Evolution, Ethik und Religion : zur Auseinandersetzung mit Richard Dawkins

Autor(en): **Körtner, Ulrich H.J.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **65 (2009)**

Heft 2

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-877636

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Evolution, Ethik und Religion

Zur Auseinandersetzung mit Richard Dawkins

1. Religion, Metaphysik und Moral

Man kann, so Dawkins, auch ohne Religion Gutes tun.[1] Das wussten wir bereits; auch, dass die Wurzeln der Moral nicht unbedingt in der Religion liegen. Zwar sind traditionelle Hochkulturen moralisch integrierte Gesellschaften, in denen Religion und Moral miteinander verquickt sind. Unter Berufung auf religionswissenschaftliche Forschungen geht der Soziologe Niklas Luhmann jedoch davon aus, dass die «Fusionierung von Religion und Moral [...] ein relativ spätes Resultat der gesellschaftlichen Evolution» gewesen ist.[2] Sie ist im weiteren Verlauf der Religionsgeschichte, jedenfalls im Bereich des Christentums, nicht nur für die Moral, sondern auch für die Religion selbst zum Problem geworden, das in den vergangenen Jahrzehnten schon hinlänglich diskutiert worden ist. Für die Ethik ergab sich mit dem Entstehen der modernen Gesellschaft das Problem, das Prinzip der Autonomie gegenüber einer heteronomen, nämlich religiös bestimmten Moral durchzusetzen. Für die Religion aber hatte dies zur Folge, seit der europäischen Aufklärung selbst dem moralischen Urteil unterworfen zu werden. Es wird daher schliesslich in der Sicht Luhmanns für die Religion zur Überlebensfrage, dass sie von der Moral abgekoppelt wird.

Schon Friedrich Schleiermacher rechnete es zu jenen «gemeinen Mitteln», die Legitimität der Religion durch die Vorstellung zu rechtfertigen, «wie notwendig sie sei, um Recht und Ordnung in der Welt zu erhalten»[3]. Heute lautet das Argument, die Religion sei die unersetzliche Quelle und Vermittlerin von Normen und Werten. Die frühen Christen sprachen freilich nicht von Werten, «weder von ‹christlichen› noch von ‹Familienwerten› und erst recht nicht von ‹europäischen› oder ‹nationalen› Werten», wie der Philosoph Krysztof Michalski richtig bemerkt.[4]

1 R. Dawkins: Der Gotteswahn, Taschenbuchausgabe Berlin 2008, 291ff.

2 N. Luhmann: Die Ausdifferenzierung der Religion, in: ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3 (stw 1093), Frankfurt a.M. 1993, 259–357 (276). Zur Religionstheorie Luhmanns siehe auch ders.: Funktion der Religion (stw 407), Frankfurt a.M. 1982.

3 F. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg.v. R. Otto, Göttingen ^{3}1916, 16.

4 K. Michalski: Politik und Werte, Transit. Europäische Revue, H. 21, Frankfurt a.M. 2001, 208–218 (209).

ThZ 2/65 (2009) S. 148–165

Zwar hat auch die Religion, die es nicht mit allem, aber mit dem Ganzen zu tun hat, ein bestimmtes Verhältnis zur Moral. Moral aber zu ihrem Kern zu erklären, verkennt das Wesen von Religion. Weder bedarf Moral einer religiösen Letztbegründung noch ist Religion ein Epiphänomen der Moral. Schleiermacher spricht sogar vom «schneidenden Gegensatz»[5], in welchem die Religion gegen Moral und Metaphysik stehe, sei ihr Wesen doch weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl.

Insofern rennt Dawkins zumindest bei der zeitgenössischen protestantischen Theologie offene Türen ein, und zwar gerade bei Theologen, die sich durch den von Dawkins durchaus geschätzten Dietrich Bonhoeffer haben belehren lassen.[6] Berechtigt ist auch seine Kritik am christlichen Fundamentalismus und dessen Bibelgebrauch in ethischen Fragen sowie an der Idee des «Intelligent Design». Dawkins' evolutionstheoretische Überlegungen zu den Wurzeln der Religion einerseits und zu den Wurzeln der Moral andererseits sind allerdings in mehrfacher Hinsicht höchst zweifelhaft. Was den Ursprung der Religion betrifft, ist es ohnehin schon problematisch, generalisierend von *der* Religion zu sprechen, wenn doch Dawkins im wesentlichen das Christentum vor Augen steht, wobei er den Blick auch auf das Judentum und den Islam richtet. Abgesehen davon, dass eine rein biologische Herleitung der Religion aus den Prinzipien von Mutation und Selektion religionstheoretisch unterkomplex ist, ist der Anspruch, «*letztgültige* darwinistische Erklärungen» zu bieten[7], lediglich eine Variante schlechter Metaphysik. Letztbegründungstheorien sind entweder aporetisch oder ideologisch. Letzteres ist bei Dawkins der Fall.

Letzte Gründe gibt es nicht im Denken, sondern nur im Handeln. Alles Handeln und jede Lebensführung gründet in elementaren Gewissheiten, die sich freilich nicht durch theoretische Argumente abschliessend rechtfertigen lassen. Auch der Glaube an Gott liegt auf der Ebene solcher transzendentalen Gewissheiten, die sich auf einen eigenen, von der naturwissenschaftlichen Empirie unterschiedenen Typus von Erfahrungen stützen. Im Unterschied zur Empirie hat die religiöse Erfahrung keinen Gegenstand im strengen Sinne des Wortes, sondern sie rekurriert auf den Grund des Seins, der empirisch schlechthin unerkennbar ist.

Dawkins erklärt die Existenz Gottes dagegen zu einer empirisch gemeinten Hypothese, die nach den üblichen naturwissenschaftlichen Methoden verifizierbar oder falsizifierbar ist. Die Existenz Gottes ist dem entsprechend keine Frage existentieller Gewissheit, sondern der wissenschaftlichen Wahrscheinlichkeit, die nach seiner Überzeugung jedoch deutlich gegen Null kon-

5 Schleiermacher: Über die Religion (Anm. 3), 26.
6 Zu Bonhoeffer vgl. Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 174.176f.
7 Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 234.

