Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 56 (2000)
Heft: 2

Artikel: Humanität aus Glaube, Hoffnung, Liebe : Überlegungen zur Konzeption einer evangelischen Sozialethik im Anschluss an Arthur Rich

Autor: Fischer, Johannes

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878042

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

Humanität aus Glaube, Hoffnung, Liebe.

Überlegungen zur Konzeption einer evangelischen Sozialethik im Anschluss an Arthur Rich[1]

I

Man ehrt einen Denker am besten, indem man von ihm Gedachtes weiterzudenken versucht. In diesem Sinne möchte ich im Folgenden den sozialethischen Ansatz Arthur Richs zum Ausgangspunkt nehmen für Überlegungen zur Konzeption einer evangelischen Sozialethik. Die Wahl gerade dieses Sozialethikers ist nicht bloss äusserlich veranlasst durch die Tatsache, dass Arthur Rich der Gründer des Sozialethischen Instituts der Universität Zürich ist. Arthur Rich gilt vielmehr als einer der bedeutenden evangelischen Sozialethiker in diesem Jahrhundert und unbestritten als der bedeutendste Wirtschaftsethiker im Bereich der deutschsprachigen evangelischen Ethik. Er hat es wie nur wenige andere verstanden, die beiden in sich spannungsvollen Bedingungen in seinem sozialethischen Ansatz zu vereinen, denen eine evangelische Sozialethik genügen muss: Sie muss ihren Standpunkt in der protestantischen Tradition nehmen und von dorther ihre spezifische Perspektive gewinnen auf die sozialethischen Fragen der Gegenwart; und sie muss – wie man heute sagt – «kommunikabel» sein über den Bereich von Theologie und Kirche hinaus. Ohne die erste Bedingung hätte sie als evangelische Sozialethik nichts zu sagen; ohne die zweite Bedingung bliebe sie als Ethik marginal und für die Klärung öffentlich strittiger sozialethischer Fragen irrelevant. Arthur Rich hat es verstanden, als evangelischer Sozial- und Wirtschaftsethiker über den Bereich von Theologie und Kirche hinaus Gehör zu finden.

Um Arthur Richs sozialethischen Ansatz angemessen würdigen zu können, muss man sich den tiefgreifenden Umbruch vergegenwärtigen, der sich in der evangelischen Sozialethik nach dem zweiten Weltkrieg vollzogen hat und an dem Arthur Rich beteiligt war. Er bestand in einer satten Ernüchterung hinsichtlich der Möglichkeit direkter theologischer Gesellschaftsdeutungen und in der Anerkennung dessen, dass ‹Gesellschaft› im modernen Sinne ein sozialwissenschaftliches Konstrukt ist und daher angemessen nur in sozialwissenschaftlichen Kategorien beschrieben werden kann. Theologische Deutungen gesellschaftlicher Ordnungen, Strukturen und Entwicklungen mussten von daher als ideologieverdächtige Überhöhungen erscheinen von etwas, das kategorial anders verfasst ist und an dem sie daher keinen Anhalt haben, mit dem sie also allenfalls willkürlich assoziiert werden können. So hat

[1] Antrittsvorlesung am 3. Mai 1999 in der Universität Zürich.

denn die Diskussion um die Konzeption und Gestalt evangelischer Sozialethik in den fünfziger bis siebziger Jahren den Verzicht auf derartige Deutungen zum notwendigen Resultat gehabt. An die Stelle dessen trat eine sozialethische Neuorientierung, welche ‹Gesellschaft› als einen profanen, gestaltungsoffenen Raum begreift, der hinsichtlich seiner institutionellen Ordnung ganz und gar menschlicher Verantwortung obliegt.

