

Auf der Suche nach einem neuen Lebensstil

Eine Einführung in Sektion VI der Vollversammlung in Uppsala 1968

VON HANS-JÜRGEN GOERTZ

Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen wird von einem ethischen Impuls gesteuert. Er schlägt größtenteils schon in den Sektionsüberschriften durch und wird hoffentlich auch von den Beiträgen und Diskussionen der „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“ in Genf profitieren. Die anstehenden Themen ordnen sich in einem Gegengefälle zu den gängigen ethischen Entwürfen. Die sozialetischen Überlegungen haben den Vorrang und die individualetischen folgen im Nachgang. Die Diskussion wird von der „weltweiten Ebene auf die der persönlichen Entscheidung übertragen“, heißt es in dem schmalen Vorbereitungsheft „Uppsala 1968“. An dieser Umkehrung ist grundsätzlich nichts auszusetzen, solange sie nur anzeigt, daß auch die persönliche Entscheidung im Kontext weltweiter gesellschaftlicher Entwicklungen bedacht und gefällt wird. Im übrigen läßt sich die klassische Abgrenzung von Individual- und Sozialetik schon in dem Augenblick nicht mehr streng durchhalten, in dem man das Augenmerk nicht nur auf das Handeln, sondern auch und vielleicht sogar zuerst auf das Verhalten richtet. Sobald also die ethische Frage „Was soll ich tun?“ in den zweiten Rang tritt und die andere Frage „Wie finde ich mich in meiner Welt zurecht?“ oder gar „Wie werde ich mit meiner Welt fertig?“ nach vorne drängt, überlagern sich individual- und sozialetische Aspekte. Ein Blick in den Entwurf zur VI. Sektion „Auf der Suche nach einem neuen Lebensstil“ macht das sofort deutlich¹. Es wird also in der letzten Sektion darauf ankommen, die ethische Aneignung des Hauptthemas „Siehe, ich mache alles neu“ noch einmal ganz grundsätzlich zu begründen. In Uppsala wird eine Gelegenheit geboten, die sozialetische Verengung der ethischen Arbeit auf ökumenischer Ebene ein wenig zu weiten.

Damit steht der Entwurf des Sektionsdokumentes mitten in den Auseinandersetzungen unserer Tage und versucht, auf die ethische Herausforderung zu antworten.

Das Dokument spricht eine klare und verständliche Sprache, es ordnet eine Fülle von Problemen weitgestreuter Sach- und Erfahrungsbereiche und bemüht sich, sie aufgeschlossen und sachgemäß zu bedenken. Aber trotz dieser Anstrengungen ist nur ein Dokument entstanden, das zwischen Feuilleton, soziologischer

sowie theologischer Argumentation und erbaulicher Rede wechselt, mehr geeignet für den Gebrauch in den Gemeinden als für die Beratungen von Fachleuten in Uppsala. Von einem durchgängigen ethischen Wurf wird man nicht sprechen, ihn auch gar nicht erwarten können. Deutlich ist aber die Tendenz, die neuere theologische Ethik und die sozialwissenschaftlichen Einsichten aufzunehmen und miteinander zu verarbeiten. Dabei bleiben dann durchweg mehr Probleme stehen, als daß sie gelöst werden. Nur der sprachliche Fluß täuscht ein wenig darüber hinweg.

Es genügt, das an zwei Beispielen zu zeigen. Gleich zu Beginn wird angedeutet, daß der Lebensstil der aufbrechenden Generation rund um die Welt ethisch relevant geworden ist und auch die Christen herausfordert, einen neuen Lebensstil zu suchen. Er muß mit den sozialen und moralischen Veränderungen Schritt halten, die über unsere Gesellschaft hereingebrochen sind. Das wird deutlich, undeutlich aber bleibt, wie der allgemeine Lebensstil mit dem christlichen korrespondiert. Die Kooperation von Christen und Nichtchristen muß gerade im Raum der Ökumene noch schärfer als Problem gefaßt werden.

Zweideutig bleibt auch die Stellung der Christen zum gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß. Sollen sie die gegenwärtigen Veränderungen auf sich zukommen lassen und in ihnen ausgleichend und versöhnend wirken, oder wäre es nicht gerade auch ihre Aufgabe, die notwendigen Entwicklungsgänge aggressiv einzuleiten? Das Dokument sieht in Reaktion und Aktion gleichermaßen eine mögliche „Manifestation der Agape“². Dahinter verbergen sich verschiedene Denkweisen und Konsequenzen, die bereits ihr eigenes Profil angenommen haben und für eine fruchtbare ethische Diskussion erst wieder herauspräpariert werden müßten. Die Theologie der Revolution ist noch längst nicht mit einer Theologie der Versöhnung ausgeglichen worden, als daß beide so unproblematisch nebeneinander erscheinen dürften.