vergiert. Dabei stützt er sich zum Beispiel auf die Argumentation des englischen Philosophen John L. Makkie, die sich des Prinzips der Sparsamkeit bedient.[8] Mackie hält es seit Laplace für erwiesen, dass man für das Verständnis unserer Welt ohne die Hypothese der Existenz Gottes auskommt. Daher gebe es keinen einleuchtenden Grund, an dieser Hypothese noch länger festzuhalten[9]. Wie Dawkins steht auch Mackie in der Tradition des empiristischen Naturalismus. Sein Axiom der Sparsamkeit steht im Zusammenhang der neuzeitlichen Metaphysikkritik. Sie beruht freilich auf der Prämisse, dass die empirisch zugängliche Wirklichkeit die einzige ist, die es «gibt». Nur was es in diesem Sinne «gibt», ist wirklich. Diese These behauptet, erkenntnistheoretisch betrachtet, allerdings mehr, als sich empirisch verifizieren lässt. Der zutreffende Einwand des evangelischen Theologen und Religionsphilosophen Dietz Lange lautet: «Hätte Mackie lediglich behauptet, die Erfahrungswirklichkeit sei eine einzige, in der wir Feststellungen treffen können, so wäre das ein empirischer Satz. Er wäre freilich auch tautologisch. Die Erklärung der Erfahrungswirklichkeit zur einzigen Wirklichkeit überhaupt ist jedoch keine empirische, sondern eine metaphysische Aussage. [...] Der metaphysischen Behauptung, die Erfahrungswirklichkeit gründe in einem mit ihr nicht identischen Seinsgrund, steht die entgegengesetzte, ebenso metaphysische Behauptung gegenüber, dass sie ihren Grund in sich selbst habe. Das Sparsamkeitsaxiom begünstigt somit weder die eine noch die andere Seite.»[10]

Metaphysisch ist auch die Idee der Erstursache oder *prima causa*, die noch immer in der physikalischen Kosmologie anzutreffen ist und auch bei Dawkins die Basis seines Versuches bildet, die Existenz Gottes zu widerlegen. Dawkins suggeriert, es gehe um konkurrierende Annahmen, was denn die Erstursache des Universums sei[11], wobei er gelegentlich in quasireligiöser Diktion von der «unsichtbaren Hand der natürlichen Selektion» sprechen kann.[12] Die aristotelische Annahme, dass alles in der Welt eine Ursache haben muss, entspricht durchaus unserer Alltagserfahrung, nicht jedoch der modernen physikalischen Theoriebildung. Die Entwicklung der Naturwissenschaften zeigt, dass es zwar nicht unmöglich ist, eine Mechanik auf der Annahme aufzubauen, dass die Ruhe der physikalische Normalzustand ist, «dass es aber sehr viel geschickter ist, es nicht zu tun»[13]. Wird Bewegung als Normalzustand aufgefasst, wie dies die Allgemeine Relativitätstheorie tut, dann stellt

8 Vgl. Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 116.

9 J.L. Mackie: Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985.

10 D. Lange: Glaubenslehre, Bd. I, Tübingen 2001, 194f.

11 Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 218.

12 Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 277.

13 J. Audretsch: Der Blick auf das Ganze. Überlegungen eines Physikers zur theologischen Dimension der physikalischen Kosmologie, in: H.A. Müller (Hg.): Kosmolo-

sich die Frage nach einer Erstursache oder einem absoluten Anfang von allem gar nicht mehr. Das aber bedeutet dann: «Von der physikalischen Kosmologie geht keine theologische Botschaft aus. [...] Mehr noch, Kosmologie ist als Erzählung nicht tauglich, um Metaphern oder Bilder der Schöpfung aus ihr zu entnehmen. Die Gleichnisfähigkeit der Kosmologie ist gering.»[14]

Der religiösen Überzeugung von der Einmaligkeit des von Gott erschaffenen Kosmos hält Dawkins die Hypothese der Multiversen entgegen.[15] Durch Fluktuationen eines Quantenvakuums entstehen nach dieser Theorie laufend «Keime» für Universen mit unterschiedlichen Anfangsdaten. Die Wahrscheinlichkeit für eine Fluktuation, die so fein abgestimmt ist, dass Leben entstehen kann, ist zwar äusserst gering, doch wegen der unbegrenzten Zahl an Versuchen nicht unwahrscheinlich. Mit dieser Hypothese wird freilich die Leistungsfähigkeit der darwinschen oder auch der modernen Synthetischen Evolutionstheorie deutlich überstrapaziert. Wie der Physiker Peter C. Aichelburg erklärt, gibt es bis heute keine konsistente, geschweige denn durch Beobachtungen gestützte Quantentheorie der Gravitation.[16] Liegt schon der sogenannte Urknall als physikalische Singularität ausserhalb der Beschreibung der Allgemeinen Relativitätstheorie, so stellt sich zusätzlich die Frage, wie die gesuchte Quantentheorie der Gravitation auf den gesamten Kosmos angewendet werden soll. Auch widerspricht es dem doch sonst von Dawkins so sehr geschätzten Sparsamkeitsaxiom, die Existenz unendlich vieler Welten anzunehmen, die sich nicht beobachten lassen, nur um die Existenz des einen Kosmos zu erklären, den wir beobachten können, weil wir in ihm existieren. Davon abgesehen ist die Bedeutung von Wahrscheinlichkeitsaussagen über den gesamten Kosmos überhaupt physikalisch unklar.

Dawkins' Mutmassungen über die entwicklungsgeschichtliche Entstehung der Religion aber sind ein Sammelsurium an Hypothesen, bei denen von vornherein feststeht, dass es sich bei jeder denkbaren Form von Religion prinzipiell nur um ein pathologisches Phänomen handeln kann. Entsprechend bedient sich Dawkins der Sprache der Virologie, wobei sich seine Erklärungsvorschläge auf seine umstrittene Theorie der Meme stützen, die in Analogie zu seiner nicht minder fragwürdigen Theorie des egoistischen Gens die kleinsten Bausteine der kulturellen Evolution sein sollen.

gie. Fragen nach Evolution und Eschatologie der Welt (Religion, Theologie und Naturwissenschaft 2), Göttingen 2004, 176–196 (193).

14 Audretsch: Blick auf das Ganze (Anm. 13), 194.

15 Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 204ff.

16 P.C. Aichelburg: Design im Kosmos?, in: U. Körtner, M. Popp (Hg.): Schöpfung und Evolution – zwischen Sein und Design. Neuer Streit um die Evolutionstheorie, Wien 2007, 113–123 (122).

