlaubt' oder 'Verboten', als müsse der

<sup>14</sup> D. Lange, *Ethik in evangelischer Perspektive. Grundfragen christlicher Lebenspraxis*, Göttingen 1992, 234.

<sup>15</sup> A.a.O. (Anm. 14), 235.

<sup>16</sup> S.N. Hampshire, *Moralität und Konflikt*, ZEE 28, 1984, 426-453, hier 449.



Mensch ununterbrochen etwas Entscheidendes tun, einen höheren Zweck erfüllen, einer letzten Pflicht genügen».<sup>17</sup> Bonhoeffer erklärte stattdessen: «Das ethische Phänomen ist inhaltlich wie seiner erlebnismässigen Seite nach ein Grenzereignis».<sup>18</sup>

In der Tat steht das Pathos, mit welchem gerade protestantische Ethik in diesem Jahrhundert vom Ruf in die Entscheidung und ihrer Unbedingtheit gesprochen hat, in der Gefahr, zur inhaltsleeren Geste zu verkommen. Wird zudem der ethische Konflikt als unlösbar dargestellt, führt diese Behauptung in Resignation oder situationsethischen Dezisionismus, welcher der Komplexität und Zukunftsdimension heutiger Konflikte nicht gerecht wird.

Freilich kann auch der ethische Ansatz Bonhoeffers nicht wirklich befriedigen, welcher den vom Menschen nicht aufzulösenden ethischen Konflikt durch das als singularische Grösse aufgefasste Gebot Gottes transzendiert sieht. Nach Bonhoeffer wie für Barth ist es bekanntlich Gottes Gebot, verstanden als sein aktuelles Gebieten im Hier und Jetzt, welches den ethischen Konflikt nicht auslöst, sondern umgekehrt beendet, indem es aus der Reflexion in den einfältigen Gehorsam ruft.<sup>19</sup> Problematisch an diesem Verständnis des göttlichen Gebietens ist, dass es im Anschluss an Kierkegaard und den dialogischen Personalismus eine intrapersonale Lösung des ethischen Konfliktes entwickelt, die auf der interpersonalen Ebene in autoritäre Geltungsansprüche umschlägt.<sup>20</sup> So dekretiert Bonhoeffer: «Das Ethische ist eben nicht wesentlich ein formales Vernunftprinzip, sondern ein konkretes Befehlsverhältnis».<sup>21</sup> Auch die dem Dezisionismus entgegensteuernde Lehre von den göttlichen Mandaten<sup>22</sup> sucht das göttliche Gebot in autoritären Strukturen auf, die ihrerseits mit dem Hinweis auf Gottes Gebieten theologisch legitimiert werden. Praktisch bedeutet dies aber, dass der ethische Konflikt entweder durch die Berufung auf das Gewissen oder aber durch den blossen Appell entschieden werden soll.

Gegen Bonhoeffer wie gegen Kierkegaard lässt sich einwenden, dass die Gestalt des Abraham kein hinreichendes Modell für eine theologische

<sup>17</sup> D. Bonhoeffer, *Ethik*, hg. v. E. Bethge, München 1981, 280f.

<sup>18</sup> A.a.O. (Anm. 17), 282.

<sup>19</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 17), 293ff. Zur ähnlich gelagerten Lehre vom singularischen Gebot Gottes bei Barth siehe vor allem K. Barth, *KD II/2*, 564ff.

<sup>20</sup> Zur Kritik der autoritären Züge im Denken Bonhoeffers siehe K.-M. Kodalle, *Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie*, Gütersloh 1991.

<sup>21</sup> D. Bonhoeffer, a.a.O. (Anm. 17), 289.

<sup>22</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 17), 303ff.