Ähnliche Anfragen müßte sich fast jeder Absatz dieses Dokumentes gefallen lassen. Doch habe ich nicht vor, auf diese Weise in die Problematik der VI. Sektion einzuführen. Ich möchte vielmehr versuchen, das Klima zu beschreiben, in dem heute an der theologischen Ethik gearbeitet wird, und einige ethische Entwürfe aus verschiedenen theologischen Lagern danach befragen, wie sie mit den gegenwärtigen moralischen und gesellschaftlichen Veränderungen fertig werden, kurz, wie sich heute Verhalten und Handeln vom Evangelium her begründen und lenken lassen. Ich werde vor allem die Vertreter der „neuen Moral“ zu Worte kommen lassen und die Ethiker, die sich selber dazu nicht rechnen, aber doch im Einzugsbereich der „neuen Moral“ denken. Es wird dabei jeweils nur um den Ansatz gehen, und auch er kann nur herausgearbeitet werden, wenn wir uns auf die beiden Fragen nach der Veränderung der Normen und der Kooperation von Christen und Nichtchristen beschränken.

Zunächst muß noch ein Wort zu dem Begriff des „Lebensstils“ gesagt werden. Er ist eher verschwommen als präzise. Und doch scheint er nicht ganz unglücklich gewählt zu sein. Was stellen wir uns darunter vor? Der Kommentar zu diesem Sektionsentwurf möchte ihn in Analogie zu dem literarischen Stil, also der sehr komplexen Größe von Form und Gehalt, als die Wechselwirkung von „Haltung und Handlung“ verstanden wissen³. Das ist immer noch sehr vage beschrieben, aber man könnte doch sagen, daß die Art, wie jemand mit seiner Welt fertig wird, seinen Lebensstil zum Ausdruck bringt.

Der christliche Lebensstil nun wird von dem Glauben an die Verheißungen Gottes geprägt, „der durch die Kraft des Heiligen Geistes dem Leben einen Sinn geben kann“⁴. Mehr ist darüber aus dem Dokument nicht zu erfahren. Vielleicht kommen wir noch etwas näher an den Begriff heran, wenn wir ihn in der gegenwärtigen ethischen Diskussion aufsuchen. Doch weder das Dokument noch der Kommentar verraten an irgendeiner Stelle, wer ihn inspiriert haben könnte. Er ist in der angedeuteten Weise nur ein einziges Mal in der kleinen Schrift von John Robinson zu finden: „Christliche Moral heute“. Robinson spricht davon, daß die Christen von dem unbedingten Anspruch der gerechtmachenden Liebe Gottes „eine Richtung, eine Prägung, einen Stil des Lebens“ erhalten. Der Anspruch greift auf alle menschlichen Beziehungen über. „Doch was der Christ im einzelnen zu tun hat, um diesem Anspruch Gestalt zu geben, das wird in jedem Jahrhundert, in jeder Gesellschaft und bei jedem einzelnen verschieden sein“⁵. Jedem unwandelbaren, immer gültigen Gebot, Prinzip und Wert wird der Abschied gegeben. Sie töten den lebendigen Anspruch der Agape. Das Unwandelbare kommt im Stil zum Leben. Er wird nicht von den variablen Umständen, Gegebenheiten und Strukturen motiviert — das unbekümmerte Nebeneinander von allgemeinem und christlichem Lebensstil macht das Dokument in diesem Punkt besonders unklar —, sondern von dem unwandelbaren Anspruch der Agape. Er motiviert unser Verhalten und Handeln, unsere Reaktionen und Aktionen.

Um das ganz klarzumachen, möchte ich noch auf die Verwendung des „Stils“ in der Ethik von Wolfgang Trillhaas hinweisen. Er nennt die Moral einen „Stil des äußerlichen Verhaltens und des Urteils“, der „weitgehend von äußeren, gesellschaftlichen oder politischen Situationen abhängig“ sei⁶. Hier repräsentiert der Stil das moralisch Übliche, deshalb auch allgemein Anerkannte, er regelt das menschliche Verhalten (eine Art moralisches *pattern of behaviour*), ist aber nicht Ausdruck einer von irgendeinem Anspruch geforderten Einsicht und Entscheidung. Um eine sinnvolle Zuordnung der beiden Lebensstile in dem Sektionsdokument herzustellen, schlage ich vor, den allgemeinen Lebensstil so zu deuten, wie Trillhaas die Moral versteht — auch wenn sich dieser Lebensstil noch längst nicht an einer allgemein anerkannten Sittlichkeit orientiert, nimmt er sie doch vorweg! —, und den christlichen Lebensstil so zu begreifen, wie Robinson das

Unwandelbare des göttlichen Anspruchs in der sich stets verändernden Fluktuation sittlicher Entscheidungen aufspürt.

Friedrich Nietzsche bestimmt das Klima, in dem die „neue Moral“ geboren wurde. Was sich heute als „Revolution in der Ethik“ oder „Revolution der Moral“ gibt – welcher ethische terminus technicus ist inzwischen nicht revolutioniert worden? –, hat bei Nietzsche begonnen, wenn wir einmal von dem Hinweis auf Jesus, Paulus und Luther absehen.