Man kann im ersten Band von Arthur Richs Wirtschaftsethik die kritische Auseinandersetzung nachlesen, die Rich mit den älteren Modellen protestantischer Gesellschaftsdeutung führt. Es sind vor allem zwei Modelle, die zunächst die Nachkriegsdiskussion bestimmt haben. Auf der einen Seite ist dies die bereits in den zwanziger und dreissiger Jahren einflussreiche Theologie der Ordnungen, welche in bestimmten ethnischen, sozialen und politischen Gegebenheiten wie Volk, Familie oder Staat göttliche Ordnungen und Stiftungen sah, die verpflichtenden Charakter für das Leben und Handeln des einzelnen und der Gemeinschaft haben. Die Wurzeln der Ordnungstheologie reichen bis ins 19. Jahrhundert zurück, und sie lässt sich verstehen als eine konservative Reaktion auf den als krisenhaft erlebten Prozess der Modernisierung. Gegenüber der Veränderungsdynamik in allen Lebensbereichen sollten die der Schöpfung eingestifteten Ordnungen so etwas wie Stabilität, Halt und Orientierung verbürgen. Und es ist auf der anderen Seite die pointiert gegen den Konservativismus der Ordnungstheologie gerichtete, von Karl Barth und einigen seiner Schüler vertretene theologische Deutung der Gesellschaft als Raum der «Königsherrschaft Christi». Im Rahmen dieser Deutung versuchte man mit Hilfe des Prinzips der Analogie Kriterien zu gewinnen für eine auf Veränderung gerichtete, «progressive» Gestaltung von Politik und Recht in einem demokratischen Gemeinwesen. Diese theologische Denkfigur war besonders während der Debatten um die atomare Bewaffnung in den fünfziger Jahren sowie in den politischen Aufbrüchen der Zeit nach 68 in Theologie und Kirche einflussreich. Für Rich stehen beide Modelle gleichermassen unter Ideologieverdacht, da in ihnen – wie Rich es ausdrückt – «Absolutes» und «Relatives», theologische Wirklichkeitsdeutung und gesellschaftspolitische Fragen auf unzulässige Weise miteinander verknüpft werden. Bei allen Modellen dieser Art, so Richs grundsätzliche Kritik, wird «Absolutes in gesellschaftspolitische Prozesse hineinprojiziert» – der «Schöpferwillen Gottes in die Grundordnungen der Gesellschaft, seine Befreiermacht in die sozialen und politischen Aufbruchsbewegungen der Zeit und die Christokratie in die Analogate gesellschaftlicher Institutionen wie die des Staates» – mit der Konsequenz einer «ideologieverdächtige<n> Überhöhung derartiger Mächtigkeiten» und einem «faktisch unvermeidlichen Hang, sei es zu einem konservativen oder sei es zu einem revolutionären Konformismus. Beides ist aber sozialethisch höchst bedenklich.»[2]

Rich zieht hieraus die Konsequenz: «Nicht die sozialpolitischen Zielsetzungen in der konkreten Gesellschafts- und Weltgestaltung sind vom Zu-

spruch und Anspruch des Letzten, das im eschatologischen Ereignis Jesus von Nazareth transparent geworden ist, primär zu begründen, wohl aber gilt dies von der christlichen Existenz in der Spezifität ihres sozialethischen Verantwortlichseins, also im Verhältnis zu den gesellschaftlichen Institutionen und deren strukturell bedingten Auswirkungen.» Das ist der Ausgangspunkt für Richs eigenen Ansatz. Nicht aus einer theologischen Deutung der Gesellschaft sind die sozial- und wirtschaftsethischen Kriterien zu gewinnen, sondern aus der Auslegung der christlichen Existenz unter der Fragestellung, in welcher Weise und mit welcher Perspektive sie zu sozial- und wirtschaftsethischer Verantwortung verbindet.

Rich hat hierfür eine einprägsame Formel gefunden. Er spricht von der «Humanität aus Glaube, Hoffnung und Liebe». Die Formel ist bewusst gewählt. Sie soll einerseits zum Ausdruck bringen – und Rich wird nicht müde, dies stets aufs Neue zu betonen –, dass Humanität nichts exklusiv Christliches ist. Es gibt sie auch ausserhalb des Christentums. Ja, auch Glaube im Sinne von Vertrauen, Hoffnung und Liebe sind nichts exklusiv Christliches, sondern sie gehören für Rich zur Grundverfassung menschlichen Daseins. Und so ist überhaupt die Humanität aus Glaube, Hoffnung und Liebe «in ihrer ethischen Konkretion nicht ausschliesslich ans Christentum als religiöses Bekenntnis gebunden»[3]. Spezifisch christlich ist der Ursprung, dem Glaube, Hoffnung und Liebe sich im Falle von Christinnen und Christen verdanken, sowie die besondere Zuspitzung, die Glaube, Hoffnung und Liebe aufgrund dieses Ursprungs erfahren. In Richs Worten: «Was spezifisch christlich ist, ist die Erfahrung von Glauben, Hoffnung, Liebe in ihrer Radikalität, eben in ihrer Verwurzeltheit im ganz Anderen des Christusereignisses, das Vertrauen weckt, wo Vertrauenslosigkeit um sich greift, zur Hoffnung ermutigt, wo alle Anzeichen wider die Hoffnung sprechen, und zur Liebe befreit, wo man keine Gegenliebe erwarten kann, sondern gar mit Hass und Feindschaft rechnen muss. Kurzum, es ist die Erfahrung der Humanität ... als einer existenzbegründenden Kraft, einer Kraft übrigens, die wirkt, wo es ihr gefällt, wie der Geist weht, wo er will, die also auch dort am Werk zu sein vermag, wo man die Sache Christi religiös nicht kennt.»[4]