Ethik ist. Der Mensch, der, um mit Bonhoeffers eigenen Worten zu sprechen, in der säkularen Welt vor Gott ohne Gott leben muss, bekommt von diesem eben nicht ständig aktuelle Handlungsanweisungen, denen er lediglich Folge zu leisten hätte. Eben daher sind wir für unsere ethische Urteilsbildung an vorgängige, wenngleich relative und vom Evangelium her immer neu zu prüfende Normen und Werte verwiesen, die in ethischen Konfliktsituationen allerdings kollidieren und den Konflikt gerade dadurch verschärfen können.<sup>23</sup>

Sowenig ethische Konflikte durch blosse theologische Appelle entschieden werden können, sowenig ist es zulässig, die ethische Reflexion und interpersonale Rechenschaft vorschnell durch die Berufung auf den Gewissensnotstand abzurechnen. Eben weil Gott nicht unmittelbar in jeder Konfliktlage zu uns spricht, sind wir auch nach theologischem Verständnis zur mühevollen, intersubjektiven und im Resultat zumeist strittigen ethischen Urteilsbildung verpflichtet.

Wie aber soll eine intersubjektive Urteilsbildung möglich sein, nachdem die Ethik zu einer inhomogenen Grösse geworden ist? Sind Dezisionismus und moralischer Appell nicht die unvermeidliche Konsequenz aus dem eingangs beschriebenen Konflikt der Ethiken? Oder lässt sich der ethische Pluralismus in Richtung auf ein neues Einheitsethos überwinden? Wie also soll sich die Theologie gegenüber dem Pluralismus der Ethiken verhalten?

#### 4. Pluralismus und Konflikt der Ethiken

Ethischer Dezisionismus und christozentrischer Appell sind eine mögliche theologische Konsequenz aus der krisenhaft erfahrenen Pluralisierung der modernen Gesellschaft. Während in diesem Fall die theologische Ethik kerygmatisch verfährt, gibt es einige prominente Versuche, auf rationalem Wege ein universales Ethos zu begründen, das den Pluralismus der ethischen Positionen überwindet. Einer dieser Versuche ist Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, welche eine Verbindung von aufgeklärter Rationalität und religiöser Mystik anstrebt, indem aus der

<sup>23</sup> Zur Kritik an der situationsethischen Verengung der Lehre vom Gebot bzw. vom Gesetz Gottes siehe auch I. Klaer, Sinn und Geltungsweisen sittlicher Normen in der Sicht evangelischer Theologie, in: W. Ernst (Hg.), Norm und Gewissen. Beiträge aus katholischer und evangelischer Sicht, Leipzig 1984, 39-71, bes. 51.

Erfahrung des allgemeinen Lebenswillens auf ein unbedingtes Sollen geschlossen wird.<sup>24</sup> Hans Jonas hat dagegen auf ontologischem bzw. metaphysischem Wege versucht, aus der Existenz der Menschheit eine universalgültige planetarische «Zukunftsethik» herzuleiten.<sup>25</sup>

Die argumentativen Schwierigkeiten der erwähnten Ansätze sind offenkundig. Eine christozentrische Kerygmantik mag zwar universale ethische Geltungsansprüche erheben, bleibt aber de facto eine partikuläre Ethik, welche nur für diejenigen Überzeugungskraft besitzt, die den christlichen Glauben teilen. Schweitzer und Jonas versuchen deshalb, das Kantische Projekt der Ethik zu erneuern, welches sie doch zugleich beide auf ähnliche Weise kritisieren. Sie teilen die Überzeugung Kants, dass ein universalgültiges Ethos nur auf dem Wege einer rationalen Herleitung eines kategorischen Imperativs begründet werden kann. Schweitzer wie Jonas kritisieren aber, dass Kants Imperativ völlig inhaltsleer geblieben sei und Vernunft und Gefühl in unzulässiger Weise voneinander getrennt habe. Während nun Schweitzer den Inhalt seines kategorischen Imperativs als Fortexistenz des planetarischen Lebens überhaupt zu bestimmen versucht, gibt Jonas dem Imperativ die anthropozentrische Fassung, dass auch künftig eine Menschheit sei. Sowohl bei Schweitzer als auch bei Jonas ist der durch den kategorischen Imperativ zu begründende Inhalt allerdings die vorausgesetzte Begründung des Imperativs, so dass dieser faktisch kein kategorischer, sondern ein hypothetischer ist. Eine zusätzliche Schwierigkeit beider Entwürfe besteht darin, dass sie das ethische Sollen aus dem Sein abzuleiten versuchen. Hume hat diese Möglichkeit bekanntlich bestritten. Eine genauere Analyse zeigt, dass er weder durch Schweitzer noch durch Jonas widerlegt worden ist.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Siehe vor allem A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*. Sonderausgabe mit Einschluss von «Verfall und Wiederaufbau der Kultur», München 1960, bes. 328ff.