„Es gibt ein fortwährendes Umwandeln und Arbeiten an der Moral – das bewirken die Verbrechen mit glücklichem Ausgange (wozu zum Beispiel alle Neuerungen des moralischen Denkens gehören)“⁷. Hier spricht er von einem Arbeiten an der Moral; ein anderes Mal ist es die Umwertung aller Werte oder gar der Umsturz der Werte. Damit hat er das moralische Gefüge des christlichen Abendlandes erschüttert und ist auf Widerstand gestoßen. Bis in unsere Tage hinein wirft man ihm „moralischen Nihilismus“ vor und preist die unwandelbaren Prinzipien, Werte und Normen einer christlichen Ethik, Moraltheologie und philosophischen Wertethik. Nietzsche weiß etwas von der Unsittlichkeit der Sitte, daß die Moral – vereinfacht gesagt – mit der Zeit unmoralisch wird und daß sie durch einen kühnen Akt im Widerspruch zur allgemeinen Sitte wieder auf einen moralischen Stand gebracht werden muß. Hier erscheint der Immoralist (der Verbrecher) als Moralist. Es entsteht – so meint Herbert Wein in seiner Nietzsche-Studie – „neue Moral“⁸.

Mit diesem Hinweis soll Nietzsche nicht als der Vater der neuen theologischen Moral identifiziert werden, wie sie im protestantischen Raum aufgebrochen ist. Das ist er gewiß nicht. Er hat lediglich das Klima vorbereitet, in dem die Wandelbarkeit moralischer Ordnungen, Werte und Normen kein Tabu mehr ist. Ein übriges hat die veränderte Weltlage dazu getan. Nietzsches Moralphilosophie ist bewundernswerterweise von der Ahnung einer „ökumenischen Weltkultur“⁹ (das ist sein Wort) entworfen worden. Seither kann es sich eine theologische Ethik nicht mehr leisten, den Zumutungen und Herausforderungen unserer Weltzivilisation aus dem Wege zu gehen, die uns trotz des unaufhaltsamen Dranges zur Uniformität dennoch einen moralischen Pluralismus recht deutlich vor Augen stellt. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als den ethischen Relativismus positiv in unser Denken aufzunehmen und mit ihm die Aufgabe unserer Welt ethisch zu bewältigen. Theologischer Provinzialismus nimmt der christlichen Botschaft ihre ethische Relevanz.

In seiner „Christlichen Moral heute“ will John Robinson den Christen die Furcht vor den Wandlungen nehmen – die Hammerschläge Nietzsches und ihr Echo in der Existentialphilosophie haben sie zu sehr verschreckt – und sie so führen, daß sie sich durch die „Relativität aller Ethik gegenüber dem Ethos ihrer Zeit“ nicht alarmieren lassen. „Wir nehmen allzu rasch an, daß Gott in den

ruhenden Felsblöcken und nicht in den Stromschnellen ist“¹⁰. Und gerade das sei ein Versuch, so antwortet Gerhard Bergmann und nach ihm der Chor aller Fundamentalisten, Biblizisten und Ordnungstheologen, den Menschen „noch mehr in den Sumpf moralischer Laxheit“ hineinzutreiben¹¹. Ähnlich äußert sich die offizielle katholische Moraltheologie. Auch dies charakterisiert das Klima der ethischen Diskussion heute. In dem Gesicht der „neuen Moral“ erkennen die theologischen wie die politischen Fundamentalisten und Reaktionäre (eine Fraktion ökumenischen Ausmaßes) nur die Züge des Zeitgenossen. Und er lebt „im Westen im Zeichen der Sexualität, Brutalität und der Auflösung aller ethischen Werte“¹². Das ist das Klima, nicht eindeutig, sondern gemischt. Und doch können wir ganz allgemein sagen, daß die protestantische Ethik unserer Zeit in zunehmendem Maße für die Wandlung moralischer Wertungen offen ist. Wie wird sie nun im einzelnen begründet und zu welchen Konsequenzen führt sie im Blick auf die Kooperation von Christen und Nichtchristen?

Der prominenteste Vertreter, dem das Etikett „neue Moral“ angeheftet wurde, ist John Robinson. Ihm wenden wir uns zuerst zu. Er hat in „Honest to God“ die Konsequenzen aus dem von Tillich, Bultmann und Bonhoeffer entworfenen Gottesbegriff, also aus der Kritik am Supranaturalismus, auf die Ethik ausgezogen und den Ertrag „neue Moral“ genannt. „Man kann sein Verständnis von Gott, von der Transzendenz, nicht in neue Formen gießen, ohne gleichzeitig den Moralbegriff einzuschmelzen“¹³. In den Prolegomena zur Ethik ist es immer um das Verhältnis von Dogmatik und Ethik gegangen, und je nach Lage der Dinge wurde der Zusammenhang eng oder weit gefaßt. Robinson verändert diese traditionelle Struktur, er schiebt Dogmatik und Ethik ineinander, so daß Aussagen über Gott gleichzeitig Aussagen über den ethischen Gehalt zwischenmenschlicher Beziehungen werden. Für die ökumenische Diskussion, die sich vorwiegend ethischen Fragen zuwendet, weil hier ein Konsensus eher erwartet werden kann als bei dogmatischen Fragen, ist die „neue Moral“ übrigens keine geringe Belastung.

Mit dem supranaturalen Gottesbegriff fallen nun auch die supranatural verankerten Gebote und Ordnungen, deren objektive Gegebenheit und Autorität unbedingten Gehorsam forderten. Die moralische Autorität muß dagegen in der Erfahrung evident werden. Sie ist nur zwingend, wenn sie mich so betrifft, daß sie „mich unbedingt angeht“. Hier finden wir also den Gottesbegriff Tillichs in der Ethik wieder.

