



Abb. 7: Rembrandt Harmenszoon van Rijn (1606-1669): The Good Samaritan. Öl auf Eichenholz. 24,2 × 19,8 cm. 1630. Wallace Collection, London.

Homo ethicus

Eine theologisch-ethische Grundsatzbestimmung aus christlicher Perspektive im interreligiösen Kontext

BENEDIKT SCHMIDT

Im islamisch-christlichen Dialog spielen ethische Themen eine wichtige Rolle. Dafür lassen sich verschiedene Gründe ausmachen, von denen im Folgenden vier kurz benannt werden sollen.

Erstens können viele ethische Herausforderungen in der Gestaltung des Zusammenlebens einer religiös pluralistisch geprägten Gesellschaft nur in Kooperation bewältigt werden. Verschiedene Beispiele ließen sich unter anderem aus den Bereichen der Umweltethik und der sozialen Gerechtigkeit anführen.¹ Von gesellschaftlichen Akteuren wird dabei durchaus erwartet, dass Religionen sich konstruktiv einbringen und auch ihr Zusammenwirken wird begrüßt. Zweitens weisen die Traditionsbestände beider Religionen ein großes Potential davon auf, was sich als »ethische Ressourcen« bezeichnen lässt. Sowohl dem Selbstverständnis des Christentums als auch dem des Islams nach gehören ethische Themen mit zum Kernbestand der jeweiligen religiösen Identität. Ein interreligiöser, ethisch ausgerichteter Dialog berührt daher nicht lediglich Randthemen, sondern solche, denen in beiden Religionen eine große Bedeutung zugeschrieben wird. Drittens wird bisweilen davon ausgegangen, dass ein interreligiöser Dialog über ethische Themen vom Zugang her niederschwelliger und – was die Verständigung anbelangt – aussichtsreicher erscheint, als eine Thematisierung zentraler, voneinander differierender Glaubensinhalte in Aussicht zu stellen vermag. Dies zeigt sich beispielsweise in der Annahme, dass der geteilte Glaube an Gott als Schöpfer eine konsensfähige

¹ Vgl. Ströbele 2016; Ströbele 2018; Dziri 2021. Zu verweisen ist auch auf die thematischen Veranstaltungen des Ethiknetzwerks »Christentum und Islam«, vgl. <https://www.ethiknetzwerk-christentum-islam.de/start/>.

Positionierung im Bereich der Umweltethik ermöglicht, ohne dabei auf divergierende Punkte im Gottesbild näher eingehen zu müssen. Ähnliches ließe sich hinsichtlich der Themen »Wertschätzung des Lebens« oder »Gestaltung einer gerechten Welt« spezifizieren. Der Bereich der Ethik gilt gemeinhin als das »weniger Trennende« – ob zurecht, muss an dieser Stelle nicht entschieden werden. Viertens weist der interreligiöse Dialog, verstanden als Verstehens- und Verständigungsbemühung, bereits in der Grundhaltung der an ihm Teilnehmenden ein ethisches Moment auf, sodass in ihm als solchem schon eine gewisse Affinität zu und Sensibilität für ethische Fragestellungen angelegt ist.

Sich im christlich-islamischen Dialog ethischen Problemstellungen zuzuwenden, ist allerdings keineswegs voraussetzungslos, auch wenn die Vorannahmen meist unthematisiert bleiben. Es muss ein gewisser Grundkonsens darüber bestehen, was überhaupt unter einem *homo ethicus*² zu verstehen ist. Wird Ethik als die »methodische Reflexion der Vernunft auf das menschliche Handeln, sofern es unter der Differenz v. Gut u. Böse [...] steht«³ definiert, so ist dies zunächst von Religionen als eine allgemein-menschliche Auszeichnung unabhängig religiöser Zugehörigkeiten anzuerkennen. Dies impliziert insbesondere den Zusammenhang, wie ethische Fragestellungen aus der Perspektive der eigenen Religion eingeordnet werden und welcher Status normativen Begründungen zugeschrieben wird bzw. welche Begründungen akzeptiert werden. Dass es sich dabei keineswegs um eine triviale Fragestellung handelt, sondern vielmehr um ein grundsätzliches Problem, das die Menschheit begleitet, seitdem von den Instanzen des personal Göttlichen und des Guten gesprochen wird und diese zugleich in ein Beziehungsverhältnis gesetzt werden, kann anhand des sogenannten »Euthyphron-Dilemmas« veranschaulicht werden.⁴ Hierbei geht es, pointiert formuliert, um die Frage, ob das Gute gut ist, weil Gott es will, oder ob Gott das Gute will, weil es gut ist. Wird die erste Alternative gewählt, führt dies unweigerlich in einen theonomen Voluntarismus, der das Gute als eigenständige und für den Menschen auch ohne Gottesbezug erkennbare Entität aufhebt. Wird die zweite Alternative eingeschlagen, stellt sich zumindest für theistische Glaubenssysteme die Frage, inwiefern die Allmacht Gottes mit der ihr

2 Der Begriff *homo ethicus* ist dem Verfasser für den vorliegenden Artikel als Thema vorgegeben worden.

3 Honnefelder 2009, S. 901. Die Abkürzungen wurden aufgelöst.

4 Vgl. hierzu Platon 2013, Abs. 10d; Birnbacher 2008, S. 31-38; Ernst 2009, S. 38; Horn 2018, S. 158 f.

vorgegebenen Vorstellung vom Guten kompatibel ist und ob es eine innere Verbindung von Gottesglauben und Ethik gibt, die darüber hinaus geht, dass Gott analog einem Menschen sich mit seinem Willen an das Gute bindet. Die christliche Theologie hat sich in ihrer Geschichte immer wieder mit diesem Dilemma auseinandergesetzt. Ohne ins Detail gehen zu können, lässt sich doch so viel festhalten, dass die voluntaristische Option meist entschieden zurückgewiesen, aber auch die Alternative nicht schlichtweg bejaht wurde. Meist ist eine Vermittlung angestrebt worden, unter anderem in der Form, dass das Gute als Wesensbestimmung Gottes selbst aufgefasst wurde, sodass er genau das will, was bzw. wer er selbst ist. Ob damit eine zufriedenstellende Lösung formuliert ist, kann hier offenbleiben. Zumindest sind damit nicht, wie sich im Weiteren zeigen wird, alle Anschlussfragen beantwortet.