2. Evolutionäre Ethik?

Wenn Dawkins nach biologischen Wurzeln der menschlichen Moral fragt, die denen der Religion vorausliegen sollen, ist das an sich eine legitime wissenschaftliche Fragestellung. Zur verzweigten Diskussion über eine evolutionäre Ethik hat Dawkins allerdings nichts Neues beizutragen, abgesehen davon, dass die Rede vom «darwinistischen Ursprung»[17] oder von «unserer darwinistischen Vergangenheit»[18] semantischer Unfug ist. Allzu plakativ kontrastiert Dawkins eine «absolute Moral», die stets mehr oder weniger offen religiös fundiert sei, mit einer relativen, die den Gesetzen der Evolution folgt. Was dabei heraus kommt, ist ein populärwissenschaftlicher, aber theoretisch kaum reflektierter Utilitarismus, auf dessen Begründungsprobleme Dawkins gar nicht weiter eingeht. Seine utilitaristische Kant-Interpretation ist so dürftig, dass sie hier nicht eingehend diskutiert werden soll.[19]

Grundsätzlich lässt sich aus biologischen Sachverhalten keine Moral ableiten. Zwar ist es für die Ethik lehrreich, nach biologischen Bedingungen menschlichen Verhaltens, der Entwicklung von Brauchtum und Sitte zu fragen. Aus einem biologischen Begriff der Natur, des Lebens oder der Evolution lässt sich aber keine Ethik ableiten.[20] Konzepte einer sogenannten evolutionären Ethik (George Eduard Moore, David Hume) beruhen grundsätzlich auf dem naturalistischen Fehlschluss von einem Sein auf ein Sollen . Tatsächlich ist es aber unmöglich, aus deskriptiven Naturgesetzen moralisch präskriptive Folgerungen zu ziehen. Die Bezeichnung «evolutionäre Ethik» ist daher irreführend.

Zudem reduziert die Debatte über evolutionäre Ethik das Phänomen der Moral einseitig auf das Problem des Altruismus, und zwar vor allem des nicht-reziproken Altruismus. Daran krankt auch Dawkins' Argumentation. Freilich muss das, was biologisch unter Altruismus verstanden wird, von einem moralischen Altruismus unterschieden werden.[21] Auch ist festzustellen, dass der von Dawkins prinzipiell behauptete «Egoismus» der Gene auf evolutionstheoretische Kritik stösst. Heute ist die Bedeutung von Kooperation

[17] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 296.

[18] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 296.309 u.ö.

[19] Vgl. Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 322f.

[20] Vgl. W. Vossenkuhl: Die Unableitbarkeit der Moral aus der Evolution, in: P. Koslowski, Ph. Kreuzer, R. Löw: Die Verführung durch das Machbare (Civitas-Resultate 3), Stuttgart 1983, 142–154.

[21] Vgl. A. Klein: Evolution und Ethik auf dem Laufsteg, in: Körtner, Popp: Schöpfung und Evolution (Anm. 16), 159–211 (167).

und Empathie für die Evolution biologischer wie kultureller Systeme bekannt.[22]

Die griechische Sprache und die antike Philosophie unterscheiden zwei Lebensbegriffe, nämlich βίος und ζωή. Während als ζωή die biologischen Phänomene bezeichnet werden, ist – unserem heutigen Sprachempfinden widersprechend – unter βίος die menschliche Lebensführung verstanden. Beiden gemeinsam ist nach antikem Verständnis die Zielgerichtetheit. Hat die ζωή nach Aristoteles ihr Zentrum in der Seele, so die menschliche Lebensführung im Subjekt bzw. im Geist.

Durch die Verquickung beider Lebensbegriffe kann der Eindruck erweckt werden, als enthalte das Phänomen des Lebens bzw. der Existenz von Lebendigem bereits eine moralische Forderung in sich. In Wahrheit folgt jedoch aus einem Sein noch kein Sollen. Das gilt für die Moral ebenso wie für die Naturgeschichte, sind doch die heute existierenden Arten des Lebendigen das Resultat eines langen Selektionsprozesses, der fortdauert. Wie also die bestehenden Arten das Resultat der Vernichtung anderer Lebensformen sind, so lässt sich auch über den weiteren Verlauf des Evolutionsprozesses keine Prognose abgeben. Wird unter «dem Leben» dieser Prozess verstanden und seine Bejahung ethisch gefordert, so ist die Bejahung von Selektion und folglich von Zerstörung bestehender Arten eingeschlossen. Aus dem Evolutionsprozess als solchem lässt sich also offenbar gar kein sinnvolles Kriterium z.B. für Arten- und Umweltschutz ableiten.

Doch kann eine rein biologische Betrachtungsweise nicht einmal die Bejahung des Evolutionsprozesses als solchen moralisch rechtfertigen. Denn es entsteht das Dilemma, dass die Natur, die oft in anthropomorpher Weise wie ein Subjekt angesprochen wird, ein Lebewesen hervorbringen konnte, das im Begriff ist, seine eigene Natur gefährlich zu verändern und die es umgebende Natur zu zerstören. Was aber den Zusammenhang von ζωή und βίος betrifft, so besteht das erkenntnistheoretische Dilemma, dass die sinnhafte Daseinsweise des Menschen, sein Leben in sozialen und kulturellen Formen, von der Biologie als Ergebnis des vollständig sinnfreien Evolutionsprozesses erklärt wird. Eine Ethik des Lebens, welche unter Verweis auf dessen Gegebensein moralische Normen begründen will, gerät daher notwendigerweise in Aporien.

Das gilt auch für Dawkins' eigene utilitaristische Moralvorstellungen. Dawkins behauptet und propagiert einen moralischen Fortschritt in der Menschheitsgeschichte. «Wir sind fast alle seit der biblischen Zeit weitergekommen, und zwar ein ganzes Stück.»[23] Das ist ein normatives Werturteil,

[22] Vgl. R. Axelrod: Die Evolution der Kooperation, München 1987; M. Ridley: Mendel's demon. Gene justice and the complexity of life, London 2000.

[23] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 367.

dessen Kriterien sich jedoch nicht biologisch definieren lassen. Zwar versucht Dawkins, den Wandel des ethischen Zeitgeistes evolutionstheoretisch zu erklären. Er äussert die nicht weiter begründete Vermutung, «dass sich die Memhäufigkeiten im Mempool verändern»[24]. Aber abgesehen von den generellen Fragwürdigkeiten seiner Memtheorie lässt sich aus einer blossen Beschreibung geschichtlicher Entwicklungen kein normatives Werturteil ableiten, es sei denn, man propagiert die Normativität des Faktischen, was einem naturalistischen Fehlschluss gleichkommt. Alle Ethik aber basiert auf dem Unterschied zwischen Faktizität und Geltung. Daher ist es auch auf der Begründungsebene kein hinreichendes Argument, wenn Dawkins im Fall eines Schwangerschaftskonflikts das im Unterschied zu demjenigen des Embryos «gut entwickelte Nervensystem» einer Mutter zur moralischen Instanz erklärt.[25]

3. Religion und Gewalt

Unseriös ist die polemische, mit beissendem Spott vorgetragene Behauptung, alle Religion sei grundsätzlich gewalttätig und zerstörerisch. Pauschale Diffamierungen von Religion sind ebenso problematisch wie das einseitig positive Konstrukt «der Religion», in deren Namen nun die Repräsentanten der verschiedenen Religionsgemeinschaften sich von religiös motivierter Gewalt distanzieren möchten. Alle Menschen, gleich welcher Religion sie angehören, tun gut daran, sich mit der Zweideutigkeit aller Religion selbstkritisch auseinanderzusetzen. Religion kann segensreich wirken, aber auch zur Quelle von Fanatismus und Verderben werden.