Robinson nimmt die menschliche Erfahrung ernst und setzt sie gleichsam unmittelbar und daher konkret dem göttlichen Anspruch aus, während die supranaturale Ethik von christlichen Prinzipien ausgeht, die ohne Ansehen der Person und Situation gelten und, nachdem ihre Autorität anerkannt ist, dann auf spezielle Situationen und Personen angewandt werden müssen. Die neue Moral, sagt Robinson, „setzt bei Menschen ein und nicht bei den Prinzipien, bei den

erfahrbaren Beziehungen und nicht bei geoffenbarten Geboten“. Die alte Moral geht deduktiv vor, die neue induktiv. Das Göttliche tritt ein „durch die Stalltür der gewöhnlichen menschlichen Geschichte und der täglichen Erfahrung“¹⁴.

Robinson ist davon überzeugt, daß eine Ethik für die meisten Menschen heute nur Autorität hat, wenn sie von den erfahrbaren personalen Beziehungen ausgeht, so wie sie sind. Denn aus diesen oder in diesen Beziehungen erreicht uns die ethische Forderung. Das führt zu einer „Ethik des Engagements und des Entdeckens“, die eine „Ethik des Gehorsams gegenüber externen absoluten Werten“ ersetzt¹⁵. Wir halten also fest, daß die Wandlung der Werte, Normen, Gebote und Ordnungen von dem Gottesbegriff verlangt wird. Im übrigen ist Robinson Neutestamentler, und er zeigt, daß er mit der Ethik des Engagements nur Jesu Intention nachvollzieht.

Nun müssen wir folgende Frage klären: Wonach richten wir unsere ethischen Entscheidungen in den personalen Beziehungen aus? Sind sie der Willkür menschlicher Beziehungen ausgeliefert? Die Erfahrung dieser Beziehungen ist an Ort und Zeit gebunden. Aus Ort und Zeit erreicht uns die Nötigung, uns ethisch zu verhalten. Wir haben es also mit einer Ethik zu tun, die man allgemein Situationsethik nennt. Sie kennt eine Unmenge ethischer Variablen und nur eine Invariable, nur eine Norm: das Liebesgebot. Die ethische Entscheidung wird in der Situation — alles, was sie mit sich führt, wird in das ethische Kalkül einbezogen — von der Nächstenliebe her getroffen. Die Begründung dafür erfolgt ebenfalls aus dem Gottesbegriff. Wer bekennt, daß Gott Liebe ist, die sich in Jesus Christus offenbart hat, der ist bereit zu einem Leben in der Agape. Praktisch heißt das im Gefolge Jesu, daß der Mensch nicht für den Sabbat da ist, sondern der Sabbat für den Menschen, der Mensch nicht für die Ehe, sondern die Ehe für den Menschen. Jesus reißt die Ordnungen ein, die sich über der geschaffenen Natur des Menschen erhoben haben und sie vergewaltigen. In dieser agapegeleiteten Situationsethik wird nur das eine Anliegen verfolgt, daß der Mensch mit „unbedingtem Ernst“ als Mensch behandelt wird. „Die Liebe allein kann es sich leisten, sich völlig von der gegebenen Situation her bestimmen zu lassen, weil sie sozusagen einen eingebauten Kompaß für das moralische Handeln hat, der uns von selbst auf das tiefste Bedürfnis des andern hinweist“¹⁶.

Noch eindrücklicher als bei Robinson wird diese Situationsethik, man nennt sie radikal, von Joseph Fletcher in dem Buch „Moral ohne Normen?“ vertreten¹⁷. Hier wird dem Leser eingehämmert, daß die Liebe „die einzige Norm“ ist, ja nur ein ethisches Formalprinzip, und alles andere in der Situation steckt. Die Situationsethik wird mit dem Sendungsbewußtsein des Entdeckers vorgetragen, im Grunde führt sie über Robinson nicht hinaus (beide Autoren stützen sich gegenseitig); und die Situationsethik, freilich anders gestaltet, ist ja schon älter als die neue Moral. Man denke an Brunner, Barth, Bonhoeffer, besonders aber, worauf

W. Trillhaas kürzlich wieder hingewiesen hat¹⁸, an Eberhard Grisebach, man denke sogar an die Lutherinterpretationen von Karl Holl und Emanuel Hirsch. Ich habe Fletcher erwähnt, weil er es noch deutlicher werden läßt als Robinson, daß die Situation selber christlich überhaupt nicht qualifiziert oder motiviert ist. Robinson konnte immerhin noch sagen, daß der Christ im Vertrauen darauf handle, daß Gott immer in der Situation gegenwärtig sei und „daß er den Willen Gottes erkennen wird, wenn er sich rückhaltlos in Liebe dahingibt“¹⁹.

