

# THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp

Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster

Schriftleitung: Prof. Dr. Vinzenz Pfnür

**90. Jahrgang 1994**



Verlag Aschendorff Münster



**Lange, Dietz: Ethik in evangelischer Perspektive.** Grundfragen christlicher Lebenspraxis. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992. 551 S. kart. DM 68,00

Die Zahl der „Ethiken“ ist in der evangelischen Theologie seit 1990 stark angestiegen. 1990 erschienen: Christof Frey: Theologische Ethik. Neukirchen-Vluyn (Neukirchner Arbeitsbücher). Martin Honecker: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin-New York. Hans G. Ulrich (Hg.): Evangelische Ethik. Diskussionsbeiträge zu ihrer Grundlegung und ihren Aufgaben. München (Theol. Bücherei 83). Trutz Rendtorff: Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie. 2 Bde. Zweite, überarb. und erw. Auflage. Stuttgart (Theol. Wiss. 13/1.2). Und Walter Kreck: Grundfragen christlicher Ethik. 4. Aufl. München.

Der Göttinger Systematiker Dietz Lange legt zwei Jahre später ein Lehrbuch vor. In der „neue(n) Unübersichtlichkeit“ (Habermas) konstatiert L. einen „auf vielen Feldern zu beobachtenden Traditionsabbruch ... Auf Deutschland bezogen erscheint das heutige Krisenbewußtsein in vieler Hinsicht als organische Fortsetzung eines schon länger im Gang befindlichen Prozesses, der 1918 mit dem endgültigen Verlust traditionaler Ordnungsgefüge zum ersten Mal grell ans Licht trat – wenn auch natürlich mit mancherlei veränderten Vorzeichen“ (12). Aus diesem Grund gibt L. einen Überblick über die Geschichte der evangelischen Ethik von 1918 an. Neben Deutschland berücksichtigt er Dänemark, Schweden und die USA. „Insbesondere für das Verständnis des ethischen Subjekts und der Zwei-Reiche-Lehre habe ich teilweise von den ausländischen Autoren mehr gelernt als von zeitgenössischen deutschen. Die entsprechenden Passagen des historischen Teils sind deshalb auch für das Verständnis der systematischen Entfaltung wichtig“ (14). Hinter den aktuellen materialetischen Problemen der Gegenwart stehen „Grunderfahrungen, die Menschen zu allen Zeiten gemacht haben. Diese Grunderfahrungen in ihrer gegenwärtigen Gestalt, aber auch von ihr abstrahierend für sich zu bedenken, das ist die eigentlich entscheidende Aufgabe der ethischen Theorie“ (15). In der evangelischen Ethik hat die Theoriebildung gegenüber der Glaubenslehre eine nachgeordnete Bedeutung gehabt. Als Frage für die evangelische Ethik formuliert L.: „Kann eine Ethik gleichzeitig christlich und natürlich-vernünftig sein? Es gilt also innerhalb der Ethik selbst, d. h. in ihrem grundlegenden Teil, sowohl der Ethisierung des christlichen Glaubens als auch der Dogmatisierung der Ethik zu wehren. Erst wenn das ‚transmoralische‘ Wesen des Glaubens auch in der Ethik zu Ehren gebracht wird, kann seine lebensgestaltende Kraft ganz verstanden werden“ (18).

L. gliedert seine Arbeit in den Teil 1 „Die ethische Diskussion in der evangelischen Theologie seit dem Ende des Ersten Weltkrieges“ (25–202) und in Teil 2 „Systematische Entfaltung“ (203–521).

Zwei Aspekte sollen den systematischen Hauptteil leiten.

Zum einen soll „mit den menschlichen Grunderfahrungen, die jedem ethischen Handeln zugrundeliegen“ (19), begonnen werden. „Diese – theologisch geredet – schöpfungsmäßigen Gegebenheiten werden durch den Gebrauch, den der Mensch von ihnen macht, coram Deo als sündig qualifiziert. Sie sind jedoch nicht identisch mit der Sünde“ (19f). Zu diesen „schöpfungsmäßigen Gegebenheiten“ gehören „die Möglichkeit sittlicher Einsicht und sittlichen Handelns (justitia civilis) beim natürlichen Menschen“ (20).