<sup>25</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. (1979) 1984. Zum Begriff der Zukunftsethik siehe dort, 39ff.; 61ff.

<sup>26</sup> Zur Kritik der Ethik Schweitzers siehe u.a. H. Groos, *Albert Schweitzer. Grösse und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers*, München 1974; W. Picht, *Albert Schweitzer. Wesen und Bedeutung*, Hamburg 1960; U. Körtner, *Ehrfurcht vor dem Leben - Verantwortung für das Leben. Bedeutung und Problematik der Ethik Albert Schweitzers*, ZThK 85, 1988, 329-348; C. Günzler, *Ehrfurchtsprinzip und Wertrangordnung. Albert Schweitzers Ethik und ihre Kritiker*, in: ders. u.a. (Hg.), *Albert Schweitzer heute. Brennpunkte seines Denkens*, Tübingen 1990, 82-100. Zur Kritik der Ethik von Hans Jonas siehe u.a. W.E. Müller, *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*, Frankfurt a.M. 1988.

Die Krise der neuzeitlichen Rationalität, welche durch die mangelnde Konsistenz der Ansätze Schweitzers und Jonas' nochmals bestätigt wird, ruft nun erneut die Religion auf den Plan. Das ist der Grundgedanke in Hans Küngs Projekt Weltethos, welches sich freilich nicht nur mit dem Pluralismus der Ethiken, sondern zusätzlich mit dem Pluralismus der Religionen konfrontiert sieht. Unbeschadet der Konkurrenz ihrer Weltdeutungen und Heilserwartungen hält Küng die Religionen für die Entwicklung eines Weltethos für unentbehrlich, weil einzig sie «die Unbedingtheit und Universalität ethischer Verpflichtungen begründen» können.<sup>27</sup> Sie können dies aber nach Küngs Überzeugung deshalb, weil sie in einem gemeinsamen Grundethos konvergieren, dessen oberste Maxime die sogenannte Goldene Regel ist. In ihr konvergieren nach Küng aber auch die Religionen und die gegenüber der Religion autonome Philosophie der europäischen Neuzeit. Kants kategorischer Imperativ ist nichts anderes als «eine Modernisierung, Rationalisierung und Säkularisierung» der goldenen Regel, neben welcher Küng vier Maximen elementarer Menschlichkeit gefunden zu haben glaubt, die von sämtlichen Religionen vertreten werden: 1. «Du sollst keine Unschuldigen töten», 2. «Du sollst nicht lügen oder Versprechen brechen», 3. «Du sollst nicht die Ehe brechen oder Unzucht treiben», 4. «Du sollst Gutes tun».<sup>28</sup> Diese Imperative hält Küng für «so etwas wie [...] Grundsäulen eines gemeinsamen fundamentalen Ethos der Welt».<sup>29</sup> Sie werden ergänzt durch einen vermeintlich allen Religionen gemeinsamen Katalog von Lastern und Tugenden, der sich an der christlichen Lehre von den sieben Hauptsünden und vier Kardinaltugenden orientiert.<sup>30</sup>

Dass die religiösen Weltdeutungen und Menschenbilder der grossen Religionen miteinander konkurrieren, dass sie einander teilweise sogar widersprechen, hält Küng für keinen überzeugenden Einwand gegen sein Projekt Weltethos. «Nicht auf das verschiedene theoretische Bezugssystem kommt es im Ethos letztlich an, sondern auf das, was ganz praktisch im gelebten Leben getan oder unterlassen werden soll. [...] Ob nämlich dem konkreten, gequälten, verletzten oder verworfenen Menschen letztlich aus christlicher oder buddhistischer, aus jüdischer oder hinduistischer Hal-

<sup>27</sup> H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, 75.