Mit Fletcher stehen wir an dem Punkt, der die Aussicht auf die ethische Kooperation von Christen und Nichtchristen freigibt. Die Situation wird von beiden gleich erfahren. Es gibt auch eine philosophische Situationsethik, die eine Veränderung der Normen voraussetzt und die Entscheidungen von einem Formalprinzip gelenkt sein läßt. Die Formalprinzipien werden zwar sehr häufig divergieren, aber es wird in sehr vielen Fällen doch zu den gleichen ethischen Urteilen und Entscheidungen kommen.

Die Frage der Friedensstrategie etwa bedarf einer gemeinsamen Überlegung und wird Christen wie Nichtchristen zu vereinten moralischen Anstrengungen herausfordern.

Es versteht sich fast von selbst, daß die Situation in diesem theologischen Lager geschichtlich verstanden wird. Sie bringt das Rohmaterial der Ethik mit und bricht in einem Kontext auf, der Christen und Nichtchristen gemeinsam ist. Es ist also keineswegs so, daß wir in unserer Gesellschaft von Situation zu Situation vor einer moralischen tabula rasa stehen, sondern Robinson sieht sehr genau, wie sehr jede Gesellschaft auf „ein Netz von Moral und Sitte“ angewiesen ist²⁰. Und er sieht die Aufgabe der Christen darin, in vorderster Front an diesem „Netzwerk zu bauen, es zu kritisieren und in Ordnung zu halten“²¹. Deutlich muß nur sein, daß damit keine christliche, sondern eine allgemeine Moral entsteht. Und im übrigen, so meint Fletcher, könne die Agape auch unter denen wirken, die Gott nicht kennen. Christen sind also bereit, mit Nichtchristen zu kollaborieren. „Was die Welt braucht“ — Bertrand Russel wird zitiert — „ist christliche Liebe und Erbarmen“²². Der Agnostiker erwartet die Kollaboration. Dahinter verbergen sich freilich noch manche Probleme, ich wollte nur die Richtung andeuten. Und sie wird in dem Diskussionsband zu „Honest to God“ von Günther Schultz aus der Praxis der Sozialarbeit unterstrichen. Im Bereich des sozialpolitischen Handelns sei „gläubiges und säkulares Handeln“ nicht zu unterscheiden²³.

In der neuen Moral ist also die Situation der springende Punkt. Auch wenn sie geschichtlich verstanden wird, bleibt der Eindruck bestehen, daß die Situationsethik in dieser radikalen Form ein wenig überanstrengt ist. Einmal basiert moralisches Verhalten nicht immer auf einer von einer konkreten Situation geforderten ethischen Entscheidung, das moralische *pattern of behaviour* hat in der täglichen Bewältigung des Lebens oft mehr Bedeutung als die ethische Entscheidung,

zum andern wird eine solche Entscheidung auch mitbeeinflusst von Komponenten, die in der konkreten Situation gar nicht immer in ihrer untergründigen Verflechtung in Tradition, Kultur, Zivilisation und Ethos zutage treten. Die in einer Situation aufbrechenden Möglichkeiten sind doch oft sehr stark determiniert. Und schließlich ist daran zu denken, daß gesellschaftliche Entwicklungen nur selten von der ethischen Forderung gesteuert werden, die aus einer Situation, sondern aus dem Zusammen- und Gegeneinanderwirken vieler Situationen erwächst²⁴. Die „gesellschaftliche Situation“ ist komplex und ambivalent und ihre ethische Forderung kaum eindeutig zu vernehmen.

Es ist vor diesem Hintergrund das Verdienst von Wolfgang Trillhaas, daß er in seiner „Ethik“ die ganze Breite ethischer Phänomene absucht, also die deskriptive oder phänomenologische Methode ausprobiert²⁵. Dort findet sich sehr viel, was die neue Moral als ihr Fündlein ausgibt, aber breiter und umsichtiger in die ethische Erwägung einbezogen. Die Situation erscheint dann nicht mehr so isoliert, das Liebesgebot wird nicht zu einem Formalprinzip hinaufgesteigert und die Entscheidung wird nicht so strapaziert. Es könnte sein, daß in dieser besonneneren Ethik die Agape viel mächtiger an unserer Wirklichkeit arbeitet.

Bei Robinson und Fletcher ist die Situation „christlich“ nicht qualifiziert. Erst über den Umweg der vernünftigen Erwägung und Argumentation wird sie mit der Agape in einen Zusammenhang gebracht. Anders ist das nun in dem Entwurf, den Knud Løgstrup in seiner „ethischen Forderung“ vorlegt²⁶. Unsere zwischenmenschliche Wirklichkeit ist nach Løgstrup so angelegt, daß uns in ihren Situationen eine radikale ethische Forderung erreicht, das Leben des Mitmenschen in Schutz zu nehmen. Das Formalprinzip, das die ethische Entscheidung lenkt, ist hier also in die Situation mit hineingebunden; es wird, wie Løgstrup ohne Furcht vor der zu erwartenden Kritik erklärt, ontologisch begründet. Die ethische Forderung ist nun formal und inhaltlich identisch mit dem christlichen Liebesgebot. Løgstrup gehört zu den wenigen Theologen, die es wagen, die ontologischen Implikationen des christlichen Glaubens herauszuarbeiten. Sie sanktionieren nicht Ordnungen, Werte und Normen, sie bestimmen lediglich das zwischenmenschliche Verhalten, die Erwartungen, Zumutungen, stummen und ausgesprochenen Forderungen.