Was haben nun aber Glaube, Hoffnung und Liebe mit Sozialethik zu tun? Welche Rolle können und sollen sie bei der sozialethischen Urteilsbildung spielen? Rich hat dafür ein dreistufiges Schema vorgeschlagen.[5] Auf der obersten Ebene geht es um die Grundorientierung, von der her sozialethische Urteile getroffen werden. Sie wird von Rich, wie gesagt, mit dem Ausdruck «Humanität» bzw. mit der Formel «Humanität aus Glaube, Hoffnung und

[2] A. Rich, Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive, 1984, 164f.
[3] A.a.O. 127.
[4] Ebd.
[5] Vgl. zum Folgenden a.a.O. 169f.

Liebe» umschrieben. Rich ist der Auffassung, dass diese Grundorientierung jenseits rationaler Begründbarkeit liegt und Sache persönlicher Erfahrungsgewissheit ist.

Erst auf der zweiten Ebene geht es um die prinzipiellen Kriterien, an denen sich das sozialethische Urteil orientieren soll. Sie unterliegen einerseits der Prüfung aus der Perspektive der Grundorientierung, sollen aber andererseits das «Menschengerechte» so artikulieren, «dass es auch ohne die Fundamentalprämisse verstanden, diskutiert und zur Anwendung gebracht werden kann»[6]. Zu diesen Kriterien gehören z.B. «Mitmenschlichkeit», «Partizipation», «Mitgeschöpflichkeit» oder «Kritische Distanz» in dem Sinne, dass gesellschaftliche Strukturen in ihrer Vorläufigkeit und Relativität im Blick behalten und nicht mit Heilserwartungen befrachtet werden. Auch die Kriterien hält Rich nicht für rational begründbar, «wenngleich ihnen ein Mass an Evidenz zukommt, das in der sozialethischen Argumentation rational wirksam werden kann und soll»[7].

Auf der dritten, untersten Ebene schliesslich geht es um die praktischen Maximen, die ethische Urteile in konkreten Sachfragen ermöglichen sollen. Sie vermitteln gleichsam zwischen der Ebene der Kriterien und der konkreten Empirie. Daher sind sie auch nicht direkt logisch aus den Kriterien deduzierbar, «sondern nur so zu gewinnen, dass unter Aufgebot aller Vernunft anhand dieser Kriterien gefragt wird, unter welchen ethischen und sachlichen Bedingungen in den realen Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens ein Optimum an Menschengerechtem erwirkt werden kann»[8]. In der Formulierung praktikabler Maximen sieht Rich die «Hauptaufgabe einer wirklichkeitsnahen Sozial- bzw. Wirtschaftsethik»[9].

Es soll nun an dieser Stelle nicht darum gehen, die komplexe Beziehung zwischen diesen drei Ebenen sozialethischer Urteilsbildung näherhin zu untersuchen. Schon die Unterscheidung, erst recht aber jene Beziehung wirft eine Reihe von Fragen auf, deren Rich sich teilweise bewusst war. Ich will mich stattdessen im Folgenden auf die Grundprämisse konzentrieren: Können «Glaube», «Hoffnung» und «Liebe» überhaupt eine tragfähige Grundlage für die sozialethische Urteilsbildung abgeben? Das ist in der heutigen Diskussion alles andere als unumstritten. Rich selbst deutet den Haupteinwand an – der ihm dann auch verschiedentlich gemacht worden ist –, wenn er feststellt, dass die Humanität aus Glaube, Hoffnung und Liebe als die alles tragende Grundorientierung rational nicht begründbar ist.[10] Hinzu kommen an-

[6] A.a.O. 170.
[7] Ebd.
[8] Ebd.
[9] A.a.O. 225.
[10] Vgl. dazu etwa die Kritik von P. Ulrich, Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, [3]1993, 343.