Für den vorliegenden Kontext entscheidend ist die Tatsache, dass mit dem »Euthyphron-Dilemma« eine transreligiöse Herausforderung benannt ist, der sich islamische und christliche Theologien gleichermaßen stellen müssen. Auch wenn dabei keine einfache Auflösung erwartet werden darf, so führt doch die Bearbeitung direkt ins Herz der Grundsatfrage, welches Verständnis von Ethik die jeweilige Religion ausbildet und damit verknüpft, welches Verständnis vom Menschen als ethischem Wesen sie kennzeichnet. Denn das »Euthyphron-Dilemma« berührt nicht lediglich die Verhältnisbestimmung von Gottesbild und Gutem, sondern schließt darin unweigerlich den Menschen mit ein. Theologie und Anthropologie sind hier zwei wechselseitig aufeinander bezogene Perspektiven. Ethik als Frage nach dem sittlich Guten steht im religiösen Kontext immer zwischen diesen beiden Polen. Anthropologisch gewendet fragt das »Euthyphron-Dilemma« also nach dem *homo ethicus*, sofern er sich zugleich als *homo religiosus* versteht.

Im Weiteren wird in Form von vier Thesen eine Annäherung formuliert, welche Grundsatzbestimmungen aus einer christlich-ethischen Perspektive zum *homo ethicus* vorgenommen werden können. Es werden die zentralen Begriffe folgendermaßen verwendet: Mit »christlichem Ethos« werden die Wertvorstellungen, lebenspraktischen Überzeugungen und sittlichen Grundmuster bezeichnet, die für ein christliches »Vorstellungsschema«⁵ charakteristisch sind – wohl wissend, dass es sich dabei keineswegs um ein homogenes, konstantes und spannungsfreies Gefüge

5 Zum Begriff des »Vorstellungsschemas« vgl. Taylor 2012, S. 295-304.

handelt. Mit »christlicher Ethik« wird die Reflexion eben dieses Ethos von verschiedenen Akteurinnen und Akteuren bezeichnet, die sich dem christlichen Glauben zugehörig fühlen. Die Reflexionen wirken wiederum auf die Praxis zurück,⁶ sodass der daraus entstehende Zirkel Momente der Affirmation und Kritik beinhaltet und zukunftsgerichtet ist auf eine immer bessere lebenspraktische und verständige Erschließung des sittlich Guten. Mit »theologischer Ethik« wird schließlich eine akademische Selbstausslegung bezeichnet, die als Bezugspunkte unter anderem ein christliches Ethos und eine christliche Ethik hat. Alle drei Ebenen stehen in Wechselwirkung und decken sich oft in inhaltlicher Hinsicht. Dies ist allerdings nicht notwendig der Fall. Um Missverständnisse zu vermeiden, sei noch einschränkend angemerkt, dass die folgenden Überlegungen vom Standpunkt eines katholisch-christlichen Ethikers formuliert werden. Allerdings werden in ihnen keine Punkte berührt, die ausschließlich für die katholische Konfession geltend gemacht werden müssten.

1. These: Es gibt keinen christlichen Glauben ohne ethischen Anspruch

Zum Kern der christlichen Botschaft gehört die Annahme, dass der Mensch in ein Beziehungsgefüge eingebettet ist, das sich ihm als Raum sittlicher Beanspruchung präsentiert. Dies betrifft den Gottes-, Selbst-, Mit- und Umweltbezug und ist folglich mehrdimensionaler, als eine häufig auftretende Verkürzung ethischer Themenstellungen auf den intersubjektiven Bereich vermuten ließe. Gleichwohl wird in einer christlichen Ethik dem Bezug zum Nächsten eine privilegierte Stellung eingeräumt. Neutestamentlich drückt sich dieser Zusammenhang prominent in der Verschränkung von Gottes- und Nächstenliebe aus:

Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft. Als zweites kommt hinzu: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Kein anderes Gebot ist größer als diese beiden.⁷

⁶ Vgl. Schockenhoff 2015, S. 19-21. Schockenhoffs theologisch-ethische Ausführungen orientieren sich – vermittelt über Thomas von Aquin – an den begrifflichen Fassungen von Aristoteles.

⁷ Mk 12,29-31. Die Zitate aus der Bibel entstammen hier und im Folgenden der Einheitsübersetzung.

Wenn biblische Textpassagen auch als alleinige Fundierung einer christlichen Ethik nicht hinreichend sind und die argumentative Plausibilität von Annahmen theologischer Ethik nicht einfach auf biblische Verweise gegründet werden kann,⁸ so ist doch für die inhaltliche Entwicklung des christlichen Ethos das sogenannte Doppelgebot in seiner Bedeutung kaum zu überschätzen. Die dahinterstehende Grundlogik lautet, dass der von Jesus verkündete Anbruch der Gottesherrschaft, in der Gott den Menschen seine Liebe erwiesen hat, erfordert, dass die an ihn glaubenden Menschen diese Liebe nicht nur selbst annehmen, sondern sie ebenso ihrer Mit- und Umwelt weiterschicken und Verantwortung übernehmen in der Gestaltung eines gerechten Miteinanders, das es zugleich der bzw. dem Einzelnen ermöglicht, ihre bzw. seine Fähigkeiten zu entwickeln und ihre bzw. seine Lebensziele zu realisieren. In der theologischen Diktion lautet der Zusammenhang wie folgt: Die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus als Liebe trägt in sich die Aufforderung, sich selbst existenziell von ihr ergreifen zu lassen und auf sie mit Gottes- und Nächstenliebe zu antworten.⁹ Das christliche Ethos ist daher als ein antwortendes zu bezeichnen.