<sup>28</sup> H. Küng, *Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Weltreligionen*, Conc 26, 1990, 154-164, hier 162. Abweichend formuliert Küng a.a.O. (Anm. 27), 82 *fünf* universale Gebote: «(1) nicht töten; (2) nicht lügen; (3) nicht stehlen; (4) nicht Unzucht treiben; (5) die Eltern achten und die Kinder lieben».

<sup>29</sup> A.a.O. (Anm. 28), 162.

<sup>30</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 27), 87f.

tung heraus geholfen wird, dürfte dem Betroffenen zunächst einerlei sein».<sup>31</sup>

Dass es notwendig ist, angesichts der globalen Probleme und des Konfliktpotentials multikultureller Gesellschaften auf allen Ebenen einen interreligiösen Dialog zu führen und nach ethischen Konvergenzen der Weltreligionen zu suchen, dürfte ausser Frage stehen. Dass die Angehörigen der verschiedenen Religionen in Notsituationen spontan in derselben Weise zur Hilfeleistung bereit sein können, wird man ebenfalls nicht bezweifeln wollen. Ob deshalb die Religionen ein gemeinsames ethisches Fundament haben, ist allerdings eine ganz andere Frage. Küings Versuch, die ethischen Systeme der Religionen auf einige wenige Grundregeln zurückzuführen, wird weder den vorhandenen Divergenzen der Religionen noch der Komplexität globaler Probleme und gesellschaftlicher Konflikte gerecht.<sup>32</sup>

Die von Küing formulierten Maximen elementarer Menschlichkeit erzeugen lediglich den Schein einer Konvergenz, der sich auflöst, sobald man fragt, wie diese Maximen in den einzelnen Religionen und im ethischen Konfliktfall inhaltlich gefüllt werden. Was soll es beispielsweise heissen, dass man keinen Unschuldigen töten darf? Woran bemessen sich für die Angehörigen der verschiedenen Religionen Schuld oder Unschuld eines Menschen, wenn nicht an den theoretischen religiösen Bezugssystemen, die nach Küings Meinung in Fragen der Ethik nur eine untergeordnete Rolle spielen? Hat die islamische Scharia recht oder unrecht, wenn sie den Übertritt vom Islam zum Christentum als todeswürdiges Vergehen einstuft? Oder welche Konsequenzen sind aus dem Verbot des Ehebruchs zu ziehen? Ist es religiös akzeptabel, dass Ehen geschieden werden? Oder ist die Ehe, wie es der christlichen Tradition entspricht, als unauflöslich zu betrachten? Was wird sodann in den verschiedenen Religionen, die in dieser Frage zudem keineswegs homogene Ansichten vertreten, konkret unter Unzucht verstanden? Und schliesslich: Küings Gebot «Du sollst Gutes tun» ist so abstrakt wie banal.

Aber auch das Küingsche Beispiel der spontanen Hilfeleistung ist kein Argument für die behauptete Unabhängigkeit moralischen Handelns von religiösen Bezugssystemen. Denn die Argumentation Küings wechselt an dieser Stelle von der sozial- und umweltethischen Ebene, auf der doch die

<sup>31</sup> A.a.O. (Anm. 27), 89.

<sup>32</sup> Vgl. U. Körtner, Projekt Weltethos. Eine gemeinsame Basis für westliche und östliche Religionen?, *Religionen unterwegs* 1, 1994, 12-19. Zur Debatte siehe auch J. Rehn (Hg.), *Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft. Zur Auseinandersetzung um das «Projekt Weltethos»* (KT 133), Gütersloh 1994.

uns bedrängenden globalen Konflikte angesiedelt sind, auf die individual-ethische und redet einer personalen Situationsethik das Wort. Die zu Küings Projekt Weltethos den Anlass gebenden Gefahren und gesellschaftlichen Konflikte werden jedoch nicht durch spontanes Handeln, sondern bestenfalls durch die Entwicklung politischer und ökonomischer Strategien gelöst, welche die ständige sozialetische Reflexion, ökonomische, naturwissenschaftliche und politische Sachkenntnis sowie die Schaffung von gesellschaftlichen und politischen Institutionen erfordern. Staatliche Organisations- und Herrschaftsformen sowie das kodifizierte Recht aber lassen sich ohne theoretische Bezugssysteme, ohne Grundhaltungen und Werteinstellungen, die auch von religiösen Überzeugungen abhängen, gar nicht begründen oder aufrecht erhalten. Die Lösungsversuche werden, wie das Beispiel der Menschenrechte zeigt, sehr unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob man z.B. eine Staatsform nach dem Vorbild der westlichen Demokratie oder aber einen islamischen Staat für richtig hält.