dere Bedenken: So gelten Liebe oder Hoffnung allgemein als Gefühle, und es ist in der heutigen Ethik-Diskussion alles andere als unumstritten, ob überhaupt und in welcher Weise Gefühle ausschlaggebend sein dürfen für ethische Urteile. Verlässt man hier nicht den harten Boden präziser ethischer Argumentation und begibt sich auf ein äusserst weiches, um nicht zu sagen: sumpfiges Terrain, auf dem ein auf Pünktlichkeit, Klarheit und Kontrollierbarkeit bedachtes Denken kaum noch Tritt fassen kann? Die Fragen lassen erahnen, warum Rich mit seiner Grundlegung der Sozialethik relativ einsam in der ethischen Landschaft steht und warum er innerhalb der allgemeinen Ethik-Diskussion damit kaum Resonanz gefunden hat – ganz entgegen seinen eigenen, auf grösstmögliche Kommunikabilität gerichteten Intentionen.

Die Frage nach der Relevanz von Glaube, Hoffnung und Liebe für die Begründung der Sozialethik ist freilich über den Ansatz von Arthur Rich hinaus von grundsätzlicher Bedeutung für die evangelische Ethik. Denn das war an ihren reformatorischen Ursprüngen der Ausgangspunkt, dem sie sich bis heute verdankt: dass das Handeln eines Christenmenschen aus Freiheit hervorgeht und auf Freiheit gerichtet ist; und dass diese Freiheit ihren Grund im Glauben, ihre Gerichtetheit durch die Hoffnung und ihre Orientierung in der Liebe hat. Insofern ist die Aufklärung dieses Zusammenhangs von grundlegender Bedeutung für eine jede evangelische Ethik und Sozialethik.

II

Das Erste und Wichtigste, das hier zu erörtern ist, betrifft die Frage, in welchem Sinn theologisch von Glaube, Hoffnung und Liebe zu reden ist. Diesbezüglich besteht bis in die theologische Ethik hinein Klärungsbedarf. Die diesbezüglichen Verständnisschwierigkeiten und Missverständnisse haben, wie ich zunächst zeigen will, mit der Art und Weise zu tun, wie wir gewöhnlich in der Ethik vom menschlichen Handeln reden. Die übliche, in der Ethik vorherrschende Auffassung des menschlichen Handelns verstellt gewissermassen den Blick auf das, was theologisch mit jenen Begriffen gemeint ist.

In Lehrbüchern der Ethik findet man die Auskunft, dass Ethik es mit dem menschlichen Handeln zu tun hat, genauer: mit dem sittlichen bzw. moralischen Handeln. Was macht eine Handlung zu einer sittlichen? Die für das heutige Bewusstsein nächstliegende Antwort besteht darin, die Sittlichkeit einer Handlung auf die Gründe und Motive zurückzuführen, aus denen heraus sie geschieht. Eine Handlung ist eine sittliche, wenn ihr Grund oder ihr Motiv sittlichen Charakter haben. Sie ist eine nicht-sittliche, wenn dies nicht der Fall ist.

Für unseren Zusammenhang gilt es nun zu sehen, dass mit der Rede von Gründen und Motiven eine bestimmte Perspektive auf das menschliche Han-

deln eingenommen wird. Mit der Angabe eines Grundes oder der Nennung eines Motivs wird Antwort gegeben auf die Frage nach dem Warum einer Handlung. Bei Gründen handelt es sich dabei um solche Antworten, die mit Bestimmtheit nur der Handelnde selbst geben kann oder auf Befragen geben könnte. Denn ob jemand einen bestimmten Grund gehabt hat oder nicht, das kann nur er selbst wissen. Wenn wir also eine Handlung unter dem Gesichtspunkt ihrer Gründe in den Blick nehmen, dann nehmen wir sie in der Perspektive möglicher oder wirklicher Verständigung mit einem Handelnden in den Blick.

In gewissem Sinne gilt das auch für Motive wie z.B. Eifersucht oder Neid. Denn es gehört zum Begriff des Motivs – im Unterschied zum Begriff der Ursache –, dass man sich zu seinen Motiven mit Gründen verhalten kann im Hinblick darauf, ob man sich durch sie in seinem Handeln bestimmen lassen will oder nicht. So ist auch bei der Zuschreibung von Motiven die Perspektive möglicher Verständigung mit einem Handelnden immer schon mit im Spiel. Von daher erklärt es sich, dass es zwar bei einem Menschen Sinn macht zu fragen, was die Motive waren, die ihn zu einer bestimmten Handlung veranlasst haben, dass aber der Begriff des Motivs schlecht z.B. auf Tiere übertragen werden kann. Zumindest klingt es eigenartig, wenn man fragt, was die Motive des Fuchses waren, als er die Gans stahl.