Die Rede vom Doppelgebot als »Gebot« ist folglich missverständlich, da dies der irrtümlichen Vorstellung Vorschub leistet, der Mensch solle theonom fundierte ethische Anweisungen umsetzen. Vielmehr geht es um eine existenzielle Grundentscheidung,¹⁰ die aus einer aus dem Glauben ermöglichten Hoffnung heraus lebt und den Nächsten mit hineinnimmt. Das eigenverantwortliche ethische Handeln erfordert dabei ein kluges Überlegen und ein Abwägen der verschiedenen Argumente. Wie bereits in den Termen »christliche Ethik« und »theologische Ethik« deutlich wird, ersetzt Glaube nicht die Vernunftreflexion und bietet hier auch keine Abkürzungsstrategien. Dass jede und jeder als von Gott aufgerufen geglaubt wird, die Letztverantwortung für sein sittliches Urteil zu übernehmen, drückt sich in der christlichen Ethik in der Rede vom Gewissen aus.¹¹ Es ist eine unvertretbare Instanz, die zum Identitätskern jeder Person gehört und deren Urteil eine besondere Würde zukommt. Wichtig ist im Blick zu behalten, dass das Gewissen als ein allgemein-menschliches Phänomen verstanden wird und daher die Befähigung zum ethischen

⁸ Vgl. Goertz 2018.

⁹ Vgl. Pröpper 2011, S. 1192-1201 und Schmidt 2017, S. 395.

¹⁰ Vgl. Demmer 1993, S. 71-73.

¹¹ Vgl. Maurer/Laubach 2000, S. 244-258.

Urteilen und Handeln jedem Menschen als Menschen zukommt. Dies ist der Anknüpfungspunkt, um aus christlicher Sicht überhaupt vom *homo ethicus* sprechen zu können. Wenn im Kontext des christlichen Glaubens und der Theologie ethische Fragestellungen thematisiert werden, geht es folglich – so zumindest die christliche Auffassung – um keinen exklusiv christlichen Gegenstand, sondern um Herausforderungen, vor die alle Menschen gestellt sind.

Als Zielperspektive hat die christliche Ethik eine umfassend gelingende Beziehungswelt vor Augen. Diese lässt sich weder als Zweierbeziehung zwischen Gott und einem selbst, noch als Gruppenangelegenheit der Christinnen und Christen fassen, sondern trägt in sich ein entgrenzendes Moment, das den Kontext der jeweiligen Gemeinschaft überschreitet. Dies meint die Rede von der Nächsten- als Feindesliebe.¹² Verantwortung zu übernehmen, bedeutet also aus christlicher Perspektive, zumindest prinzipiell alle Menschen mit ihren jeweiligen Bedürfnissen und Notlagen im Blick zu behalten. Eine besondere Aufmerksamkeit muss dabei, so eine Grundannahme theologischer Ethik, denen zuteilwerden, die sich selbst am wenigsten helfen können und die im gesamtgesellschaftlichen Kontext aus dem Blick geraten. Dies wird auch mit den Schlagworten »Option für die Armen« oder »Option für die Benachteiligten« erfasst.¹³

Christsein bedeutet, als *homo ethicus* in Anspruch genommen zu werden. Dies ist ein inhärentes Moment des christlichen Glaubens, ohne dass der Objektbereich oder die Gruppe der Subjekte ethischen Handelns auf die Gemeinschaft der Glaubenden verengt würde. Diesen Anspruch zurückzuweisen, käme an erster Stelle einer Selbstverfehlung gleich, die auf einem Selbstmissverständnis von Christsein beruhte. These 1 gilt völlig unabhängig davon, ob und wie das ethische Engagement im Kontext der Zivilgesellschaft und des interreligiösen Dialogs beurteilt oder honoriert wird.

2. These: Christlicher Glaube realisiert sich nicht vollständig im ethischen Anspruch

In Orientierung am neutestamentlichen Doppelgebot stand in der ersten These die Nächstenliebe im Vordergrund. Die zweite knüpft nun an die

¹² Vgl. Becker 1981, S. 7 und Hoffman 1984, S.109.

¹³ Vgl. Baumgartner 2004, S. 289-291 und Köß 2005.

Gottesliebe an. Dem Neuen Testament – und infolgedessen dem christlichen Glauben – geht es nicht an erster Stelle um ethische Forderungen.¹⁴ Das Neue Testament versteht sich nicht als ein Moralhandbuch, sondern als Heilsbotschaft vom angebrochenen Gottesreich. Die Frage nach dem richtigen Handeln steht nur an zweiter Stelle. Im Kontext der Theologie als Wissenschaft hat dies seinen Niederschlag darin gefunden, dass die theologische Ethik die eine Hälfte der systematischen Theologie neben der Dogmatik darstellt, in der es um die zentralen Glaubensinhalte, wie z. B. Fragen der Christologie, der Gotteslehre oder der nach Erlösung, geht.