Gerade die zwischen den Religionen bestehenden Differenzen in der Menschenrechtsfrage zeigen deutlich, wie schnell Küings Weltethos an seine Grenzen stösst, sobald nach der ethischen Konkretion seiner allgemeinen Maximen gefragt wird. Ähnlich wie Jonas erklärt Küing den Menschen zum Ziel und Kriterium einer universalen Verantwortungsethik.<sup>33</sup> Sein Humanitätsbegriff aber meint die «Grundwerte und Grundüberzeugungen der Französischen Revolution».<sup>34</sup> Dass diese für alle Weltreligionen konsensfähig sind, wird man bezweifeln müssen. Wenn Küing zudem dem Christentum bei der Entwicklung eines an den Idealen der französischen Revolution orientierten Weltethos eine Vorreiterrolle zuweist,<sup>35</sup> werden die übrigen Religionsgemeinschaften mit Recht die Frage stellen können, wodurch eine solche Dominanz des Christentums gerechtfertigt sein soll.

Küings Projekt Weltethos ist ein Beispiel für theologische Überbietungsansprüche, welche den Konflikt der Ethiken keineswegs überwinden können, sondern sich als Holzweg erweisen. Theologische Überbietungsansprüche suggerieren letzte Gewissheiten, die es zumindest auf den

<sup>33</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 27), 53ff.

<sup>34</sup> A.a.O. (Anm. 27), 93.

<sup>35</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 27), 90: «Hat vielleicht das Christentum - von der Säkularisierungsbewegung mehr als andere Religionen gebeutelt, aber durch sie auch mehr herausgefordert - schon einen konkreteren Beitrag zu einem möglichen Weltethos geleistet? Darauf ist zu antworten: Zwar hatte man bisher ein solches Weltethos nicht direkt im Blick, wohl aber lassen sich bestimmte christliche Verlautbarungen in dieser Zielrichtung nützen.»

sozial- und umweltethischen Ebenen heutiger ethischer Konflikte schon deshalb nicht geben kann, weil ja nicht etwa nur die Handlungsnormen, sondern schon die Analyse der Sachverhalte, also die Beschreibung der Phänomene strittig ist. Wenn es sich als Irrtum erweist, von theologischen Gewissheiten ausgehend, rigorose ethische Ansprüche zu deduzieren, so bleibt auch für eine theologische Ethik nur der von Martin Honecker beschriebene Weg, «von den Ungewissheiten auszugehen, die zu ethischen Reflexion herausfordern».<sup>36</sup>

Offenbar ist der Vorstellung eines universalen Ethos der Abschied zu geben. Dies bedeutet, dass der faktische Pluralismus gesellschaftlichen Lebens wie ethischer Reflexion auch von Theologie und Kirche zur Kenntnis zu nehmen ist. Ethik in einer pluralen Gesellschaft ist eine offene Suchbewegung, ausgelöst durch die Frage nach den Folgen neuer Handlungsmöglichkeiten, die in Ratlosigkeit und Verlegenheit stürzen. Die dem Glauben gebotene Weltverantwortung wird nicht durch universal-ethische Überbietungsansprüche wahrgenommen, sondern durch die solidarische Beteiligung am Prozess der Antwortsuche. Die gesellschaftliche Verantwortung von Theologie und Kirche lässt sich mit den Worten aus Jer 29,7 beschreiben: «Suchet der Stadt Bestes.» Auch die Theologie befindet sich auf der Suche, weil sie keineswegs im Besitz fertiger Antworten auf die ethischen Fragen unserer Gegenwart ist.