Bei der Lektüre von Dawkins' Buch entsteht der Eindruck, als sei alle Religion im Kern und Wesen fanatisch bzw. gewaltträchtig. Auch wenn für eine derartige These starke Indizien aufgeboten werden können, wird ihr doch mit guten religionswissenschaftlichen und theologischen Gründen widersprochen. «Religion und Glauben», so erklärt etwa Peter Seidmann, «*können* in Fanatismus entgleisen; aber Fanatismus dementiert glaubwürdig humane, verantwortungsbewußte, sich selbst begrenzende Religiosität. Und ebenso *können* Religions- und Glaubenskriege fanatisch entarten, Kriege ganz allgemein. Aber es gibt Gegenbeispiele.»[26]

[24] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 375.

[25] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 408.

[26] P. Seidmann: Von inneren Menschen. Konflikt und Versöhnung – zum Problem des Fanatismus, in: F. Stolz (Hg.): Religion zu Krieg und Frieden, Zürich 1986, 165–190 (178f.). Seidmann erinnert an den berühmten Tagesbefehl von General G.-H. Dufour, dem Oberbefehlshaber der eidgenössischen Armee zu Beginn des Sonderbundkrieges in der Schweiz 1847.

Vor allem gilt, dass Gewalt und Aggression nicht erst mit der Religion entstehen und auch unabhängig von Religion auftreten. Die Lebensdienlichkeit von Religion besteht gerade darin, die anthropologische Realität von Aggression und Gewalt zu bearbeiten. So sehr im Namen des Heiligen oder des Absoluten menschliches Leben gefährdet oder physisch vernichtet werden kann, so sehr betonen die Religionen die Heiligkeit und Unantastbarkeit des Menschenlebens, seine Würde oder Gottebenbildlichkeit. In allen Religionen findet sich das Tötungsverbot, welches zwischenmenschliche Gewalt ächtet, wenngleich seine konkrete Auslegung und sein Geltungsbereich zugegebenermassen unterschiedlich gefasst werden.

Im Verhältnis von Religion und Gewalt spielt sodann die Institution des Opfers eine wesentliche Rolle. Wie Opfer überhaupt dem Leben dienen sollen, so insbesondere Sühnopfer für jene, die nach religiöser Auffassung ihr Leben aufgrund von Schuld verwirkt haben. Die Lebensdienlichkeit der Religion zeigt sich z.B. in der Entwicklungsgeschichte vom Menschenopfer zum substituierenden Tieropfer. Der buchstäbliche Sündenbock, nämlich das für die Sünden der Menschen geopferte Tier, soll doch der Intention nach menschliches Blutvergiessen unterbinden.

Religion, so lautet die bekannte These des Literaturwissenschaftlers René Girard, will den Zirkel von Gewalt und Gegengewalt, der auf der anthropologischen Möglichkeit mimetischer Verhaltensweisen beruht, durch den Ritus des Opfers unterbrechen.

> «Das Religiöse ist nichts anderes als diese Anstrengung, den Frieden aufrechtzuerhalten. *Das Sakrale ist die Gewalt*, doch wenn das Religiöse die Gewalt verehrt, dann immer nur deshalb, weil es von ihr annimmt, daß sie den Frieden bringe; das Religiöse ist gänzlich auf den Frieden ausgerichtet, aber die Wege zu diesem Frieden sind nicht von gewaltsamen Opferungen frei.»[27]

So offenbart also gerade das Opfer die Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz. Ihre tiefe Zweideutigkeit im Verhältnis zur Gewalt besteht darin, dass die Logik des Opfers letztlich scheitern muss und daher den Frieden nicht bringen kann, nach welchem die Religion sucht. Nach Auffassung des Christentums gelangt die zum Scheitern verurteilte Logik des Opfers mit dem als Heilsgeschehen gedeuteten Tod Jesu von Nazareth an ihr Ende.[28] Doch gehört es zu den Ambivalenzen des Christentums als Religion unter Religionen, dass in ihm selbst die allen Religionen anhaftenden Zweideutig-

[27] R. Girard: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg u.a. 1983, 43.

[28] Siehe dazu ausführlich U. Körtner: Gott und das Opfer. Evangelische Perspektiven, in: W. Beinert (Hg.): Gott – Ratlos vor dem Bösen? (QD 177), Freiburg u.a. 1999, 131–152.

keiten, auch im Umgang mit der Gewalt, wiederkehren und nicht ein für alle Mal beseitigt werden.

Zurückzuweisen ist aber die Darstellung des Atheismus als grundsätzlich friedfertiger Haltung. Hinweise auf Dikatoren wie Hitler oder Stalin lässt Dawkins nicht gelten.

> «Entscheidend ist nicht, ob Hitler und Stalin Atheisten waren, sondern ob der Atheismus die Menschen systematisch dazu *veranlasst*, schlimme Dinge zu tun. Und dafür gibt es nicht den geringsten Hinweis.»[29]

Tatsächlich aber war der Atheismus ein *wesentlicher* Bestandteil des doktrinären Marxismus. Und im Namen dieser atheistischen Ideologie sind sehr wohl Kriege und Bürgerkriege geführt worden. Dawkins' rhetorische Frage: «Warum sollte jemand im Namen eines nicht vorhandenen Glaubens in den Krieg ziehen?»[30], ist suggestiv und verschweigt die Realität militanter Ideologien.

Sein eigener Atheismus muss sich fragen lassen, wie er es mit dem grundlegenden Menschenrecht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit hält. So polemisiert Dawkins gegen das Prinzip, «dass religiöser Glaube respektiert werden muß, einfach weil er religiöser Glaube ist».[31] Der Satz kann so verstanden werden, als solle faktisch das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, das für die moderne Menschenrechtstradition elementar ist, in Frage gestellt werden. Das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit, wie es in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Art. 18), der Europäischen Menschenrechtskonvention (Art. 9) und in der Europäischen Grundrechtscharta (Art. 10) formuliert ist, verlangt zwar nicht vom Staat, eine Religion als solche um ihrer selbst willen anzuerkennen, wohl aber, das Recht des Menschen auf Religion um seiner selbst willen anzuerkennen. Dazu gehört ausdrücklich das Recht, die eigene Religon oder Überzeugung «allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden»[32], ohne dass der Staat über die Wahrheit oder Vernünftigkeit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung urteilen dürfte. Wie der Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte stellt auch die Europäische Menschenrechtskonvention ausdrücklich fest, dass die Religions- und Bekenntnisfreiheit nicht Gegenstand anderer als vom Gesetz vorgesehener Beschränkungen sein darf, «die in einer demokratischen Gesellschaft notwendige Maßnahmen im Interesse der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen

[29] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 379.
[30] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 388.
[31] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 427.
[32] Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte.