Wird die Relevanz des christlichen Glaubens gesamtgesellschaftlich vornehmlich in seinem von der Nächstenliebe inspirierten Handeln, d. h. also in prosozialen Wertvorstellungen, gesehen, so deckt sich dies nicht mit der Binnenperspektive, also dem religiösen Selbstverständnis. Dies veranschaulichen Fragen wie die nach der Bedeutung der Sakramente oder nach der Ämterstruktur und Ämterzulassung in der Kirche, die jenseits des religiös-christlichen Kontextes irrelevant sind. Aus christlicher Sicht ist hingegen Menschsein nicht deckungsgleich mit der Bestimmung als *homo ethicus*. In diesem Zusammenhang ist auch die Kritik des Soziologen, Sozialphilosophen und engagierten Christen Hans Joas, dass Kirche keine »Moralagentur«¹⁵ sei, erwähnenswert. Er warnt vor einer Moralisierung und Politisierung der christlichen Botschaft. Das Religiöse, so Joas, sei nicht identisch mit dem Ethischen, und Hauptaufgabe von Religionsgemeinschaften sei es nicht, ein friedliches Miteinander der Menschen zu sichern. Christliche Kirchen dürften sich entsprechende gesellschaftliche Vorstellungen oder Wünsche nicht derart zu eigen machen, dass sie ihre Identität und Kernaufgabe preisgäben. Anders formuliert: Der Wert religiöser Glaubensüberzeugungen lässt sich nicht auf eine ethische oder politische Komponente reduzieren. Die Schwierigkeit liegt an dieser Stelle natürlich in unterschiedlichen Wertpriorisierungen im gesellschaftlichen, mehrheitlich säkular geprägten, und im christlich-religiösen Kontext. Während das neutestamentliche Doppelgebot ethische Vorstellungen religiös einbettet, was nicht bedeutet, dass es ethische Werte nur als religiöse erfasst, und dabei durchaus auch die Sphäre des Ethischen in ihrem Anspruch auf Sinngebung relativiert,¹⁶ existiert in einem säkularen

¹⁴ Vgl. Hahn 2002, S. 685 und BurrIDGE 2007, S. 55.

¹⁵ Vgl. Joas 2016.

¹⁶ Vgl. Pröpper 2011, S. 745-786.

Umfeld so gut wie kein Verständnis mehr für Religiöses als eigenständigen Wert jenseits einer möglichen prosozialen Dienstfunktion.

Religionen und Theologien stehen dann vor der Herausforderung, Verständnis dafür zu wecken, dass *homo religiosus* etwas Umfassenderes bedeutet, als sich vom *homo ethicus* aus erschließen ließe. Sich dies bewusst zu machen, bedeutet zugleich eine Entlastung von überfordernden Erwartungen an das ethische Handeln. Dieser Zusammenhang kann auch mit Hilfe der Unterscheidung des protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer zwischen »Letztem« und »Vorletztem« auf den Punkt gebracht werden: Ethischer Einsatz bleibt dem Bereich des Vorletzten zugeordnet.¹⁷ Erlösung, also das vom Menschen erhoffte »Letzte«, wird als das von Gott Geschenkte geglaubt und ist kein möglicher Gegenstand dessen, was der *homo ethicus* zu leisten imstande wäre. Gleichzeitig – und daran erinnert die erste These – ist der Mensch als *homo religiosus* nicht vom *homo ethicus* dispensiert.

Die ersten beiden Thesen rekonstruierten das christliche Selbstverständnis im Hinblick auf den *homo ethicus*. Niemand wird ernsthaft behaupten, jenes hätte sich allein in einem Binnenkontext entwickelt. Vielmehr machen auch die islamisch-christlichen Austauschprozesse über die Jahrhunderte hinweg deutlich, dass religiöse Vorstellungen und Theologien sich in einer inter-theologischen Wechselwirkung formen. Auf der Ebene der theologischen Begründungen tritt der genetische Aspekt jedoch in den Hintergrund, wenn in normativer Hinsicht geklärt wird, warum Christsein den *homo ethicus* einschließt (vgl. These 1) und zugleich übersteigt (vgl. These 2). Es handelt sich folglich um eine religiöse Selbstverständigung, die auf theologische Gründe angewiesen ist, die als eigene verstanden und geltend gemacht werden können. Während die ersten beiden Thesen also auf die Binnenperspektive fokussieren, tritt in der folgenden die Außenperspektive hinzu.

3. These: Der ethische Anspruch übersteigt den Kontext des christlichen Glaubens

Laut Hans Joas ist es nicht nur ein Missverständnis des Christentums, es auf Ethik zu reduzieren, sondern zugleich liege dies nicht im Interesse plural-säkularer Gesellschaften, die ethische Probleme eigenständig und

¹⁷ Vgl. Bonhoeffer 2010, S. 140-145.

eigenverantwortlich lösen könnten.¹⁸ Anders formuliert: Für ein ethisches Handeln braucht es nicht per se Religionen. Gutes Handeln kann religiös inspiriert und begründet sein, muss es aber nicht. Dies richtet sich zugleich gegen alle Verfallstheorien, die mit einer Säkularisierung der Gesellschaft notwendig eine Degeneration im ethischen Wertebewusstsein einhergehen sehen.¹⁹ Dies entspricht der einen Seite des »Euthyphron-Dilemmas«: Das sittliche Gute ist unabhängig religiöser Bezüge gut – es handelt sich um eine autonome Sphäre, die ihren wissenschaftlichen Niederschlag in den verschiedenen Konzeptionen philosophischer Ethik findet.