Ich nenne einige Merkmale, durch welche diese gewöhnliche Auffassung des Handelns charakterisiert ist:

1. Es gibt eine trennscharfe Differenz zwischen Handlungen einerseits und Ereignissen ohne Handlungscharakter andererseits. Im einen Fall wird ein Geschehen in der Perspektive möglicher Verständigung mit einem Handelnden in den Blick genommen, im anderen Fall – etwa bei einem Naturereignis – gibt es eine solche Perspektive nicht oder sie wird, wenn es sie gibt, ausgeblendet. Letzteres ist z.B. der Fall, wenn wir bei einer intentionalen Armbewegung nur das kausal bedingte Körperereignis der Armbewegung ins Auge fassen.
2. Ursprung der Handlung ist der Handelnde, der sich in der Verständigung mit ihm selbst die Handlung als die seine zuschreibt.
3. Weil der Handelnde Ursprung der Handlung ist, ist das die Handlung Erklärende «in ihm» zu suchen, und zwar in Gestalt von Gründen, Motiven oder Ursachen.
4. Dementsprechend ist auch die handlungsbestimmende Spontaneität, insofern auch sie als Grund, Motiv oder Ursache thematisch wird, «im Handelnden» lokalisiert, z.B. in Gestalt von Wünschen, Empfindungen oder Gefühlen. Sie liegt gleichsam «hinter» der Handlung als das, was diese veranlasst.

Man geht, wie ich glaube, nicht fehl, wenn man feststellt, dass diese Auffassung des Handelns im heutigen ethischen Denken dominant ist. Ethik hat es mit der Auszeichnung guter Gründe zu tun, sei es, dass sie selbst solche

auszeichnet, sei es, dass sie Theorien und Methoden bereitstellt, mit deren Hilfe sich Begründungen für Handlungen und Normen finden lassen. Wo immer die Aufgabe der Ethik in dieser Weise definiert wird, da wird die Ethik einseitig an diese Auffassung des Handelns gebunden. Für die theologische Ethik wirft dies ein gravierendes Problem auf. Der Grund dafür ergibt sich aus dem 4. genannten Punkt. Bedeutet dieser doch, dass im Rahmen dieser Auffassung des Handelns Phänomene wie Liebe oder Hoffnung den Charakter von «inneren Beweggründen» des Handelnden annehmen. Eben das aber ist die Frage, ob die christliche Rede von Liebe oder Hoffnung damit angemessen erfasst werden kann. Wäre das der Skopus der Erzählung vom Barmherzigen Samariter, dass uns darin ein Motiv geschildert wird, aus dem heraus jemand irgendwo zwischen Jerusalem und Jericho gehandelt hat? Die Frage stellen heisst eigentlich schon, sie zu verneinen. Man kann freilich selbst bei theologischen Ethikern auf die Meinung treffen, dass die ethische Relevanz von Liebe oder Hoffnung darin liege – und sich dann auch darin erschöpfe –, das christliche Handeln zu motivieren. Ganz auf der Linie der hier skizzierten Auffassung des Handelns wird zwischen Begründung und Motivation unterschieden und all das, was doch im Zentrum neutestamentlicher Paraklesen steht, wie eben Liebe, Hoffnung oder Barmherzigkeit, der Motivation zugeschlagen. Mit solcher Entwertung zum blossen Motiv aber wird diesen Phänomenen jeder orientierende Sinn genommen. Orientierend sind bei dieser Sicht der Dinge allein die vernünftigen Gründe, die sich für oder gegen Handlungen geltend machen lassen und mit denen dann auch noch die Motive beurteilt werden. Arthur Rich hat sich sehr kritisch zu dieser Entwertung der christlichen Grundorientierungen zu blossen Motiven geäussert. Es spricht für seinen sozialethischen Ansatz, dass dieser auf der Linie der biblischen und christlichen Tradition den Versuch macht, Glaube, Hoffnung und Liebe in ihrer orientierenden Funktion zur Geltung zu bringen. Freilich kann dies nach den bisherigen Überlegungen nur gelingen, wenn das Verständnis des menschlichen Handelns über die bisher betrachtete Auffassung hinaus erweitert wird. Das soll jetzt die Frage sein: Wie kann anders vom menschlichen Handeln geredet werden?