Ordnung, Gesundheit und Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sind»[33].

Umstritten ist z.B. das im Judentum und im Islam aus religiösen Gründen praktizierte Schächten, das nach Ansicht seiner Kritiker gegen elementare Gebote des Tierschutzes verstösst. Die gesetzlichen Regelungen in Europa sind uneinheitlich.[34] In Dänemark, den Niederlanden, Belgien, Frankreich, Spanien, Grossbritannien und Irland ist das Schächten erlaubt, in Deutschland dagegen nicht zulässig, da das Tierschutzgesetz das Schlachten von Wirbeltieren ohne vorherige Betäubung grundsätzlich untersagt. Aus religiösen Gründen können aber Ausnahmegenehmigungen erteilt werden, sofern das Fleisch des getöteten Tieres für Personen bestimmt ist, denen zwingende religiöse Vorschriften den Verzehr des Fleisches nicht geschächteter Tiere verbieten. In der Schweiz ist das Schächten von Säugetieren verboten, das von Geflügel jedoch erlaubt. In Österreich muss das Tier sofort nach dem Schächtschnitt betäubt werden. Auch dürfen Schächtungen nur in einem zertifizierten Schlachthof in Beisein eines Tierarztes stattfinden.

Nicht selten spielen in der Kritik am Schächten, das durchaus schmerzfrei ist, wenn es unter entsprechenden Auflagen professionell praktiziert wird, antisemitische – heute auch antiislamische Ressentiments – eine Rolle, für die das Tierschutzargument ein willkommener Vorwand ist, wobei mit der Religion eigentlich eine fremde Kultur und Migranten getroffen werden sollen.[35] Von solchen Ressentiments ist auch die Art und Weise, in der Dawkins an der gesetzlichen Zulässigkeit des Schächtens heftige Kritik übt, nicht frei[36].

Wie bereits festgestellt, bedeutet das Menschenrecht auf Religionsfreiheit keineswegs, dass alle religiösen oder religiös begründeten Aktivitäten im weltanschaulich neutralen Staat akzeptiert werden. Beispielsweise verstösst die Aufforderung gegen das geltende Strafrecht, gleich ob sie sich auf kriminelle, politische oder religiöse Motive stützt. Sollen religiöse Geltungsansprüche nicht in Unterdrückung und Gewalt umschlagen, stellt sich die Frage, wie pluralismusfähig insbesondere die monotheistischen Religionen sind. Ihre Pluralismusfähigkeit setzt die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die Religionen selbst sowie des weltanschaulich neutralen Rechtsstaats voraus, der freilich – wie der Verfassungsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde feststellt – seinerseits von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schaffen und garan-

[33] Art. 9 (2) EMRK, vgl. Art. 18 (3) des Internationalen Paktes über bürgerliche und politische Menschenrechte.

[34] Zum Folgenden vgl. R. Potz: Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz (Religionsrechtliche Studien 2), Freistadt 2001.

[35] Antisemitisch motiviert war z.B. das Schächtverbot in der Zeit des Nationalsozialismus.

[36] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 414.

tieren kann.[37] Steht im Hintergrund der Überlegungen Böckenfördes die Frage, wieviel Religion der säkulare Staat braucht, bzw. die neuerdings wieder von Robert Leicht aufgestellte Behauptung, dass ohne Gott kein Staat zu machen ist[38], so stellt sich heute mit gleichem Recht die umgekehrte Frage, wieviel Religion der moderne demokratische und weltanschaulich plurale Rechtsstaat verträgt.[39]

Theologisch gesprochen steht jede Religion in der Gefahr, Gott oder das Heilige dämonisch zu verzerren. Religiös motivierte Terrorakte zeigen einmal mehr, wie vermessen, ja verbrecherisch es sein kann, wenn Menschen sich anmassen, im Namen Gottes zu sprechen oder zu handeln. Gross ist auch die Versuchung für eine Religionsgemeinschaft, die übrigen Religionen zu dämonisieren und sie zu bekämpfen, statt den Dialog mit ihnen zu suchen oder eine tolerante Haltung gegenüber Andersgläubigen einzunehmen.

Nicht nur die Religionswissenschaft, sondern auch die Theologie ist gefordert, ihren Beitrag zur Deeskalation politischer Konflikte und zur Überwindung von Vorurteilen zu leisten, durch welche das friedliche Zusammenleben in der multikulturellen und multireligösen globalisierten Welt von heute gefährdet ist. Neben soliden Informationen über die verschiedenen Religionen ist aber auch der kritische Umgang mit dem Phänomen der Religion und ihren Ambivalenzen vonnöten. Dies erfordert nicht nur religions- und kulturwissenschaftliche, sondern auch theologische Kompetenz. Die theologische Auseinandersetzung mit den Zweideutigkeiten der Religion setzt freilich ihrerseits solide religions- und kulturwissenschaftliche Kenntnisse voraus, die man bei Dawkins vermisst.

4. Biblische Grundlagen christlicher Ethik

Recht hat Dawkins allerdings mit seiner Behauptung, dass in der Praxis die heutige Ethik von Christen keineswegs unmittelbar der Bibel entnommen ist.[40] Auch Fundamentalisten gebrauchen die Bibel in moralischen Fragen höchst selektiv. Doch ist auch dieser Sachverhalt in der akademischen Theologie hinlänglich bekannt und reflektiert.

37 E.-W. Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte (stw 914), Frankfurt a.M. 1991, 92–114 (112).

38 Vgl. R. Leicht: Ohne Gott ist kein Staat zu machen. Von der öffentlichen Relevanz der Religion im säkularen Zeitalter, in: H.-R. Reuter u.a. (Hg.): Freiheit verantworten, FS W. Huber, Gütersloh 2002, 243–254. Siehe auch W. Thierse (Hg.): Religion ist keine Privatsache, Düsseldorf 2000.

39 Vgl. R. Schieder: Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt a.M. 2002.

40 Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 326ff.