Innerhalb der christlichen Ethik hat sich die Einsicht in die notwendige Anerkennung dieses Sachverhalts erst in den letzten Jahrzehnten durchgesetzt.²⁰ Ohne auf die Details eingehen zu können, sei auf eine wichtige Wegmarke hingewiesen: Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) hat die Katholische Kirche in der Erklärung *Dignitatis humanae* diese philosophische, autonome – im Sinne von mit Hilfe allgemeiner und von Religion unabhängiger Vernunft – Begründung grundlegender Rechte des Menschen anerkannt. Der Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist gerade keine Voraussetzung der Erkenntnis seiner Würde. Diese begründet vielmehr einen ethischen Anspruch, der völlig unabhängig davon Achtung verlangt, ob Religionen ihn anerkennen oder nicht. Hierzu zählt ganz wesentlich auch die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit. Die Erklärung fasst die Begründung in Form einer zweistufigen Logik von Vernunft und Offenbarung:

Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen umso gewissenhafter beobachtet werden muss.²¹

Die Autonomie des ethischen Anspruchs wird besonders in den Fällen deutlich, in denen religiöse Praktiken, Überzeugungen oder Theorien jenem nicht genügen. Jener wird dann gegenüber der religiösen Vorstel-

¹⁸ Vgl. Joas 2016, S. 64-77.

¹⁹ Vgl. Joas 2013, S. 43-65.

²⁰ Auf die Debatten um die Anerkennung autonomer Geltungslogiken kann hier nicht näher eingegangen werden. Für die Diskussion mit weiteren Literaturangaben sei verwiesen auf Schmidt 2017, S. 101-122, 277-287 u. 339-442.

²¹ Rahner/Vorgrimler 2008, S. 668 f.

lungswelt eingefordert. So hatte die Katholische Kirche beispielsweise vor der genannten Anerkennung grundlegender Menschenrechte in den 1960er Jahren sie lange als Irrtümer der Moderne zurückgewiesen, auch wenn sie mittlerweile als genuiner Ausdruck christlicher Grundüberzeugungen gelten. Insbesondere die Beziehungsethik, um einen anderen Bereich zu nennen, ist weiterhin ein virulentes Feld, in dem religiöse Normierungen und ethische Ansprüche konfrontativ aufeinandertreffen.²²

Der *homo ethicus*, der sich nicht zugleich als *homo religiosus* versteht, bietet eine in seiner Bedeutung kaum zu überschätzende Außenperspektive, die eine kritische Funktion einnimmt, die diesen im besten Fall zu einer besseren lebenspraktischen und verständigen Erschließung des sittlich Guten stimuliert.²³ Bei näherer Betrachtung zeigt sich allerdings, dass die Differenzierung in Binnen- und Außenperspektive, von der bislang die Rede war, zu holzschnittartig ist und dass in die Entwicklung der christlich-ethischen Perspektiven immer schon die »Stimmen der Anderen« eingegangen sind bzw. eingehen, sodass diese jener inhärent sind. Vermeintlich rein religiös inspirierte Überzeugungen des christlichen Ethos erweisen sich als zutiefst beeinflusst von den sozio-kulturellen Zusammenhängen ihrer jeweiligen Zeit. Auf der Ebene der theologischen Ethik bedeutet dies, dass sie auf philosophische Denkformen rekurriert, ja dass es eine theologische gar nicht ohne eine philosophische Ethik gibt. Ähnliche Verweisungszusammenhänge lassen sich im Kontext des interreligiösen, ethisch ausgerichteten Dialogs rekonstruieren, wenn beispielsweise untersucht wird, inwiefern sich islamisches und christliches Ethos gegenseitig beeinflusst haben und wie auch auf der Ebene ihrer Ethiken – meist über die Brücke der Philosophie vermittelt – Begründungsfiguren rezipiert worden sind. Der *homo ethicus*, der sich zugleich als *homo religiosus* versteht, ist folglich immer eine Verbindung zum allgemein Menschlichen; oder um das Wortspiel noch ein wenig weiterzutreiben: Der *homo ethicus religiosus* ist auch *homo ethicus philosophicus*.

Die dritte These führt somit zu der Feststellung, dass es gesellschaftlich-ethisches Handeln und eine philosophische Ethik ohne christlichen Glauben geben kann, aber es gibt keine christliche und keine theologische Ethik ohne allgemein-menschliche ethische Überzeugungen, Vorstellungen

²² Vgl. Schockenhoff 2021 und Hilpert 2015.

²³ Die Begriffe »Kritik« und »Stimulation« knüpfen an die in der theologischen Ethik breit rezipierten Gedanken von Alfons Auer an, kehren die dortige Verhältnisbestimmung aber um. Vgl. hierzu Auer 1971, S. 189-197.



Abb. 8: Michelangelo Merisi da Caravaggio (1571-1610): Der ungläubige Thomas. Öl auf Leinwand. 107 × 146 cm. 1601-1602. Bildergalerie Sanssouci, Potsdam.

und Reflexionen. Es gibt keine christliche bzw. theologische Ethik, die nur darauf wartete, im kirchlich-religiösen oder gesamtgesellschaftlichen Kontext angewendet zu werden. Jede interpretierende Aneignung des christlichen Ethos in der jeweiligen Zeit – im jeweiligen immer auch gesellschaftlich situierten Kontext – bedarf der klugen Überlegung und vernünftigen Argumentation der in den entsprechenden Situationen lebenden Menschen. Versuche der »Abkürzung«, die aus Traditionsbeständen einer Religion direkt ethische Handlungsanleitungen für die Gegenwart ableiten und begründen möchten, sind unterkomplex und verkennen, dass der ethische Anspruch jeden religiösen Kontext übersteigt.