Es lohnt sich, den Analysen der ethischen Forderung nachzugehen, sie laufen alle darauf hinaus, daß jedem Menschen das Liebesgebot als radikale Forderung in den zwischenmenschlichen Beziehungen einsichtig wird. Der Punkt, der die Kooperation von Christen und Nichtchristen in Sicht kommen läßt, ist bei Løgstrup also nicht die Situation, sondern die in der konkreten Situation liegende ethische Forderung. Es ist der Anspruch. Das führt nun zu der Konsequenz, daß die natürliche und die christliche Liebe im Blick auf die Forderung und sogar ihre Erfüllung identisch werden. Hier eröffnet sich dann das weite Feld gemeinsamer

ethischer Verantwortung und Aktion. „Ein Mensch, für den die christliche Botschaft die entscheidende Wahrheit über seine Existenz ist, kann aus dieser Botschaft nicht besondere, christliche Argumente etwa für die oder die Auffassung der Ehe, der Erziehung, der Strafmotivierung, der politisch-wirtschaftlichen Gesellschaftsordnung u. ä. holen, sondern muß für seine Ansichten auf dem oder jenem Gebiet wie jeder andere argumentieren – und zwar mit Argumenten, die vom Nicht-Christen ebenso gut wie vom Christen gebilligt werden können. Er muß seine eigene Vernunft, Einsicht und Menschlichkeit gebrauchen, um selbst zur Klarheit über diese Frage zu gelangen, wie er auch an die Vernunft, Einsicht und Menschlichkeit des andern Menschen appellieren muß, ohne Hinblick darauf, ob der andere Christ oder Nicht-Christ ist. Das Christentum verleiht dem einzelnen nicht politisches oder ethisches Besserwissen“²⁷.

Ebenso wie die phänomenologische Methode bekommt die Methode Løgstrups die konkrete Wirklichkeit mit ihrer Fülle an traditionellen und aktuellen ethischen Bezügen besser in Sicht als die radikale Situationsethik. Løgstrup kann den immer noch geltenden Normen, die ja nicht in allen Fällen aufgehört haben, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu gestalten, eine sinnvolle Hilfe entnehmen, die ethische Forderung zu befriedigen, d. h. dem Menschen das Vertrauen zu geben, das er braucht, um sich verhalten und handeln zu können. Andererseits kann er die Normen, die sich überlebt haben und der ethischen Forderung nicht mehr genügen, über Bord werfen und auf eine Veränderung vor allem der sozialen Normen drängen. Ich möchte ein Beispiel herausgreifen. Es betrifft das im Sektionsentwurf angesprochene Verhältnis von Macht, Reichtum und Gleichheit. In der feudalen Gesellschaft war der Reichtum ein Attribut der Macht. Und jeder, der innerhalb dieses Gesellschaftssystems wirtschaftliche und soziale Gerechtigkeit forderte, mußte den Unterschied zwischen Obrigkeit und Volk aufheben. „Sich für Gleichheit einzusetzen, bedeutete, die Gesellschaft utopisch neuordnen zu wollen“²⁸. Die Ungleichheit der Personen war also Voraussetzung dieses Gesellschaftssystems. In der heutigen kapitalistischen Gesellschaft nun hat sich das Verhältnis von Macht und Reichtum umgekehrt. Die Macht ist zu einem Attribut des Reichtums geworden. „Und zwar erteilt Reichtum Privatpersonen Macht, Mitbürger auszunutzen und zu unterdrücken“²⁹. Die Macht, die Menschen über Menschen haben, wird in diesem Gesellschaftssystem privatisiert, und es ist keineswegs mehr utopisch, für soziale Gleichheit zu kämpfen. Denn erst die Gleichheit ist das Gesetz des Kapitalismus, im Konkurrenzkampf diese Gesellschaft zu gestalten. Und selbst wenn diese Gesellschaftsstruktur geändert werden müßte, bliebe doch die demokratische Regierungsform, also die öffentliche Macht, erhalten. Eine Theologie der Revolution kommt nicht in Sicht. An diesem Beispiel wird sehr anschaulich gemacht, daß die Veränderung der sozialen Norm aus der ethischen Forderung erwächst, die in einen ganz bestimmten sozialen Kontext

eingebettet ist und einen geschichtlich einmaligen Horizont hat. Jede Veränderung hat ihren Kairos³⁰.

Diese Ethik, die in der Gefolgschaft Friedrich Gogartens entstanden ist, vermag auf die Herausforderungen des Säkularisierungsprozesses zu antworten und wird nicht voreilig dem Mißverständnis eines Ontologieverdachts geopfert werden dürfen. Løgstrup ist es überzeugender gelungen als der radikalen Situationsethik, zu erweisen, daß die Forderung Gottes uns in der Situation begegnet und daß sie nicht nur formaliter, sondern auch materialiter hilft, die Situation zu bewältigen. Fletcher hingegen bringt die Forderung Gottes in die Situation mit und muß nun im einzelnen herausfinden, was zu tun sei. Er ist Gott — wenn es einmal so kraß gesagt werden darf — bereits vor der Situation begegnet und gestaltet sein weiteres Verhalten und Handeln von dieser vorauslaufenden Begegnung her; alles was folgt, ist nur noch Bewährung. Es scheint ein wenig, als ob die Prämisse Robinsons, Dogmatik und Ethik ineinanderzuschieben, nur recht formal bleibt. Løgstrup dagegen begegnet der Forderung Gottes in der ethischen Forderung. Seine Ethik erhält eine dialogische Struktur. Gottes Handeln an und mit der Welt kommt hier überzeugender in den Blick als in der neuen Moral.