Wohl lebt der Glaube aus einer letzten Gewissheit des Heils. Doch darf die Heilsgewissheit des Glaubens nicht mit der Sicherheit ethischen Urteilens und moralischen Handelns verwechselt werden. Umso mehr stellt sich nun die Frage, welche Bedeutung die Gewissheit des Heils im christlichen Sinne für den ethischen Diskurs in der pluralistischen Gesellschaft haben kann.

## 5. Rechtfertigung und Kompromiss

Mit der Erweiterung menschlicher Handlungsmöglichkeiten steigt das Ausmass der Verantwortung. Mit der Ausweitung der Verantwortung aber wachsen umgekehrt die Handlungsziele. Von ethisch verantwortlichem Handeln wird heute erwartet, dass es die Lebensmöglichkeiten künftiger Generationen und den unbefristeten Fortbestand der Menschheit im Blick hat. Es fragt sich aber, ob diese Zielvorgabe nicht jedes

<sup>36</sup> M. Honecker, Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York 1990, XII.

menschliche Mass übersteigt. Bei Jonas trägt sie zudem eindeutig soteriologische Züge. Im Zentrum seiner Überlegungen steht das Erbe der bisherigen Evolution der Natur als «um jeden Preis in seiner Integrität zu erhaltende Kernphänomen, dass sein Heil von keiner Zukunft zu erwarten hat, da es schon 'heil' in seiner Anlage ist».<sup>37</sup> Mit dem drohenden Unheil, das es abzuwenden gilt, wird nach Jonas «das nicht illusionär überforderte Heil» sichtbar.<sup>38</sup> Stellt aber nicht gleichwohl der kategorische Imperativ, dass in jedem Fall der Fortbestand der Menschheit zu gewährleisten sei, eine Überforderung unseres Handelns dar? Wer soll das Subjekt sein, welches diesem Imperativ Folge leisten könnte? Das Jonassche «Wir» wendet sich an seine Leserschaft und bleibt doch merkwürdig unbestimmt. Welche Subjekte sind denkbar, für welche die Rettung der gesamten Menschheit ein sinnvolles Handlungsziel wäre? Und wie kann eine derartige Zielvorgabe praktisch umgesetzt werden?

Bei Jonas konkretisiert sich die allgemeine Maxime, dass eine Menschheit sei, in der Forderung nach einer Heuristik der Furcht.<sup>39</sup> Deren grundlegende Regel besagt, dass beim Abschätzen der Handlungsfolgen den schlechten Prognosen Vorrang vor den guten zu geben ist.<sup>40</sup> So einleuchtend diese Maxime auf den ersten Blick erscheinen mag, so problematisch ist sie in Wahrheit. Sie fordert nämlich die freiwillige Selbstbeschränkung menschlichen Handelns, welche in ihrer Summierung den Fortbestand der Menschheit nicht minder gefährden kann wie die hemmungslose Ausschöpfung aller technologischen Möglichkeiten; «es ist nur zu deutlich, dass eine affirmative Sicht der Technik zu anderen Ansichten käme».<sup>41</sup> So berechtigt die Jonassche Kritik am utopischen oder technokratischen Meliorismus ist, so birgt doch seine Heuristik der Furcht in sich die Gefahr, dass jede Motivation zur Veränderung bestehender Lebensverhältnisse im Keim erstickt wird. Die Masslosigkeit des generellen Handlungsziels kann zur Lähmung des konkreten Handelns und Planens für überschaubare Zeiträume führen.

M.E. fordern sowohl das Heilsverständnis bei Jonas als auch seine Heuristik der Furcht zu einer für unser Thema grundsätzlichen theologischen Auseinandersetzung heraus. Die paulinische und reformatorische Rechtfertigungslehre hat nämlich m.E. darin ihre ethische, und zwar nicht

<sup>37</sup> H. Jonas, a.a.O. (Anm. 25), 74.

<sup>38</sup> A.a.O. (Anm. 25), 392.

<sup>39</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 25), 63ff.

<sup>40</sup> Vgl. a.a.O. (Anm. 25), 70ff.