Der zweite Aspekt ist die „Analyse der ethischen Grundsituation ... Diese ist nach Ausweis der Lebenserfahrung eine Konfliktsituation“. (20) „Sie aber ist das eigentlich zentrale Problem der Ethik: auf sie und nichts anderes ist deshalb in einer christlichen Ethik die Rechtfertigungslehre zu beziehen“ (21). L. sieht die ethische Konfliktsituation am intensivsten durchreflektiert in Luthers „Pecca fortiter“. Von den Autoren neuerer Zeit nennt er Reinhold Niebuhr, dessen Andenken L. seine Arbeit gewidmet hat und Helmut Thielicke.

Zur Situierung von L.s Ethik seien seine Abgrenzung gegen drei der eingangs zitierten Ethiken erwähnt.

Gegenüber Frey bemerkt er knapp: „Aber aufs Ganze gesehen bietet der Diskussionsstand (in der evangelischen Ethik) ein höchst verwirrendes Bild, und gar nicht selten hat man sogar den Eindruck, als ob das schlichte Bekenntnis zu einer theologischen Richtung bereits als ausreichende Begründung gelten sollte“ (18 mit Anm. 11). Intensiver setzt er sich mit Rendtorff und Honecker auseinander. Gegen Rendtorffs Konzept, das er als „eines der interessantesten in der gegenwärtigen Diskussion“ (95) bezeichnet, wendet er ein: „R. scheint das Problem der Kritikfähigkeit der ethischen Vernunft mit der Gründung der Freiheit in der Schöpfung Gottes für gelöst zu halten. In der

Tat läßt die marginale Rolle, die er der Lehre von der Sünde ... zuschreibt, die Gefahr z. B. einer ideologischen Verblendung der Teilnehmer am ethischen Diskurs als gering erscheinen ... Man wird aber zu fragen haben, ob die darin zum Ausdruck kommende optimistische Einschätzung menschlicher Vorurteilslosigkeit mit der Wirklichkeit des strukturellen Bösen in Einklang steht“ (94). Wie sehr das Sündenverständnis für L. eine zentrale Rolle spielt, zeigt sich auch in seiner Einschätzung von Honecker.

„H.s Ethik versteht sich jenseits der Alternative von konservativem Luthertum und den unterschiedlichen Formen gegenwärtigen theologisch-politischen Schwärmertums als eine Verantwortungsethik, die im Rechtfertigungsglauben wurzelt und zugleich der Illusion entsagt, den Prozeß der Säkularisierung rückgängig machen zu können“ (96). Aber die theologische Konsequenz aus seiner Ethik ist, „daß – trotz Erwähnung des simul iustus et peccator ... – der Akzent ganz überwiegend auf der Freiheit von der Sünde liegt, die sich dann eben in Freiheit zu vernünftigem Handeln übersetzt, ohne daß freilich der innere Zusammenhang zwischen beidem völlig durchsichtig würde“ (98).

L. kritisiert im historischen Kontext in der Diskussion in Deutschland sowohl die Ethik Barths wie die der Lutheraner Althaus, Elert und partiell Hirsch.

Barth hat „die exklusive Begründung der Ethik in der Christusoffenbarung am strengsten verfochten ...“ (33). Die Ethik wird bei ihm der Dogmatik streng untergeordnet. Althaus, Elert und Hirsch vertreten bei allen Unterschieden im einzelnen eine Theologie der Schöpfungsordnungen, die eine streng unterschiedene z. T. „extrem dualistische Form einer neulutherischen Ethik“ (52) darstellt.

Positiv hebt er die Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre hervor, wie sie Gerhard Ebeling – bei ihm hat L. mit einer Arbeit über die Theologie Reinhold Niebuhrs promoviert – einbrachte.

„Die beiden ‚Reiche‘ sind demnach eigentlich zwei verschiedene Fora: coram Deo zählt allein der Glaube, d. h. die reine Passivität des Empfangens, coram mundo dagegen allein die Lebenspraxis“ (68). Bei Ebelings Unterscheidung der Zwei Reiche geht es um die reformatorische Fundamentalunterscheidung von Gesetz und Evangelium. Mit dieser Unterscheidung wird die ethische Grundsituation des Menschen coram deo und coram hominibus zum Ausdruck gebracht. Auf diesem Hintergrund überrascht es nicht, daß L. den Konflikt als die ethische Grundsituation charakterisiert.

Von den anderen Autoren, deren Position L. vorstellt, sei kurz auf Reinhold Niebuhr hingewiesen.