Vom Handeln Gottes her ist nun die „Ethik als Antwort“ von Paul Lehmann konzipiert³¹. Es sollen nur ihre Umrisse skizziert werden. Das Handeln Gottes stiftet Gemeinschaft in der Welt: koinonia. In dieser Gemeinschaft findet der Christ sich vor, in ihr steht er und aus ihr heraus handelt er. Lehmann betont also nicht zuerst den gesellschaftlichen Kontext, sondern den ekklesiologischen. Und hier ergibt sich für den Christen die entscheidende ethische Frage: „Was soll ich als an Jesus Christus Glaubender und als Glied seiner Kirche tun?“ War bei Robinson, Fletcher, Løgstrup und Trillhaas die „christliche“ Ethik zu einer allgemeinen geworden, so vermag Lehmann gerade der „christlichen“ Ethik wieder einen Sinn abzuspüren. Der Christ partizipiert an der „Politik“ Gottes — wie Lehmann das göttliche Handeln umschreibt und deutet —, und das unterscheidet das Verhalten von Christen und Nichtchristen. Dadurch wird dann auch die Situation qualifiziert. Ein Christ erfährt sie anders als ein Nichtchrist. Die Situation wird nämlich durch die Politik Gottes gestaltet, und „der Vollzug christlicher Entscheidungen sucht im Verhalten der Tatsache Ausdruck zu geben, daß die Situation des Menschen selbst durch die Politik Gottes gestaltet wird“³². Hier bringt der Christ also gegenüber dem Nichtchristen etwas in die Situation ein. Seine ethischen Entscheidungen stellen sozusagen die Verbindung der „zwischen dem Handeln Gottes in der Welt und den verschiedenartigen und komplexen Umständen, Motivierungen, Zwecken und Wechselbeziehungen, die das ‚Material‘ konkreter menschlicher Situationen sind“³³. Wenn ich Lehmann recht verstehe, dann ordnet sich einem Christen dieses Material in einer Situation auf das Handeln Gottes hin, es wird so geordnet bereits erfahren. Das Liebesgebot ist

kein Formalprinzip, sondern erhält seine Konkrektion jeweils von der an der Politik Gottes partizipierenden koinonia.

Man kann auch hier von einer theologischen Ontologie sprechen: sie wurzelt in der Politik Gottes. Sie bezieht das Handeln des Christen so ein, daß er zu einem „potentiellen Werkzeug“ Gottes wird. Er kollaboriert mit Gott, beschränkt aber nicht die Freiheit und Initiative Gottes in der Welt. „Ob und inwiefern die Handlungen tatsächlich dem Plan Gottes dienen, eine neue Menschheit in der Welt zu bilden, ist eine Frage an die Hoffnung des Christen“³⁴. Hier kommt also das spezifisch Christliche in der Ethik zum Ausdruck, das dem Sektionsdokument vielleicht am nächsten steht, daß sich nämlich Glaube und Hoffnung zusammenschließen, „um die menschliche Handlung zu einem Opfer der Liebe im Dienste Gottes umzuwandeln“³⁵.

Die Frage nach der Veränderung der Normen und der Kooperation von Christen und Nichtchristen wird nicht in der Situation, sondern mit dem Hinweis auf das Handeln, den Plan, die „Heilsökonomie“ Gottes beantwortet, in deren Zusammenhang die Situationen erfahren werden und der sie sich dienend einfügen.

Diese Ethik bemüht sich, die konkrete Wirklichkeit aufzudecken und sie im Beziehungsfeld des göttlichen Verhaltens zu erfahren und zu gestalten. Hier kann es keine absoluten Normen geben. Das Wohl des Nächsten wird einzig und allein von dem gewirkt, was Gott in der Welt ganz konkret tut, „um das menschliche Leben menschlich zu machen und zu erhalten“³⁶. Sein Einfallsreichtum ist groß und nicht statutarisch festgelegt.

Und an diesem Punkt wird auch die Brücke zur Kooperation von Christen und Nichtchristen geschlagen. Gottes Initiative kann weder von Christen noch von Nichtchristen eingeeengt werden. Alle sind sie in seine „Heilsökonomie“ einbezogen. Ganz in Anlehnung an Karl Barth beschreibt Lehmann die Kirche als den inneren und die Welt als den äußeren Kreis, die beide zusammen den Bereich ausmachen, über den „Christus der König“ ist. Es hat also einen christologischen Grund, „daß der Gläubige und der Ungläubige sich in der gleichen ethischen Situation befinden“³⁷. Beide sind einbezogen in den Plan Gottes, das Leben des Menschen menschlich zu gestalten, und beide sollen zu der „Reife“ geführt werden, die sich in diesem von Gott intendierten Menschsein erfüllt. „Reife“ ist ein entscheidender Begriff in der Ethik Lehmanns. Sie drängt über die Anstrengungen der Moral hinaus. Der Christ hat bereits registriert, daß seine „Reife“ von Gott zuwege gebracht ist und daß er danach trachtet zu werden, was er ist; der Nichtchrist nimmt davon keine Notiz. Und doch arbeitet auch er daran; das Arbeitsfeld ist beiden gemeinsam.