<sup>41</sup> W.E. Müller, Zur Problematik des Verantwortungsbegriffs bei Hans Jonas, ZEE 33, 1989, 204-216, hier 211.



etwa nur individual-, sondern auch sozial- und umweltethische Bedeutung, dass sie zum Handeln ermutigt, indem sie dieses gerade von allen soteriologischen Forderungen befreit und die Handlungsziele auf ein menschliches Mass reduziert. Weder die Bewahrung der Schöpfung noch die Rettung der Menschheit sind eine theologisch vertretbare ethische Forderung. Nur wenn das menschliche Handeln von der verantwortungsethischen Masslosigkeit befreit wird, kann Verantwortung überhaupt konkret wahrgenommen werden. Die Unbedingtheit der ethischen Forderung darf nicht mit ihrer Masslosigkeit verwechselt werden.

Theologisch problematisch ist aber auch der Grundgedanke einer Heuristik der Furcht. M.E. handelt es sich bei ihm um die philosophische Transformation der jüdischen Lehre vom Zaun des Gesetzes. Die Heuristik der Furcht ist der Zaun, der von Jonas um sein erstes Gebot, nämlich dass eine Menschheit sei, gezogen ist. Christlich betrachtet ist die Sorge um die Fortexistenz der Menschheit im Kern Furcht vor dem Gesetz, die nicht um das Evangelium weiss. Doch gerade indem an das Handeln des Menschen appelliert wird, der ein fundamental gebrochenes Verhältnis zur Natur hat, die ihrerseits nicht mehr in statu integritatis, sondern in statu corruptionis existiert, ist ihr Bestand hochgradig gefährdet. Theologisch gesprochen vergrössert die evangeliumslose Predigt des Gesetzes die Macht der Sünde.<sup>42</sup>

Demgegenüber ist der Glaube vom Evangelium her als eine Weise des Mutes zu beschreiben, der sich gerade nicht vor der Furcht, auch nicht in Gestalt der Sorge, sondern von der Liebe leiten lässt.<sup>43</sup> Mit Luther gesprochen lautet die Handlungsmaxime des im Evangelium begründeten Mutes: «Pecca fortiter sed crede fortius». Dieser Mut transzendiert den ethischen Konflikt, weil er im Zuspruch der Vergebung und in dem aus ihm resultierenden Vertrauen auf künftige Vergebung begründet ist.

Das Wissen um die Vergebungsbedürftigkeit wie um die Wirklichkeit solcher Vergebung wird praktisch im Mut zum Handeln, in der solidarischen Teilnahme am ethischen Diskurs sowie in der Bereitschaft zum Kompromiss. Von seinem theologischen Sinn sei am Schluss unserer Überlegungen die Rede.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Vgl. Röm 7,7-13.

<sup>43</sup> Zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Mut siehe P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1958; K. Rahner, *Glaube als Mut*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1976.

<sup>44</sup> Zur ethischen und theologischen Problematik des Kompromisses und den verschiedenen Lösungsansätzen siehe u.a. H. Ringeling, *Die Notwendigkeit des*

Ethische Konflikte lassen sich oftmals keiner rationalen Lösung zuführen. Interessen und Standpunkte bleiben nicht selten unversöhnt. Eben dieses Dilemma zeichnet überhaupt den echten ethischen Konflikt aus. Weil aber gehandelt und zuvor entschieden werden muss, bleibt nurmehr der Kompromiss als einziger Ausweg. Er bedeutet einen teilweisen Verzicht auf eigene Interessen oder ethische Gesichtspunkte, der freilich gerade darin sein Problem hat, dass er nicht geleistet werden kann, ohne dass man schuldig wird. Unter dem Gesichtspunkt des Handelnmüssens mag ein Kompromiss als Ausweg erscheinen. Ein Ausweg ist freilich keine wirkliche Lösung des Konflikts, sondern kann im Grunde nur in der Hoffnung auf Vergebung beschritten werden.