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass die Lösungen ethischer Probleme, die sich als am tragfähigsten erwiesen haben, nie allein aus einer christlichen Vorstellungswelt heraus gewonnen wurden, sondern auf kluge, nicht ausschließlich religiöse Argumente und Überlegungen verschiedener Denkerinnen und Denker der jeweiligen Zeit zurückgegriffen haben. Das prominenteste Beispiel ist vermutlich auch hier die bereits thematisierte Idee von Menschenwürde und Menschenrechten. Dies nimmt der christ-

lichen Ethik nicht die Möglichkeit und dispensiert sie auch nicht von der mit ihrem Selbstverständnis verknüpften Aufgabe, an einer immer besseren lebenspraktischen und verständigen Erschließung des sittlich Guten mitzuwirken. Allerdings müssen sich alle von einer christlichen Ethik formulierten Überzeugungen und Vorstellungen zugleich vor dem Forum der Vernunft rechtfertigen und als plausibel ausweisen lassen.

4. These: Der ethische Anspruch des christlichen Glaubens weist eine spezifische Kontur auf

Die Ausführungen der dritten These geben Anlass zu der Frage, ob es nur einen *homo ethicus* gibt – ob also derjenige der Philosophie derselbe ist wie der der Theologie und ob derjenige der islamischen dann auch derselbe ist wie der der christlichen Theologie. Aus Perspektive einer christlich-theologischen Ethik ist dazu zunächst in formaler Hinsicht festzuhalten, dass alle ethischen Geltungsansprüche sich auch einer autonomen Rechtfertigung als zugänglich erweisen können müssen. Dies ist die Implikation der Anerkennung des sittlich Guten als Guten. Dies bedeutet aber nicht, dass in inhaltlicher Hinsicht alle Ausgestaltungen per se dieselbe Form annehmen müssen. Infrage steht für die christliche Ethik, welche positive Bedeutung das in These 1 dargelegte Ethos der Nächstenliebe in einer Plausibilisierung entfalten kann, die den christlichen Horizont übersteigt. Dies ist die Frage nach dem Beitrag des *homo ethicus*, der sich zugleich als *homo christianus* versteht, zur interreligiösen und gesamtgesellschaftlichen ethischen Verständigung.

In diesem großen Fragenfeld kann im Folgenden nur ein zentraler Punkt herausgestellt werden. Zur Klärung des Zusammenhangs ist es hilfreich, auf Überlegungen des 2005 verstorbenen französischen Denkers Paul Ricœur zurückzugreifen, der in seinen Untersuchungen zum Begriff der Liebe sie von dem der Gerechtigkeit abgegrenzt und ihre unterschiedlichen Logiken analysiert hat.²⁴ Die Gerechtigkeit zeichnet sich nach Ricœur dadurch aus, dass unter sie universal gültige, allgemein einforderbare, wechselseitige Verpflichtungen fallen. Bekanntestes Beispiel ist die Menschenwürde als eine Forderung der Gerechtigkeit. Jeder hat die moralische Verpflichtung, die Würde eines jeden anderen Menschen zu achten, und kann dies von jedem anderen Menschen in gleicher Weise

²⁴ Vgl. Ricœur 1990, S. 15-63.

für sich einfordern. Die Gerechtigkeit folgt einer Logik des Ausgleichs und der Verpflichtung. Es gibt keine akzeptablen Gründe, die von diesem Anspruch dispensieren könnten.

Anders verhält es sich mit der Nächstenliebe. Sie überbietet, so Ricœur, die Ansprüche des anderen Menschen. Sie hat eine supramoralische Dimension. Er spricht von einer »Logik der Überfülle«. Wer aus Liebe dem anderen hilft, erhofft zwar dessen positive Reaktion, macht sie aber nicht zur Bedingung seines eigenen Handelns. Das (im christlichen Kontext) bekannte Gleichnis vom barmherzigen Samariter kann helfen, sich dies illustrierend vor Augen zu führen:

Der Gesetzeslehrer wollte sich rechtfertigen und sagte zu Jesus: Und wer ist mein Nächster? Darauf antwortete ihm Jesus: Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus und schlugen ihn nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn halbtot liegen. Zufällig kam ein Priester denselben Weg herab; er sah ihn und ging vorüber. Ebenso kam auch ein Levit zu der Stelle; er sah ihn und ging vorüber. Ein Samariter aber, der auf der Reise war, kam zu ihm; er sah ihn und hatte Mitleid, ging zu ihm hin, goss Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein eigenes Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn. Und am nächsten Tag holte er zwei Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme. Wer von diesen dreien meinst du, ist dem der Nächste geworden, der von den Räubern überfallen wurde? Der Gesetzeslehrer antwortete: Der barmherzig an ihm gehandelt hat. Da sagte Jesus zu ihm: Dann geh und handle du genauso!²⁵

In der Ethik wird auch von sogenannten »supererogatorischen Handlungen«, Handlungen der Übergebühre, gesprochen, die über das hinausgehen, wozu eine ethische Verpflichtung besteht.²⁶ In ihnen wird besonders ersichtlich, was das sittlich Gute ist. Gleichzeitig lassen sie sich nicht verallgemeinern, reglementieren oder in Normen abbilden. Sie bleiben eine Ausnahmeerscheinung. Offensichtlich ist das sittliche Leben aber so verfasst, dass gerade diese Ausnahmefiguren – und nicht allgemeine Gerechtigkeitspflichten – erschließen, was ethische »Heilige« sind.

Vieles, was früher als ein Handeln aus Nächstenliebe galt, ist mittlerweile im Kontext von Gerechtigkeitspflichten reformuliert worden, beispielsweise die lebenserhaltende Hilfe gegenüber Opfern von Gewaltverbrechen.

²⁵ Lk 10,29-37.

²⁶ Vgl. Witschen 2006.