Während L. bei Rendtorff und Honecker ein unzureichendes Sündenverständnis kritisiert, hebt er die klare Definition des Sündenverständnisses bei Niebuhr hervor. „Ihre soziale Dimension als Absolutsetzung einer gesellschaftlichen Gruppe, als Klerikalismus oder Nationalismus und Imperialismus, ist jetzt als Abbild der verfehlten Gottesbeziehung begriffen“ (161). Niebuhr entwickelt eine Theorie der Gerechtigkeit, „die ja eine Sozialethik unter den Bedingungen der Sünde darstellt“ (162). „Das Kreuz Jesu durchbricht den Teufelskreis der Sünde, indem es die Macht der Liebe Gottes zu den Menschen in der Ohnmacht des Scheiterns und die Weisheit Gottes in dem individuellen Geschick Jesu geschichtlich wirksam werden läßt“ (164).

Den systematischen Teil gliedert L. wie folgt:

A. Metaethik (203–304) mit den Hauptpunkten: I. Was ist Ethik? (203–239); II. Theologische und philosophische Ethik (240–272); III. Ethik im Kontext der Theologie (272–304); B. Allgemeine Bedingungen ethischen Verhaltens (305–381) mit den Punkten: I. Menschliche Grunderfahrungen (305–367); II. Formen ethischen Verhaltens (367–381); C. Die christliche Bestimmung des Ethischen (382–486) mit den Hauptpunkten: I. Die Widersprüchlichkeit der ethischen Situation (383–410); II. Die Vollmacht zum Leben (410–486); D. Grundsätze für die Bildung ethischer Urteile (487–521) mit den Hauptpunkten: I. Kriterien des Handelns (488–508); II. Ethische Urteilsbildung (508–521); E. Schluß: Die Grenze des Ethischen (522/523).

L. definiert: „Ethik ist die Reflexion über die sich im Zusammenleben der Menschen meldende Verbindlichkeit, d. h. über das, was Menschen an ihre individuelle Bestimmung bindet und sie zu freier Gemeinschaft untereinander sowie zu angemessenem Umgang mit der Welt verbindet“ (210/211). In dieser Beschreibung ist ein dreifacher Bezug des Ethischen ausgedrückt, den L. konsequent durchhält: Die Beziehung des Menschen zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Welt.

Im Blick auf das Gewissen formuliert L.: „Gewissenserfahrung heißt die auf diese Elemente menschlichen Daseins, also auf das Selbstsein des Menschen, das Sein mit anderen und das Sein in der Welt bezogene Selbsterfahrung, und zwar insofern, als ihr Unbedingtheit und Universalität zukommen und das Subjekt dabei unvertretbar ist. Es geht in ihr um die Bestimmung des Menschseins als ganze; das Gewissen ist darum eine transmoralische Größe“ (222). L. interpretiert das Gewissen im ethischen Zusammenhang strikt anthropologisch. Die Gewissenserfahrung wird nicht über die einzelnen Inhalte definiert, „sondern nur über die Grunderfahrung des Menschseins als solche“ (ebd.).

Bei der Unterscheidung von theologischer und philosophischer Ethik sieht L. verschiedene Modelle von humaner und christlicher Ethik auf katholischer und evangelischer Seite.

Das „römisch-katholische Schema“ sieht L. dabei als eine Stufenlösung. Im Anschluß an Thomas von Aquin bauen auf den drei theologischen Tugenden die vier Kardinaltugenden auf. Demgegenüber vertritt L. eine „dialektische Lösung“. Sie „sieht den christlichen Sinn der Grundforderung von Identität, Dasein für andere und Sorge für die Welt in ihrer Erfüllung durch die Liebe Gottes, die im Glauben zur Selbstbestimmung des Menschen wird und dabei permanent im Streit liegt mit dem Versuch desselben Menschen, seine Bestimmung aus eigener Kraft zu verwirklichen. In dieser Hinsicht besteht in der Tat ein Gegensatz zwischen christlicher Ethik und dem Autonomieanspruch philosophischer Ethik. Doch andererseits schließt der Glaube in seine Gewißheit der Führung Gottes die Überzeugung ein, daß Gott auf verborgene Weise auch durch in ihren Überzeugungen ganz anders geprägte Menschen die Welt erhält“ (247f).