III

Man nähert sich der Antwort am Besten, indem man fragt, was es für die Wahrnehmung einer Handlung bedeutet, wenn die Perspektive möglicher Verständigung mit dem Handelnden verlassen wird. Wie stellt sich die Handlung dann vor Augen? Wir können uns diesbezüglich an der zusammenfassenden Liste orientieren, die oben für die erste Auffassung des Handelns aufgestellt wurde:

1. Es entfällt der Gegensatz zwischen ‹Handeln› und ‹Sich-Ereignen›, der an die Perspektive möglicher Verständigung mit einem Handelnden geknüpft ist. Was jetzt als Handeln im Blick ist, umfasst ebensowohl beides.
2. Aufgrund der Einebnung dieser Differenz liegt der Ursprung der Handlung nicht mehr im Handelnden, sondern in dem, was die Handlung sich ereignen lässt. Der Handelnde wird gewissermassen zu dessen Medium.
3. Wie immer dieses näher zu bestimmen ist, es hat nicht den Charakter eines Grundes, Motivs oder einer Ursache.
4. Weil hier der Handelnde als Ursprung der Handlung ausscheidet, kann das, was diese sich ereignen lässt, statt im Handelnden nur in der Handlung selbst aufgefunden werden. Die Handlung ist folglich nicht aus unabhängig von ihr gegebenen Bedingungen zu erklären (wie im Falle von Motiven und Ursachen), sondern durch Identifikation dessen, was in ihr bestimmend gegenwärtig ist. Dieses ist nicht auf das «Innere» des Handelnden beschränkt, sondern tritt in allen Aspekten der Handlung in Erscheinung, insbesondere also auch in ihrem äusseren Vollzug.

Ein paar Beispiele mögen zeigen, dass diese Auffassung des Handelns unserer alltäglichen Wahrnehmung durchaus nicht so fremd ist, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Dazu muss man nur für den Ausdruck «das, was die Handlung sich ereignen lässt», Phänomene einsetzen, die wir gemeinhin als Gefühle betrachten. So ist Liebe, statt bloss ein «hinter» dem Handeln liegendes, von ihm separierbares Motiv zu sein, durchaus in Handlungen da und erfahrbar, z.B. in einer Geste der Zärtlichkeit. Dasselbe gilt für Wut, die sich als Lautstärke, Schleudern von Gegenständen usw. sinnlich wahrnehmbar auf die Umgebung entlädt. Die Handlungen erscheinen hier unmittelbar durch das bestimmt, was sich in ihnen äussert. Daher verwischt sich hier die Grenze zum blossen «Sich-Ereignen», und der Handelnde erscheint dementsprechend nicht als organisierendes Zentrum und Ursprung seines Handelns, sondern als Medium für etwas, das sich durch ihn hindurch ereignet. Dies findet seinen Niederschlag in geläufigen Redewendungen wie jener, dass jemand «ausser sich» ist vor Wut; oder dass Liebe jemanden um den Verstand bringt usw. Schliesslich ist in dem Gesagten bereits enthalten, dass das, was die Handlungen erklärt, nicht gleichsam hinter ihnen liegt, sondern vielmehr in ihnen da ist. Die Erklärung geschieht daher durch Identifikation dessen, was in ihnen bestimmend gegenwärtig ist, und auch das ist der gewöhnlichen Wahrnehmung durchaus nicht unvertraut. Man stelle sich eine Menge von Menschen vor, die sich plötzlich alle in dieselbe Richtung in Bewegung setzen. Man erkennt zunächst nicht, warum – bis man in ihren Bewegungen, ihrem Körper- und Gesichtsausdruck ‹Panik› erkennt und damit das, was ihrem Verhalten die Gerichtetheit gibt. Das ist dem nicht unähnlich, wie die Menschen der mythischen Zeit die Gegenwart einer Gottheit in der Gerichtetheit eines Geschehens erkannt haben – im Wort Panik steckt der Name des Gottes ‹Pan›.

Vielleicht wird man zwar zugeben, dass Handlungen so geartet und bestimmt sein können wie in jenen Beispielen, aber zugleich darauf bestehen, dass es sich dabei gewissermassen um Entgleisungen und Abweichungen vom Normalfall handelt. Dieser ist durch die zuvor betrachtete, gewöhnliche Auffassung des Handelns definiert, bei der der Handelnde das organisierende und kontrollierende Zentrum seines Handelns ist. Doch hätte man damit die Pointe dieser Überlegung nicht verstanden. Es geht nicht um die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Handlungen – «normalen» und gleichsam «aus dem Ruder gelaufenen» –, sondern um die Unterscheidung zwischen zwei Auffassungs- oder Betrachtungsweisen, unter denen wir ein und dieselbe Handlung in den Blick nehmen können. Unter der einen Auffassung ist die Zärtlichkeitsgeste unmittelbar Mitteilung der Liebe, unter der anderen Auffassung, aus der Perspektive der Verständigung über sie, ist die Liebe ein die Geste erklärender Grund oder ein Motiv. Unter der einen Auffassung ist das Schleudern von Gegenständen Manifestation der Wut, unter der anderen Auffassung ist die Wut eine erklärende Verhaltensursache.