Dies kann als ein Fortschritt in der lebenspraktischen Implementierung des Guten gedeutet werden. Gleichwohl lassen sich, so Ricœur, beide Logiken, die der Liebe und die der Gerechtigkeit, nicht restlos in die andere überführen.²⁷ Sie sind vielmehr dauernd aufeinander angewiesen. Die Liebe bedarf der Gerechtigkeit, um selbst nicht unmoralisch zu werden: So verbietet sich beispielsweise die übermäßig liebende Sorge um ein Kind, wenn dadurch die anderen vernachlässigt würden. Ein Handeln aus Liebe ist allein noch keine Garantie für das ethisch Richtige. Andererseits braucht die Gerechtigkeit die Liebe, um nicht zu einem Kalkül gegenseitigen Nutzens zu werden. Die Liebe öffnet den Blick für das Mehr als das Erforderliche und hilft ein Stück, von den eigenen Interessen abzusehen. Auf diese Weise interpretieren sich Liebe und Gerechtigkeit gegenseitig.

Verschiedene Appelle zu einem fürsorglichen und solidarischen Handeln, die auf das Ethos der Nächstenliebe rekurrieren, lassen sich oft als dieses Mehr als das Gerechte interpretieren. Es ist das, was gesellschaftlich zwar erhofft, aber nicht eingefordert werden kann. Gesellschaften sind darauf angewiesen, dass Menschen sich in ihrem Handeln auch von dieser Logik der Überfülle leiten lassen – sei sie nun religiös inspiriert oder nicht. Darin liegt die große Bedeutung, die eine christliche Ethik, die sich an der Nächstenliebe orientiert, auch jenseits der Glaubensgemeinschaft entfalten kann. Vieles, was eine christliche Ethik inhaltlich auszeichnet, gehört in diesen Kontext.

Aus der Binnenperspektive der Handelnden kann ein derartiges Engagement gleichwohl als selbstverständlich oder als persönliche Verpflichtung aufgefasst werden.²⁸ Gleiches gilt für das Selbstverständnis des christlichen Glaubens, das, wie in These 1 erläutert, nicht ohne ein Handeln in Nächstenliebe denkbar ist. Die dafür angeführten religiös eingebetteten Argumente sind zwar auch von Nichtchristinnen und Nichtchristen nachvollziehbar, entfalten ihre Geltungskraft aber nur im Glaubenskontext. In diesem veranschaulichen sie, was es aus christlicher Perspektive heißt, ein gutes, ein gelingendes Leben zu führen, nämlich die Verinnerlichung von Gottes- und Nächstenliebe. Gleichzeitig sind die in ihnen transportierten Vorstellungen des sittlich Guten auch jenseits des spezifisch-religiösen Kontexts plausibilisierbar, wie hier mit Hilfe der Überlegungen von Ricœur aufgezeigt worden ist.

²⁷ Vgl. Ricœur 1990, S. 59-63.

²⁸ Vgl. Witschen 2006, S. 23.

Mit der formulierten christlichen Lebensausrichtung ist aus gesellschaftlicher Perspektive nicht mehr als eine, wenn auch bedeutende Option unter vielen benannt. Auf die Frage nach dem Gelingen des Lebens vermag theologische Ethik nicht länger eine alle Menschen überzeugende Antwort zu geben. Dessen muss sie sich im Kontext eines »gesellschaftlichen Pluralismus« bewusst sein. Sollen sich christliche Glaubensgemeinschaften und Theologien nicht nur selbst genügen – und es gibt gute theologische Gründe dafür, dass dies mit dem Auftrag der christlichen Botschaft nur schwer vereinbar wäre –, dann müssen sie neben der eigenen Binnen- immer auch die Außenperspektive mit im Blick haben, um die eigene Perspektive verständlich darlegen, durch kritische Rückfragen immer besser verstehen und korrigieren zu können. Dies ist zugleich, wie oben dargelegt, einer der stärksten Gründe, um aus christlicher Sicht einen interreligiösen Dialog auch in ethischen Themen zu forcieren.

Ob eine christliche Ethik dann zu überzeugen vermag, muss sich in den konkreten Problemzusammenhängen herausstellen. Es bleibt allerdings festzuhalten, dass, selbst wenn das Ethos der Nächstenliebe als Inspiration dient, ein großer Handlungsspielraum bleibt, der verschiedene Optionen als ethisch legitim erscheinen lässt und der sich mit einer Berufung auf die Nächstenliebe alleine nicht füllen lässt. Diese verlangt vielmehr eine interpretierende Aneignung auf aktuelle Problemkontexte hin, die Klugheit und überzeugende Argumentation erfordert: Der *homo ethicus*, auch wenn er sich zugleich als *homo religiosus* versteht, geht in Letzterem nie auf.

Fazit

Die vier Thesen haben aufgezeigt, in welchen Zusammenhängen der *homo ethicus* aus einer christlich-theologischen Perspektive situiert ist. Auch wenn sich die Ausführungen im vorliegenden Kontext auf einige grundsätzliche Aspekte beschränken mussten, konnte ersichtlich werden, dass es sich beim *homo ethicus* um ein anspruchsvolles und spannungsgeladenes Projekt handelt. Mit ihm werden Kernfragen berührt, die zur Identität christlichen Glaubens und christlicher Theologie gehören und die zugleich ihre verschiedenen Verweisungszusammenhänge berühren. Aus christlicher Perspektive ist der *homo ethicus* an der Schwelle zwischen Anthropologie und Theologie angesiedelt und muss dabei – wie bereits das »Euthyphron-Dilemma« hat deutlich werden lassen – eine

nicht ganz einfache Balance wahren. Gleichzeitig ist der *homo ethicus* die Figur, die als wichtige und zugleich gut gangbare Brücke sowohl zur plural-säkularen Gesellschaft als auch zu anderen Religionen fungieren kann. Im christlich-islamischen Dialog kommt ihm eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu. 