Die Vorgehensweise von L. an dieser Stelle ist davon geprägt, daß er ein historisches Modell (Thomas von Aquin) als die gegenwärtige katholische Auffassung hinstellt. L. übersieht die Weichenstellung, die das II. Vatikanische Konzil in seiner Kirchenkonstitution (LG) und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens (PC) vorgenommen hat. Die von L. behauptete „strukturelle Unterscheidung von Geboten und evangelischen Räten, die einen *coram Deo* höheren Wert des monastischen Lebens begründet“ (246), findet sich dort an keiner Stelle. Insofern ist auch die Schlußfolgerung L.'s, der von „unmöglichen Gedanken“ spricht „angesichts der Einheit des jeden Menschen mit der gleichen Unbedingtheit fordernden Liebeswillen Gottes“ (ebd.), hinfällig.

Bei der in der ev. Ethik breit diskutierten Frage des Verhältnisses von Dogmatik und Ethik spricht L. sich für ein „spiegelbildliche(s) Verhältnis“ aus, das auf „gegenseitiger Durchdringung (be ruht)“ (291).

Deutlich markiert L. den Unterschied zwischen dem evangelischen Charakter einer Ethik und der römisch-katholischen Auffassung.

Als Dekan hat er für die Göttinger Fakultät die Studie herausgegeben: Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von der Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute. Göttingen 1991. Die Göttinger Fakultät beurteilt das vom ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen erarbeitete Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ Freiburg/Göttingen 1986 im wesentlichen negativ. L. sieht den zentralen Unterschied im Verständnis des Ethischen im „metaphysischen Stufenbau der Welt von Natur und Übernatur. Er bestimmt auch die Anthropologie“ (294). Dies hat Auswirkungen auf das Sündenverständnis. Im Anschluß an Thomas von Aquin formuliert L.: „Die Sünde ist also im Unterschied zur reformatorischen Rede von der völligen Verderbnis des Menschen primär nur ein Mangel an ursprünglicher Gerechtigkeit (*privatio originalis iustitiae*), erst sekundär eine ‚positive‘ Größe (*inordinata dispositio partium animae*). Das ist im Rahmen einer Substanzontologie unvermeidlich, will man nicht die Verantwortlichkeit des Menschen preisgeben“ (294).

Der springende Punkt ist die Verbindung von Substanzontologie und Gnadenlehre bei L. Die Substanzontologie würde das „völlig verkehrte Gottesverhältnis“ (ebd.) nicht treffen. „Dem Menschen bleibt also die Fähigkeit zu sittlichem Handeln, wenn auch nur auf unvollkommene Weise. Dies wird auch von der reformatorischen Theologie nicht bestritten. Nach katholischem Verständnis jedoch ist diese Fähigkeit eine unzweideutige, dem Menschen eigene Qualität und als solche die positive Voraussetzung für die Gnade, die durch die Eingiebung der ‚theologischen Tugenden‘ ... lediglich ergänzt und vervollkommenet“ (294/295).

Genau dieser Skizzierung der katholischen Auffassung hat der ökumenische Arbeitskreis widersprochen: „Im Urteil über die radikale Verderbnis des unerlösten Menschen vor Gott und über die Verfallenheit an sein Gericht steht die Lehre der katholischen Kirche den Einsichten der Reformatoren nicht nach: Die Gnade tritt nicht etwa zum Bemühen des Menschen hinzu, sie befähigt ihn zum ersten Schritt zum Heil, und dann auch zu allen weiteren Schritten, noch mehr: sie ist das Heil, und alles Bemühen des Menschen, alle seine Schritte vom ersten bis zum letzten sind Geschenk der Gnade, weil Christi Heilswerk der Anfang von allem ist“ (Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, S. 48). Wenn das Konzil von Trient und damit die „katholische Lehre noch Gutes im Sünder anerkennt, so tut sie es zur Ehre Gottes, der sein Werk nicht schlechthin durch Menschen vereiteln läßt, sondern es im Rechtfertigungsgeschehen durch die Macht seiner Gnade neu durchsetzt“ (ebd. S. 49). Unklar bleibt, was L. genau unter Substanzontologie versteht. Im Zusammenhang der Artikulierung des evangelischen Standorts wird sie abgelehnt. Auf der anderen Seite finden sich bei L. zahlreiche Äußerungen über Identität und Selbstsein. Ist es nicht eine substanzontolo-

gische Aussage, wenn L. beim Thema Verantwortung einer beabsichtigten oder vollzogenen Tat fragt: „Ist diese Tat so geartet, daß ich bereit bin, mit meiner Person für sie einzustehen, und daß ich in der Lage bin, dies mit Gründen plausibel zu machen?“ (494) Diese Frage könnte genauso gut in jeder katholischen Moraltheologie stehen. Es kann nicht darum gehen, Differenzen im Ethischen zwischen den Konfessionen einfach zu harmonisieren. Die von L. vorgebrachten Argumente können jedoch die von ihm postulierte Grunddifferenz aus meiner Sicht nicht ausreichend begründen.