Die Unterscheidung dieser beiden Auffassungsweisen des Handelns ist von erheblicher Relevanz für die Wahrnehmung der handlungsbestimmenden Spontaneität. Ich sprach bereits davon, dass Phänomene wie Liebe oder Hoffnung üblicherweise als Gefühle aufgefasst werden. Die christliche Rede von Liebe oder Hoffnung meint demgegenüber etwas sehr anderes als ein Gefühl. Gefühle können als Gründe, Motive und Ursachen von Handlungen auftreten. Der Gefühlsbegriff erfasst mithin die menschliche Spontaneität so, dass sie jener Semantik eingepasst ist, die mit der ersten, gewöhnlichen Auffassung des Handelns verknüpft ist. Unter der anderen Auffassung und Betrachtungsweise hingegen zeigt sich das, was dort «Gefühl» ist, als eine bestimmte, im Handeln selbst in Erscheinung tretende Gerichtetheit. Diese ist nicht mit ‹Zielgerichtetheit› zu verwechseln. Eher könnte man im Rahmen der Tugend-Begrifflichkeit an so etwas wie ‹Haltungen› denken. Aber auch dies trifft die gemeinte Sache nicht. ‹Haltung› ist etwas, das wir Personen zuschreiben. Demgegenüber soll hier akzentuiert werden, dass Dinge wie Liebe oder Wut unmittelbar in Handlungen und Verhaltensäusserungen in Erscheinung treten. Es handelt sich primär nicht um Gerichtetheiten von Personen, sondern um Gerichtetheiten, die in Szenen wahrgenommen werden.

Der Philosoph Ronald de Sousa vertritt in seinem Buch über die «Rationalität des Gefühls» die These, dass unsere Gefühle unbewusst durch bestimmte Schlüsselszenarien gesteuert sind, die wir anfänglich aus Szenen des alltäglichen Lebens beziehen und später verstärkt aus Narrationen, Kunst und Kultur. Wenn dies zutrifft, dann steht am Anfang das szenische Erleben von Verhaltensgerichtetheiten, und erst später lernen wir, diese als Gefühle zu konzeptualisieren, indem wir diese Personen, wie sie sich in der Perspektive der Verständigung mit ihnen präsentieren, als ihre – individuelle – Gerichtetheit zuschreiben. Schlüsselszenarien sind vor allem dadurch orientierend,

dass sich überhaupt durch sie bestimmte Verhaltensgerichtetheiten einprägen, die sich nach dem Prinzip der Ähnlichkeit in einer Vielzahl von Szenen wiederfinden und wiedererleben lassen (als Liebe, Wut, Furcht usw.). Dadurch wird die rein kognitiv nicht zu bewältigende Komplexität menschlichen Verhaltens auf das für die Aufmerksamkeit Wesentliche und Dringliche reduziert. Was sich chaotisch in der Szene des Wutanfalls entlädt, wird als Einheit erfasst, indem es eben als Manifestation von Wut identifiziert wird und darin zugleich seine Erklärung findet nach dem Modell der Erklärung durch Identifikation.