Die Ethik Lehmanns ist konservativ und progressiv zugleich. Das sichert ihr eine Schlüsselposition in der ökumenischen Diskussion. Sie argumentiert

„biblisch“, so daß die Kritiker der „neuen Moral“ es schwerer haben werden, ihr zu widersprechen als der radikalen Situationsethik, und sie stellt die Weichen, so daß einige Theologen den Gedanken der Politik Gottes aufgreifen und einen Ansatz finden, die Revolution theologisch zu rechtfertigen⁸⁸.

Ich habe versucht, einige ethische Entwürfe vorzuführen, die hilfreich sein könnten, die Problematik des Sektionsdokumentes zu erhellen, ja von denen her dieses Dokument formuliert worden ist. Weil so Verschiedenartiges in ihm steckt und das Verschiedene sich zu einer Übereinkunft bereithalten muß, habe ich diese Entwürfe weniger kritisiert als vielmehr zu profilieren versucht.

Ich möchte mit einem Hinweis aus der Ethik Lehmanns schließen, der uns auf der Suche nach dem „neuen Lebensstil“ beisteht. Der Christ „wird bestimmt durch die Empfänglichkeit der Einbildungskraft für das, was Gott in der Welt tut, um das menschliche Leben in der Welt menschlich zu machen und zu erhalten, um die Reife der Menschen, das heißt, die neue Menschlichkeit, zu verwirklichen“⁸⁹.

ANMERKUNGEN

¹ Sektionsentwürfe, Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala, Schweden, 1968, S. 117 ff.

² Ebd. S. 121.

³ Ebd. S. 124 f.

⁴ Ebd. S. 119.

⁵ J. Robinson, *Christliche Moral heute*, München 1964, S. 14.

⁶ W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin 1959, S. 8.

⁷ F. Nietzsche, *Morgenröte*, 98, München 1960, S. 92.

⁸ H. Wein, *Positives Antichristentum, Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Den Haag 1962, S. 96.

⁹ Ebd. S. 102.

¹⁰ J. Robinson, a. a. O., S. 21.

¹¹ G. Bergmann, *Blutvergiftung*, Antwort an Bischof Robinson und alle Neurationisten, hg. von der Deutschen Evangelischen Allianz, 1964.

¹² B. Schlink, *Und keiner wollte es glauben. Positionen im Nebel der Zeit*, Darmstadt 1964, S. 28.

¹³ J. Robinson, *Gott ist anders*, München 1965, S. 109.

¹⁴ J. Robinson, *Christliche Moral heute*, S. 41.

¹⁵ Ebd. S. 43.

¹⁶ J. Robinson, *Gott ist anders*, S. 119.

¹⁷ J. Fletcher, *Moral ohne Normen?*, Gütersloh 1967.

¹⁸ W. Trillhaas, *Plädoyer für die Situationsethik*, in: *Evangelische Kommentare*, 2, 1968, S. 107.

- ¹⁹ J. Robinson, Christliche Moral heute, S. 45.
- ²⁰ Ebd. S. 21.
- ²¹ Ebd. S. 21.
- ²² J. Fletcher, a. a. O., S. 142.
- ²³ G. Schultz, Mit Gott leiden – von der Unanschaulichkeit gläubigen Handelns, in: Diskussion zu Bischof Robinsons „Gott ist anders“, München 1965, S. 210; ebenso S. 218.
- ²⁴ Vgl. G. Schultz, a. a. O., S. 214 f.
- ²⁵ W. Trillhaas, Ethik, Berlin 1959.
- ²⁶ K. Løgstrup, Die ethische Forderung, Tübingen 1959.
- ²⁷ Ebd. S. 123.
- ²⁸ Ebd. S. 100.
- ²⁹ Ebd. S. 100.
- ³⁰ Vgl. P. Tillich, Der Protestantismus – Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950, S. 202.
- ³¹ P. Lehmann, Ethik als Antwort, Methodik einer Koinonia-Ethik, München 1966.
- ³² Ebd. S. 137.
- ³³ Ebd. S. 136.
- ³⁴ Ebd. S. 137.
- ³⁵ Ebd. S. 137.
- ³⁶ Ebd. S. 91.
- ³⁷ Ebd. S. 108.
- ³⁸ Siehe R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart-Berlin 1967, S. 91–99. Vgl. dazu kritisch: H. E. Tödt, Theologie der Revolution, Revolution als sozialetisches Konzept und seine theologischen Grenzen, in: Ökumenische Rundschau, 17. Jg., Heft 1, 1968, S. 1–22. Ebenso J. M. Lochman, Ökumenische Theologie der Revolution, in: Evangelische Theologie, 12, 1967, 631–646.
- ³⁹ P. Lehmann, a. a. O., S. 109.