Unter den menschlichen Grunderfahrung (B I) nennt L.: Polarität, Geschichtlichkeit, Institutionalität, Macht, Autorität und Freiheit, Interesse, der Konflikt, Spitzensituation und Alltag, Ethisches Subjekt und Handlungssubjekt, Ethische Verwirklichung. Da L. die ethische Grundsituation als Konflikt kennzeichnet, ist es angebracht, diese menschliche Grunderfahrung näher in den Blick zu nehmen.

L. setzt sich zuerst mit der Auffassung der „Evidenz des Ethischen“ auseinander, wie sie Gerhard Ebeling in einem berühmt gewordenen Aufsatz näher entfaltet hat (Die Evidenz des Ethischen und die Theologie. in: ders., Wort und Glaube. Bd 2. Tübingen 1969, 1–41). Daß es diese Evidenz gibt, ist unbestritten. Zu fragen bleibt, ob damit alle Problemfelder abgedeckt sind. „Schon jetzt läßt sich daher behaupten, daß zwar in die ethische Situation Evidenzen eingehen – sonst wäre überhaupt keine Verständigung über ethische Fragen möglich, und der ethische Entschluß wäre ein Stochern im Nebel – , daß jedoch weder die Situation als ganze noch gar die Lösung evident ist, weil eben in der Regel tatsächlich mehrere evidente und miteinander zumindest teilweise nicht kompatible Formen aufeinanderstoßen“ (338).

L. unterscheidet drei Formen des Konflikts.

„Die erste Form des Konflikts ist die Diskrepanz zwischen der Unbedingtheit der ethischen Forderung und der Relativität ihrer Verwirklichung“ (339). So steht z. B. im öffentlichen Bereich der Gemeinwohlförderung die begrenzte Verwirklichungsmöglichkeit des Einzelnen gegenüber. Dazu kommt, daß die gesellschaftliche Situation immer komplexer wird. „Die Konsequenz der Einsicht in diesen Sachverhalt ist die Ausbildung sozialer Normen, in denen ein – wandelbares – für allgemein zumutbar gehaltenes ethisches Minimum ausgedrückt ist“ (340). Damit ist aber die Unbedingtheit der ethischen Forderung zurückgenommen, die dann auch zu Schuld führen kann. „Im Bereich des Ethischen jedenfalls kann man dem rätselhaften Sachverhalt nicht entkommen, daß die Endlichkeit menschlichen Vermögens unversehens in Schuld umschlägt“ (341).

Als zweite Form des Konflikts sieht L. den „Widerstreit zwischen Wollen und Tun, bzw. präziser: zwischen eigentlichem und faktischem Wollen“ (342). Beispiel für diesen Konflikt ist das Abtreten des eigenen Gewissens an die Gesellschaft. Bei diesem Konflikt handelt der Mensch gegen seine eigene Bestimmung.

„Ebenso alltäglich wie die beiden soeben geschilderten Gestalten ist die dritte und schärfste Form des Konflikts: der Pflichten-, Güter- und Rollenkonflikt“ (343). Dabei kann unterschieden werden zwischen dem Konflikt des Menschen mit seiner Rolle und verschiedener Rollen untereinander. Aber es gibt nicht nur den inneren Konflikt, sondern auch den Konflikt zwischen dem einzelnen und einer Gruppe. „Die beiden anderen Formen des Konflikts, der Gegensatz von unbedingter Forderung und relativer Verwirklichung und der innere Konflikt zwischen eigentlichem und faktischem Wollen, lassen sich als spezielle Aspekte des Entsprechungsverhältnisses zwischen inneren und äußeren Konflikten deuten, insofern aufgrund der unentrinnbaren Verflochtenheit aller individuellen Lebensvollzüge in dem differenzierten jeweiligen gesellschaftlichen Kontext auch an diesen beiden Formen des inneren Konflikts konkurrierende Ansprüche bzw. Einflüsse von außen ursächlich beteiligt sind. Insofern ist der Pflichten-, Güter- und Rollenkonflikt die Grundform des ethischen Konflikts überhaupt“ (345).