Mit dem Entstehen des modernen historischen Bewusstseins ist z.B. die vormoderne Gestalt des protestantischen Schriftprinzips ins Wanken geraten. Im Blick auf die Welterkenntnis wirkte sich der Versuch, an seiner altprotestantischen Gestalt festzuhalten, verheerend aus. Der mit Aufklärung, modernen Wissenschaften und sozioökonomischen Veränderungen verbundene Prozess permanenten gesellschaftlichen Wandels, der sich auch in der Gegenwart in fortgesetzten Modernisierungsschüben zeigt, stellt aber auch in der Ethik die alleinige Autorität der Schrift in Frage. Diese könnte allenfalls auf dem Weg einer komplizierten Kasuistik, deren Vorannahmen keineswegs allein aus der Schrift herzuleiten wären, oder um den Preis eines Fundamentalismus behauptet werden, der noch in seiner Antithese zur Moderne eine Erscheinungsform derselben ist. So stellt sich für die heutige Ethik verschärft die Frage, inwiefern das Schriftprinzip noch tragfähig ist.

Im buchstäblichen Sinne lässt sich schwerlich behaupten, dass die Bibel in Fragen der Ethik die alleinige Norm ist.[41] Kein Text der Bibel, nicht einmal der Dekalog oder die Bergpredigt , darf unmittelbar mit dem aktuellen, d.h. im Hier und Jetzt verbindlichen Willen Gottes identifiziert werden. Die Suffizienz der Schrift, von der die altprotestantische Orthodoxie im 16. und 17. Jahrhundert sprach, lässt sich aber in der Weise interpretieren, dass die Bibel die historisch überlieferte und massgebliche Gestalt dessen ist, was im reformatorischen Sinne Evangelium heisst. Dieses steht freilich nicht isoliert da, sondern in Beziehung zum Gesetz. Die biblische Überlieferung bietet uns nicht schon als solche die aktuelle Gestalt des Gesetzes, sondern seine historische Gestalt, genauer gesagt, eine Vielzahl historischer Manifestationen.

Die historischen Gestalten des Gesetzes sind nicht als überzeitlich gültige Kodifizierung des Willens Gottes zu verstehen, wie dies z.B. der Koran für sich beansprucht, sondern als Orientierung vermittelnde Beispiele dessen, was Gottes Gesetz in konkreten Kontexten sein kann. Insofern sind auch die moralischen Normen und biblischen Erzählungen, an denen Dawkins Anstoss nimmt, konsequent historisch-kritisch zu lesen. Das gilt sowohl in diachroner als auch in synchroner Hinsicht. Wer den biblischen Texten – auch dort, wo sie uns problematisch erscheinen – wissenschaftlich gerecht werden will, muss sie nicht nur als Dokumente einer historischen Entwicklung lesen, sondern sie auch mit entsprechenden Quellen und Dokumenten der ausserbiblischen Religionsgeschichte vergleichen. Das aber unterbleibt bei Dawkins.

Die moralischen Traditionen der Bibel sind weder ein kasuistisch auszulegender Gesetzeskodex, noch auf blosse Prinzipien zu reduzieren, so dass

[41] Vgl. auch M. Honecker: Sola scriptura im Bereich sozialethischer Unterscheidungen, in: ders.: Wege evangelischer Ethik. Positionen und Kontexte (SThE 96), Fribourg 2002, 103–113.

christliche Ethik eine biblisch-theologische Variante dessen wäre, was man in der allgemeinen Ethik als «principlism» bezeichnet. Die biblischen Texte bieten vielmehr historische Zeugnisse oder Modelle gelebten Glaubens, welchen das Zeugnis der Schrift und die dieses vergegenwärtigende christliche Verkündigung immer neu wecken will.

Mit Martin Honecker kann man von einem didaktischen Gebrauch der Bibel in der theologischen Ethik sprechen.[42] Normativ ist die Heilige Schrift demnach, insofern sie zum Glauben ruft und dessen Grund benennt, nämlich das Evangelium von der in Christus offenbar gewordenen Gnade und Liebe Gottes. Normativ ist sie auch, insofern sie dazu aufruft, aus Glauben zu leben. Normativ ist die Schrift also im Hinblick auf das Dass der ethischen Verbindlichkeit des Glaubens, nicht aber hinsichtlich des heutigen materialen Wie eines Lebens aus unbedingter Verantwortung vor Gott und den Menschen. In diesem Sinne äusserte sich bereits Dietrich Bonhoeffer – den Dawkins durchaus schätzt![43]:

> «Auch die Bergpredigt darf uns nicht zum gesetzlichen Buchstaben werden. Sie ist in ihren Geboten die Veranschaulichung dessen, was Gottes Gebot sein kann, aber nicht, was es gerade heute und gerade für uns ist. Das kann niemand hören als wir selbst, und das muß uns Gott heute sagen.»[44]

Man kann wohl von biblischen Quellen christlicher Ethik sprechen, jedoch nicht ohne weiteres von einer biblischen Ethik. Denn der Begriff der Ethik im Sinne einer Theorie der Moral bzw. der menschlichen Lebensführung, wie er von Aristoteles geprägt worden ist, findet sich weder im Alten noch im Neuen Testament. Die biblische Überlieferung kennt zwar göttliche Weisungen für das Leben des Menschen, das Leben Israels und das Leben der christlichen Gemeinde, nicht aber eine ethische Theorie des Sittlichen. Das Unternehmen einer Ethik des Alten Testaments oder einer Ethik des Neuen Testaments setzt voraus, dass es bereits die christliche Theologie als Wissenschaft von Glauben und innerhalb derselben eine eigene Disziplin der theologischen Ethik gibt, die nun nach sachlichen Anschlussmöglichkeiten in der biblischen Tradition fragt.[45]

[42] Vgl. M. Honecker: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe, Berlin/New York 1990, 248.

[43] Vgl. oben S. 149 mit Anm. 6.

[44] D. Bonhoeffer: Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit (1932), in: ders.: Oekumene. Briefe, Aufsätze, Dokumente 1928 bis 1942 (Gesammelte Schriften I), hg.v. E. Bethge, München 1958, 140–158 (148f.).

[45] Zur Ethik des Alten und des Neuen Testaments vgl. E. Otto: Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3,2), Stuttgart u.a. 1994; W. Schrage: Ethik des Neuen Testaments (GNT 4), Göttingen [5]1984; E. Lohse: Theologische Ethik des Neuen Testaments (ThW 5,2), Stuttgart u.a. 1988.