Kompromisse einzugehen, entspricht der Klugheitsvorschrift der Goldenen Regel. Theologisch ist der Kompromiss freilich durch eine bloße Klugheitsregel keineswegs legitimiert. Bonhoeffer hat den Kompromiss aus theologischen Gründen sogar gänzlich verworfen.<sup>45</sup> Aber man wird wohl zwischen Kompromissucht bzw. Opportunismus und einer Kompromissbereitschaft unterscheiden müssen, die nicht als Gebot der Klugheit, sondern als Konsequenz der Rechtfertigungslehre begründet ist. Theologisch gesprochen resultiert nämlich die grundsätzliche Bereitschaft zum Kompromiss nicht nur aus der Einsicht in unsere Endlichkeit und die Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens, sondern auch und vor allem aus der Erkenntnis unserer Sündhaftigkeit wie unseres durch Gott dennoch gerechtfertigten Daseins.

In dieser Hinsicht verhält sich die Rechtfertigungslehre kritisch zum Konzept der Diskursethik, welches neben den bereits erwähnten Ansätzen ein weiterer Versuch ist, den Pluralismus und Konflikt der Ethiken zu überwinden.<sup>46</sup> Die Idee des herrschaftsfreien Dialogs unterstellt, dass es möglich sei, solange über ein ethisches Problem zu diskutieren, bis sich ein allgemein einsichtiger, vernünftiger Konsens über die Verfahrensregeln der Urteilsbildung wie über die anstehende Problemlösung erzielen lässt. Faktisch aber muss das Bemühen um einen solchen Konsens in vie-

ethischen Kompromisses, in: A. Hertz u.a. (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3, Freiburg/Gütersloh 1982, 93-116.

<sup>45</sup> Vgl. D. Bonhoeffer, a.a.O. (Anm. 17), 135ff. Seine Ablehnung des Kompromisses ergibt sich aus Bonhoeffers präsentischem Verständnis des Gebotes Gottes, das nicht in miteinander konfligierenden Normen, sondern als eindeutig vernehmbare Anrede im Hier und Jetzt begegnet und weder Raum für autonome Urteilsbildung, noch für irgendwelche Ausflüchte lässt.

<sup>46</sup> Zum Ansatz der Diskursethik siehe vor allem K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a.M. 1988; J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 1971.

len Fällen scheitern, und zwar nicht nur deshalb, weil Entscheidungen unter einem zeitlichen Druck stehen, welcher die Verwirklichung des Ideals vereitelt, sondern auch, weil egoistische Interessen aufeinanderprallen, und der Wille zur Selbstbehauptung allemal stärker ist als der Wille zum herrschaftsfreien Dialog. Mag das Bemühen um einen frei und vernünftig erzielten Konsens noch so aufrichtig sein, so bleibt doch die Sünde des Selbstbehauptungswillens virulent. Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders aber besagt, dass wir einander im ethischen Konflikt gelten lassen dürfen, auch wenn ein Konsens nicht zu erzielen ist. Sie impliziert die Absage an jeden ethischen Rigorismus, der letztlich wiederum nur eine Gestalt sündiger Selbstbehauptung wäre. Im Gleichnis des matthäischen Christus vom Unkraut unter dem Weizen<sup>47</sup> und in seiner Aufforderung, den anderen nicht zu verurteilen,<sup>48</sup> ihm vielmehr siebenundsiebzigmal zu vergeben,<sup>49</sup> wird der theologische Sinn des Kompromisses anschaulich.

Theologisch gesprochen ist der Kompromiss also nicht nur die angemessene Weise, «mit unaufhebbarer Verschiedenheit umzugehen»,<sup>50</sup> sondern auch, die eigene wie fremde Schuld der Vergebung Gottes anheimzustellen. Wer aber ohne Sünde ist, der werfe in den ethischen Konflikten unserer Tage den ersten Stein.

Ulrich H.J. Körtner, Wien

<sup>47</sup> Mt 13,24ff.

<sup>48</sup> Mt 7,1-5; Lk 6,37-42.

<sup>49</sup> Mt 18,22; siehe dazu Mt 18,23-35.

<sup>50</sup> So T. Rendtorff, Vom ethischen Sinn der Verantwortung, in: A. Hertz u.a. (Hg.), a.a.O. (Anm. 44), 117-129, hier 127.