Es ist unbestritten, daß die Situation des Konflikts oft das ethische Handeln bestimmt. Bei vielen Entscheidungen muß eine Güterabwägung vorgenommen werden. Aber die ethische Grundsituation allein als Konfliktsituation zu kennzeichnen, scheint mir gerade „nach Ausweis der Lebenserfahrung“ (20) nicht angemessen zu sein. L. geht nicht auf Themen ein, die in der katholischen Moraltheologie unter der Grundentscheidung und der Lebensentscheidung behandelt werden. Die Frage, ob der einzelne aus dem Glauben leben und sittlich handeln will, kann eine gnadenhaft getragene positive Antwort finden. Die Kategorie des Konflikts vermag dieses Phänomen nicht adäquat auszudrücken. In den Einzelentscheidungen wird es sehr oft zu Konfliktsituationen kommen. Dann wird ersichtlich, wie weit die Grundentscheidung trägt. Auch bei einer Lebensentscheidung, z. B. ehelos oder in einer Ehe zu leben, die als positive Möglichkeit ergriffen wird, greift die Kategorie des Konflikts zu kurz. In diesem Zusammenhang ist erwähnenswert, daß L. katholische Moraltheologen (von den „neueren“ Autoren erwähnt er: A. Auer, F. Böckle, D. Mieth, W. Korff) fast nur im abgrenzenden Sinn zitiert.

Nach dem Aufweis der menschlichen Grunderfahrungen und den Formen ethischen Verhaltens beleuchtet L. die christliche Bestimmung des Ethischen.

L. geht es dabei zuerst um die Widersprüchlichkeit der ethischen Situation, d. h. für L. um die „ethische Relevanz der Sünde“ (383). Sünde wird als theologischer und nicht als ethischer Begriff verwendet. „Freilich ist andererseits ebenso deutlich, daß der den ganzen Menschen meinnende Gottesbezug natürlich sein soziales Wesen einschließt, so daß ein theologischer Sündenbegriff ohne eine religiös konstituierte ethische Seite unvorstellbar ist“ (ebd.). Der Widersprüchlichkeit der ethischen Situation steht die Vollmacht zum Leben gegenüber: dem anklagenden Gewissen das befreite Gewissen. Die Vollmacht hat ihren Grund in der Liebe Gottes. Die Liebe zu Gott zeigt sich in Dankbarkeit und Gebet. Sie will an den Nächsten weitergegeben werden. „Die Erfahrung der Liebe macht den Menschen nicht nur zu ihrem Objekt, . . . sondern zu einem neuen Subjekt, das innerlich frei ist und so selber Liebe geben und ein verantwortliches Leben führen kann“ (435/436).

In der Bestimmung der beiden Dimensionen des Ethischen zeigt sich für L. die rechte Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre. Die beiden Dimensionen sind die des Unbedingten und des Relativen, die Beziehung zu Gott und davon unterschieden die Beziehung zum Menschen. In der Widersprüchlichkeit der ethischen Situation kommt die unbedingte Forderung Gottes und die relative Verwirklichung des Menschen zum Ausdruck. „Da nun aber Gotteserfahrung sich immer nur zusammen mit Selbst- und Welterfahrung und vermittelt durch sie ereignet, muß sich auch die Verantwortung von Gott in Verantwortung – und deshalb auch Rechenschaft – gegenüber Menschen umsetzen“ (444). Der Gottesbezug stimmt mit der relativen Verantwortung nicht überein, „legt also das Handeln auch nicht auf eine bestimmte Konkretion fest . . .“ (ebd.).