Überhaupt ist zu betonen, dass der Inhalt der neutestamentlichen Botschaft primär kein ethischer ist. Das Evangelium verkündigt das Heil, welches allein Gottes Werk, nicht menschliche Tat ist. Damit wird alle Ethik von einem religiös-soteriologischen Anspruch befreit. Eben diese Einsicht bringt auch die reformatorische Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium zum Ausdruck, die einen wichtigen hermeneutischen Schlüssel für den Schriftbezug heutiger theologischer Ethik darstellt.

5. Diesseits von Gut und Böse

Das Christentum, wie ich es verstehe, ist nicht so sehr Moralbegründung als vielmehr Moralkritik. Sein kritisches Verhältnis zur Moral unterscheidet sich signifikant von der Moralkritik einer philosophischen Ethik, auch wenn es gelegentlich Überschneidungen geben mag. Während eine allgemeine Ethik fragt, worin das Tun des Guten besteht, gibt der christliche Glaube eine spezifische Antwort auf die Frage, warum wir faktisch oftmals nicht tun, was wir als richtig und gut erkennen. Seine Antwort lautet hierauf einerseits, dass der Mensch Sünder ist, der sich seiner Bestimmung als verantwortlichem Handlungssubjekt in einer letztlich widersinnigen Weise verweigert, andererseits, dass ihm seine Sünde unverdienterweise vergeben wird. Gerade durch diese Erfahrung, die Paulus als Rechtfertigung des Sünders beschreibt, wird der konkrete Mensch als verantwortungsfähiges Subjekt neu konstituiert. Wenn die Würde des Menschen darin besteht, dass er nicht aufgrund seiner Werke oder seiner Moral, sondern allein aufgrund der ihm zuvorkommenden Gnade Gottes gerechtfertigt wird, folgt daraus, recht verstanden, die Entmoralisierung der christlichen Religion wie die Begrenzung der Moral in der funktional ausdifferenzierten Gesellschaft.

Alle Moral operiert mit dem Basiscode von «gut» und «böse». Nach biblischer Überlieferung verhiess die Schlange Adam und Eva im Paradies, sie würden wissen, was gut und böse ist, sobald sie von dem verbotenen Baum ässen. Ihr Versprechen sollte in Erfüllung gehen. An dieser Stelle trifft sich Dawkins mit Bonhoeffer, wenn er behauptet, wir bräuchten Gott nicht, um gut zu sein – oder böse.[46] Auch darin hat Dawkins recht:

> «Selbst wenn es stimmen würde, dass wir Gott brauchen, um moralisch zu handeln, würde Gottes Existenz damit natürlich nicht wahrscheinlicher, sondern höchstens wünschenswerter»[47].

[46] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 314.
[47] Dawkins: Gotteswahn (Anm. 1), 321.

Moral ist, theologisch betrachtet, nicht das Gegenteil von Sünde, sondern ihre Folge, mehr noch: ihre Signatur, nicht etwa ihr Gegenmittel. Scharfsinnig hat Dietrich Bonhoeffer notiert:

> «Das Wissen um Gut und Böse scheint das Ziel aller ethischen Besinnung zu sein. Die christliche Ethik hat ihre erste Aufgabe darin, dieses Wissen aufzuheben. Sie steht mit diesem Angriff auf die Voraussetzungen aller sonstigen Ethik so allein, daß es fraglich wird, ob es einen Sinn hat, überhaupt von christlicher Ethik zu sprechen. Wenn es doch geschieht, so kann das nur bedeuten, daß die christliche Ethik den Ursprung aller ethischen Fragestellung zur Sprache zu bringen und somit als Kritik aller Ethik allein als Ethik zu gelten beansprucht.»[48]

Auf den ersten Blick scheinen Gut und Böse wie Feuer und Wasser voneinander geschieden zu sein. Das Böse und das Gute schliessen einander aus und liegen in beständigem Kampf. Nun sagen wir aber nicht nur von einer Tat, dass sie böse sei, oder von einem Menschen, dass er eine böse Gesinnung hege oder gar ein durch und durch böser Mensch sei, sondern mitunter von uns selbst, dass wir böse sind oder böse werden – und kommen uns dabei sehr gut vor. Wir alle kennen Fälle, in denen wir glauben, mit höchstem moralischen Recht auf jemanden böse sein zu dürfen. «Gleich werde ich aber böse», droht die entnervte Mutter ihrem quengelnden Kind. Oder wir sind erbost über das gemeine Verhalten eines Menschen uns selbst oder anderen gegenüber. Das Wort «böse» steht in solchen Fällen für unseren Zorn, der uns unter Umständen gerade nicht moralisch böse, sondern gerecht, um nicht zu sagen heilig, erscheint.

Sprachanalytisch betrachtet drücken Prädikate wie «gut» oder «böse» keine objektiven Tatbestände, sondern ein subjektives Werturteil aus. Eine Hermeneutik des Verdachts stellt aber nicht nur sprachphilosophisch, sondern auch religionskritisch die Frage, ob das Böse überhaupt eine seinshafte Realität oder nicht vielmehr das Resultat einer ideologischen Deutung der menschlichen Wirklichkeit ist. Schon Nietzsche hat behauptet, es gäbe keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Interpretation dieser Phänomene. Nicht was das Gute und das Böse sind, sondern woher das Interesse an diesen Begriffen und ihrer Anwendung rührt, wäre demnach die entscheidende Frage. Läuft also die Analyse der Sprache der Moral auf eine «Entbösung» des Bösen hinaus? Entpuppt sich die Rede vom Bösen schlussendlich als Böses in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, nämlich als ein Bausch oder eine Beule – mit Wittgenstein gesprochen: eine Beule, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat? Dass wir nach dem Sündenfallmythos der biblischen Genesis diesseits von gut und böse stehen, bedeutet jedenfalls nicht nur, dass wir wissen oder zu wissen mei-

[48] D. Bonhoeffer: Ethik (DBW 6), hg.v. I. Tödt, H.E. Tödt, E. Feil, G. Green, Gütersloh ²1998, 301.

nen, was gut und böse ist, sondern auch, dass die scheinbar so klaren Grenzen zwischen gut und böse im wirklichen Leben ständig verschwimmen. Es ist darum weniger mit der Evidenz als vielmehr mit der Verborgenheit des Guten zu rechnen, die ethische Entscheidungen oft so schwer macht.

Moral trägt nicht unbedingt dazu bei, die Grenzen zwischen Gut und Böse wieder klar hervortreten zu lassen, sondern sie zeitigt ambivalente Folgen, welche die Frage aufwerfen, ob sie das Böse letztlich nur fördert, statt es einzudämmen. Moral ist die Kommunikation, in der über Achtung und Missachtung entschieden wird, die Personen zusteht. Wo die Achtung oder Verachtung der Person als solcher auf dem Spiel steht, liegt Streit in der Luft. Gegenüber der vorherrschenden, allzu friedlich gestimmten Moralauffassung hat der Soziologe Niklas Luhmann auf die polemogenen, Streit entfachenden Züge der Moral aufmerksam gemacht.[49] Werden zum Beispiel politische Konflikte zu moralischen erklärt, nehmen sie zwangsläufig an Schärfe zu. Interessensgegensätze werden ins Grundsätzliche gesteigert, dem Gegner wird die moralische Integrität abgesprochen.