Literatur

- Auer, Alfons (1971): *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf.
- Baumgartner, Alois (2005): *Solidarität*. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): *Christliche Sozialethik*. Ein Lehrbuch. Regensburg. Bd. 1, S. 283-292.
- Becker, Jürgen (1981): *Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe*. Exegetische Beobachtungen als Anfrage an ein ethisches Problemfeld. In: ZEE 25. S. 5-18.
- Die Bibel (2012). *Altes und Neues Testament*. Einheitsübersetzung. Freiburg [u. a.].
- Birnbacher, Dieter (2008): *Natürlichkeit und das Euthyphron-Dilemma*. In: Vieth, Andreas [u. a.] (Hrsg.): *Ethik und die Möglichkeit einer guten Welt*. Eine Kontroverse um die »Konkrete Ethik« (=Studien zu Wissenschaft und Ethik 4). Berlin/New York. S. 31-38.
- Bonhoeffer, Dietrich (2010): *Ethik* (=Dietrich Bonhoeffer Werke Bd. 6). Hrsg. von Ilse Tödt [u. a.]. Gütersloh.
- Burridge, Richard A. (2007): *Imitating Jesus. An inclusive Approach to New Testament Ethics*. Grand Rapids.
- Demmer, Klaus (1993): *Gottes Anspruch denken*. Die Gottesfrage in der Moralthologie (=SThE 50). Freiburg.
- Dziri, Amir [u. a.] (Hrsg., 2021): *Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum* (=Theologisches Forum Christentum – Islam 2020). Regensburg.
- Ernst, Stephan (2009): *Grundfragen theologischer Ethik*. Eine Einführung. München.
- Goertz, Stefan (2018): *Legt die Bibel die Moral aus oder die Moral die Bibel? Moralthologische Erwägungen zur ethischen Normativität der Heiligen Schrift*. In: Breitsameter, Christof/Goertz, Stephan (Hrsg.): *Bibel und Moral – ethische und exegetische Zugänge*. Freiburg [u. a.]. S. 67-83.
- Hahn, Ferdinand (2002): *Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 2: *Die Einheit des Neuen Testaments*. Thematische Darstellung. Tübingen.
- Hilpert, Konrad (2015): *Ehe, Partnerschaft, Sexualität*. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik. Darmstadt.

- Hoffmann, Paul (1984): Tradition und Situation. Zur »Verbindlichkeit« des Gebots der Feindesliebe in der synoptischen Überlieferung und in der gegenwärtigen Friedensdiskussion. In: Kertelge, Karl (Hrsg.): Ethik im Neuen Testament (=QD 102). Freiburg [u. a.]. S. 50-118.
- Honnefelder, Ludger (2009): Ethik. Philosophisch. In: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). Freiburg [u. a.]. Bd. 3, S. 902-908.
- Horn, Christoph (2018): Einführung in die Moralphilosophie. Freiburg/München.
- Joas, Hans (2013): Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums. 2. Aufl. Freiburg [u. a.].
- Joas, Hans (2016): Kirche als Moralentur?. München.
- Katholisch-Soziales Institut (2021): Ethiknetzwerk Christentum und Islam. Online: <https://www.ethiknetzwerk-christentum-islam.de/start/>. Zugriff: 01.08.2021.
- Köb, Hartmut (2005): Globale Entwicklung und Option für die Armen. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Regensburg. Bd. 2, S. 109-136.
- Maurer, Alfons/Laubach, Thomas (2000): Gewissen. Zur Lebensform sittlicher Entscheidungsfähigkeit. In: Hunold, Gerfried [u. a.] (Hrsg.): Theologische Ethik. Ein Werkbuch (=UTB 1966). Tübingen/Basel. S. 244-263.
- Platon (2013): Euthyphron (=Platon Werke. Übersetzung und Kommentar. Band I 1). Hrsg. von Maximilian Forschner. Göttingen.
- Pröpper, Thomas (2011): Theologische Anthropologie. 2 Bde. Freiburg [u. a.].
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (2008): Kleines Konzilskompodium. 35. Aufl. Freiburg [u. a.].
- Ricœur, Paul (1990): Liebe und Gerechtigkeit. Mit einer deutschen Parallelübersetzung von Matthias Raden. Hrsg. von Oswald Bayer. Tübingen.
- Schmidt, Benedikt (2017): Gottes Offenbarung und menschliches Handeln. Zur ethischen Tragweite eines theologischen Paradigmenwechsels (=SThE 148). Freiburg/Würzburg.
- Schockenhoff, Eberhard (2015): I. Philosophische Ethik. In: Sajak, Clauß Peter (Hrsg.): Christliches Handeln in Verantwortung für die Welt (=UTB 4312). Paderborn. S. 17-111.
- Schockenhoff, Eberhard (2021): Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik. Freiburg [u. a.].

Ströbele, Christian [u. a.] (Hrsg., 2016): Armut und Gerechtigkeit. Christliche und islamische Perspektiven (=Theologisches Forum Christentum – Islam 2015). Regensburg.

Ströbele, Christian [u. a.] (Hrsg., 2018): Migration, Flucht, Vertreibung – Orte islamischer und christlicher Theologie (=Theologisches Forum Christentum – Islam 2017). Regensburg.

Taylor, Charles (2012): Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Englischen von Joachim Schulte. Frankfurt am Main.

Witschen, Dieter (2006): Mehr als die Pflicht. Studien zu supererogatorischen Handlungen und ethischen Idealen. Freiburg/Wien.