Das Verhältnis von Glauben und konkretem Einzelverhalten gleicht der zwischen Glauben und Denken. Der Glaube bedient sich in Lehre und Verkündigung der Vernunft. Zugleich übersteigt der Glaube die Vernunft. Beim Handeln ist die unbedingte Forderung immer auf eine bestimmte Situation bezogen. Das konkrete Handeln bleibt „durch Endlichkeit und Sünde gebrochen. Doch kann dies alles aufgrund der Vergebung und Ermächtigung zum Handeln gleichwohl zum Ausdruck der unbedingten Verantwortung und so zu einem Mittel des Handelns Gottes in der Welt werden“ (446). Genau an dem Punkt, an dem die beiden Dimensionen des Ethischen aufeinanderbrechen, ist das Gewissen situiert. „Das ethische Subjekt solcher Vermittlung ist primär immer der verantwortliche Einzelne. Denn allein im Gewissen treffen die beiden Dimensionen des Unbedingten und des Relativen im Medium des Bewußtseins zusammen. Der objektive Ort der Vermittlung dagegen ist die gesamte Lebenswirklichkeit“ (ebd.). Diese beiden Dimensionen zeigen unterschiedliche Konsequenzen in ihrem Verhältnis zu Gott und in ihrer Beziehung zum Menschen. „Die Vermittlung zwischen dem Verhältnis zu Gott und dem zu den Menschen ist zwar hinsichtlich ihrer ‚Außenseite‘ in argumentativer Rechenschaft durchsichtig zu machen; hinsichtlich ihres Grundes im Gottesverhältnis jedoch bleibt sie ein rein innerer Vorgang, der darum auch in seinem Wesen nach außen nicht kenntlich wird, weder in der Rechenschaft noch in seinen realen Handlungsfolgen. Christliches Handeln bleibt also als solches unkenntlich, verwechselbar mit anders begründetem Handeln“ (446/447).

Die Behauptung, daß christliches Handeln „als solches unkenntlich, verwechselbar mit anders begründetem Handeln“ sei, ist nicht ganz einsichtig. Handlungen sind interpretationsbedürftig, aber es kann sein, daß aus einer christlichen Grundhaltung heraus, d. h. aus der Beziehung zu Gott, aus den verschiedenen Handlungsmöglichkeiten vielleicht nur eine infrage kommt. In der katholischen Moraltheologie wird diese Frage zum einen unter dem Stichwort „Quellen der Moralität“ (Intention, Umstände, Objekt) behandelt. Zum andern hat dieses Problem in den siebziger Jahren unter der Überschrift „das spezifisch Christliche der Ethik“ Beachtung gefunden. Die „anthropologische Option“ (K. Demmer) entscheidet über die Handlung und ihre Folgen. In sie fließen die Aspekte des Gottes- und Weltverhältnisses mit ein.

In den beiden Dimensionen des Ethischen spiegeln sich die zwei Reiche wider, die nicht zwei ‚Bereiche‘ meinen, sondern, wie L. im Anschluß an Ebeling betont, „die fundamental-theologische Unterscheidung zwischen dem Gottesverhältnis, welches das menschliche Leben als ganzes betrifft und den Beziehungen zu anderen Menschen in ihrer Gesamtheit“ (447). Das Evangelium (das Reich Christi) kommt zur Herrschaft über das Gewissen des Menschen und von daher wird das Gesetz (das Reich der Welt) wieder „der ursprünglichen Herrschaft Gottes“ (447) unterstellt. Die Vermittlung der beiden Dimensionen des Ethischen ist im Sinne der Zwei-Reiche-Lehre ein lebensmäßiger Prozeß, der immer neu durchzuführen ist. „Die Vergebung und Vollmacht durch das Evangelium befreit den einzelnen Menschen von seiner unentrinnbaren Schuld gegen-

über Gott, und zwar dazu, verantwortlich in den Konflikt mit seiner widergöttlichen Selbstbestimmung und derjenigen ‚der ihn umgebenden Welt einzutreten‘“ (448). In ethischer Sicht äußert sich die Zwei-Reiche-Lehre wieder als Konflikt im Menschen.

Von den zentralen ethischen Begriffen, die L. behandelt, sei noch auf die Gerechtigkeit und die Verantwortung hingewiesen.

L. hat eine nicht nur vom Umfang her beachtliche evangelische Ethik vorgelegt. Besonders informativ ist der historische Teil I, in dem L. kundig und abgewogen die verschiedenen Positionen in der ev. Ethik vorstellt. Der systematische Teil II zeichnet sich durch seinen klaren Aufbau und seine systematische Durchführung aus. Kritikbedürftig ist m. E. die Argumentation der Grunddifferenz im Ethischen zwischen ev. Ethik und kath. Moraltheologie; ergänzungsbedürftig die Konzentration der ethischen Grundsituation als Konfliktsituation.

Die Arbeit ist drucktechnisch gut gestaltet und enthält am Schluß neben einem Bibel-, Personen- und Sachregister ein englisches Summary (525–530).

München

Herbert Schlögel