Diese Zweideutigkeit ist auch der Ethik eigentümlich, die von der Moral als deren selbstreflexiver Theorie zu unterscheiden ist. Auch wenn die Ethik zur vorgängigen Moral ein kritisches Verhältnis einnimmt, ist sie doch als deren normative Theorie selbst wieder moralhaltig. Daher ist auch der Ruf nach Ethik, sei es in der Wissenschaft, in der Wirtschaft, im öffentlichen Leben und in der Politik – oder eben auch in den Schulen – eine zweischneidige Angelegenheit. Auf die Verwissenschaftlichung der Ethik folgt die Ethisierung der Wissenschaften, auf die Politisierung der Moral die Moralisierung der Politik.

Gefordert wird die Rückbesinnung auf gemeinsame «Werte». Nicht nur national, sondern auch international, z.B. gesamteuropäisch, wird eine «Wertegemeinschaft» beschworen, ohne dass man sich dabei des ökonomischen Ursprungs des Wertbegriffs und der von ihm ausgehenden Gefahren hinreichend bewusst ist. «Werte», so warnt Michalski zu Recht, «verbinden nicht, Werte trennen.»[50] Die entscheidende Frage lautet darum nicht, wieviel Moral und Ethik die moderne Gesellschaft *braucht*, sondern wieviel sie davon überhaupt *verträgt*.

Im besten Fall erfüllt Ethik als kritische Theorie der Moral die Aufgabe, vor zuviel Moral zu warnen. Darin trifft sie sich durchaus mit der Moralkritik eines recht verstandenen Christentums, das, theologisch gesprochen, zwischen Gesetz und Evangelium zu unterscheiden weiss. Eine christliche Ethik, die sich gegenüber der Forderung nach vermehrter ethischer Reflexion nicht

[49] N. Luhmann: Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral (stw 797), Frankfurt a.M. 1990, 26f.

[50] Michalski: Politik und Werte (Anm. 4), 216.

kritisch verhält, bleibt unserer Gesellschaft den wichtigsten Beitrag schuldig, den sie ihr vielleicht leisten kann, nämlich in den ethischen Konflikten von heute das zur Sprache zu bringen, was formelhaft als Evangelium bezeichnet wird. Wenn dies nicht gelingt, verkommt christliche Ethik zum unausgewiesenen Appell, der das Stimmengewirr der blossen Meinungen und Interessen lediglich um einige weitere, in leicht erhöhtem Ton vorgetragene Behauptungen vermehrt.

Als reine Pflichtenlehre oder Gebotsethik wäre christliche Ethik jedenfalls nach evangelischem Verständnis unterbestimmt, gleich ob es sich um den situationsethischen Appell zur unableitbaren Gewissensentscheidung oder um die Ableitung moralischer Normen aus Gottes geoffenbartem Willen handelte. Wie alle Ethik gründet auch eine christliche Ethik in der praktischen Vernunft, die aber vom Geist der göttlichen Liebe geleitet wird. Christliches Ethos besteht im Kern darin, aus Liebe zu handeln, welche das Phänomen des Ethischen und seine Konflikte transzendiert. Darum geht auch eine tugendethische Deutung des biblischen Liebesgebotes in die Irre. Paul Tillich hat den Begriff des Transmoralischen verwendet, um ein Gewissen zu bezeichnen, «das nicht aus Gehorsam gegenüber einem moralischen Gesetz urteilt, sondern auf Grund der Partizipation an einer Wirklichkeit, die den Bereich moralischer Gebote transzendiert. Ein transmoralisches Gewissen verleugnet nicht den moralischen Bereich, aber es wird durch die unerträglichen Spannungen in der Sphäre des Gesetzes darüber hinausgetrieben.»[51] Was aber das Gewissen über das Gesetz hinaustreibt, ist nach biblischem Zeugnis die Liebe, die das Gesetz als Struktur verantwortlichen Lebens zwar nicht verachtet, jedoch über dem Gesetz steht und sich zu ihm in Freiheit verhält. Wir können hinzufügen, dass das Selbst- und Weltverständnis des Menschen, seine Weise, sein In-der-Welt-sein zu verstehen, sein Handeln in hohem Masse bestimmt, ohne doch selbst das Resultat moralischer Reflexion zu sein. Transmoralisch sind die letzten Gewissheiten, ohne welche Leben und Handeln nicht möglich sind, die aber unserem Tun und Lassen immer schon vorausliegen.

Wohl lebt der christliche Glaube aus einer letzten Gewissheit des Heils. Doch darf diese Heilsgewissheit des Glaubens nicht mit der Sicherheit und Eindeutigkeit ethischen Urteilens und moralischer Handlungsanweisungen verwechselt werden. Der Moralisierung des Christentums gilt es zu wehren.

Das Christentum versteht sich als Religion der Freiheit. Die Freiheit des Glaubens ist allerdings das Gegenteil von egoistischer Bindungslosigkeit. «Alles ist erlaubt, aber nicht alles dient zum Guten», schreibt der Apostel Paulus in I Kor 10,23. Beim Gebrauch der eigenen Freiheit sollen wir uns fragen, was

[51] P. Tillich: Das religiöse Fundament moralischen Handelns, in: ders.: Gesammelte Werke III, Stuttgart 1965, 13–83 (66).

dem Mitmenschen, dem Guten und dem Frieden dient. So reimt sich Freiheit mit Liebe zusammen. Liebe aber überschreitet die Grenzen jeder Moral.

Abstract

Der Aufsatz unterzieht die Religionskritik von Richard Dawkins einer eingehenden Kritik. Sie konzentriert sich auf Dawkins' Hypothesen zum Verhältnis von Religion und Moral sowie zur biblischen Begründung heutiger christlicher Ethik. Recht verstanden ist gerade eine christliche Ethik nicht so sehr Moralbegründung als vielmehr Moralkritik, so dass Dawkins an dieser Stelle offene Türen einrennt. Zurückgewiesen wird allerdings die Darstellung des Atheismus als grundsätzlich friedfertiger Haltung. Dawkins' eigener Atheismus muss sich fragen lassen, wie er es mit dem grundlegenden Menschenrecht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit hält.

Ulrich H.J. Körtner, Wien