Der Gedanke szenischer Gerichtetheit bzw. szenischer Wahrnehmung ist nun etwas, das theologischem Denken nicht unvertraut ist. Ich erwähnte zuvor die Samaritererzählung. Was sie darstellt, ist die gleichermassen innere wie äussere Gerichtetheit eines Verhaltens, die als Liebe zum Nächsten bezeichnet wird. Die Liebe ist nicht etwas «hinter» dem Handeln des Samariters im Sinne eines Beweggrunds oder Motivs, sondern sie ist in jeder einzelnen Handlung des Samariters vor Augen, weshalb die Erzählung eine so detaillierte Beschreibung davon gibt. Der Hörer der Erzählung ist dabei nicht unbeteiligter Beobachter, sondern die Erzählung versetzt ihn in seiner Vorstellung gleichsam in das Geschehen mit hinein und lässt es ihn miterleben, so dass er von dessen Gerichtetheit affiziert und mitausgerichtet wird, z.B. in Gestalt der Sympathie und der Billigung des Handelns des Samariters. Der christliche Glaube hat seine Grundorientierung in solchen Schlüsselszenarien, die nach dem Prinzip der Ähnlichkeit auf Situationen der Gegenwart übertragen werden und auf diese Weise das Verhalten und Handeln gerichtet machen. Dabei gibt es einen wichtigen Unterschied zur Genese des Gefühls, wie de Sousa sie beschreibt. Während bei Gefühlen die wahrnehmungsleitenden Schlüsselszenarien in aller Regel ins Unbewusste abgesunken sind und hinterrücks wirken, sind die Schlüsselszenarien des christlichen Glaubens bewusst und präsent, und es ist die Aufgabe christlicher Verkündigung und Erziehung, sie präsent zu halten, damit solche Übertragung auf die Gegenwart stattfindet. Auf diese Weise hat die Samaritererzählung eine gleichsam archetypische Bedeutung gewonnen für die Gerichtetheit der Nächstenliebe. Ebenso sind Kreuz und Auferstehung zum archetypischen Bild geworden für die Gerichtetheit der christlichen Hoffnung, prägnant ausgedrückt etwa in der paulinischen Wendung, dass wir «allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe tragen, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar werde» (II Kor 4, 10).

Die Sprache des christlichen Glaubens hat dabei für das, was ich bis jetzt – etwas unschön – «Gerichtetheit» genannt habe, ein eigenes Wort, nämlich Geist. In einer, wie ich meine, auch für philosophisches Denken akzeptablen Weise könnte man sagen: Geist ist das, was in einem Handeln oder Verhalten als dessen Gerichtetheit in Erscheinung tritt. In diesem Sinne können wir auch in profaner Sprache vom freundschaftlichen Geist eines Gesprächs oder

einer Begegnung sprechen. In theologischer Perspektive wäre es präziser zu sagen: Geist ist das, was ein Handeln oder Verhalten in bestimmter Weise gerichtet macht. Der Geist der Liebe tritt nicht nur als Liebe in Erscheinung, sondern er wirkt Liebe. Und ebenso der Geist der Furcht oder der Hoffnung.

Es würde hier zu weit führen, auf jenen Prozess der Verinnerlichung näher einzugehen, den die christliche Frömmigkeit in den vergangenen 300 Jahren durchgemacht hat und in deren Verlauf sie, wie überhaupt die Religion, ihren Sitz im Gefühl zugewiesen bekam. Das hat mit der einseitigen Dominanz jener ersten Auffassung des Handelns zu tun, die dem modernen Begriff der Autonomie zugrunde liegt als dem Vermögen, sich in seinem Handeln durch die Gründe der Vernunft bestimmen zu können. Die heutigen Verständnisschwierigkeiten gegenüber der christlichen Rede vom Geist oder von Glaube, Hoffnung und Liebe als geistgewirkten Phänomenen sind Folge dieser Entwicklung. Die Gefühls-Semantik hat gewissermassen die Geist-Semantik verdrängt oder überlagert. Letzteres kann man bei Schleiermacher sehen, der das Wirken des Geistes als eine kausale wechselseitige Erregung von Gefühlszuständen denkt. Im Blick auf die heutige Erörterung der Gefühlsthematik will ich nur auf einen Punkt hinweisen, der theologisch von erheblicher Bedeutung ist. Ähnlich wie schon bei Schleiermacher findet man auch bei de Sousa die Auffassung, dass Liebe kausal durch ihr Objekt hervorgerufen wird. Es ist die Attraktivität einer anderen Person, die kausal bewirkt, dass man in Liebe zu ihr entflammt. Demgegenüber ist Liebe im christlichen Verständnis, als geistgewirktes Phänomen, gerade durch kausale Unabhängigkeit charakterisiert von dem, dem sie zugewandt ist. Andernfalls gäbe es keine Feindesliebe. Diese kausale Unabhängigkeit ergibt sich schlicht daraus, dass die Rede von Geist mit der zweiten Auffassung des Handelns und Verhaltens verknüpft ist, bei der Phänomene nicht kausal erklärt werden, sondern nach dem Modell der Erklärung durch Identifikation. Sie ist ein Grundmoment des christlichen Ethos als eines Ethos der Freiheit.

Ich resümiere: Ich bin ausgegangen von der Frage, was eine Handlung zu einer sittlichen macht. Bei der zuerst betrachteten Auffassung des Handelns war die Antwort, dass dies die Gründe und Motive der Handlung sind. Bei der jetzt betrachteten Auffassung des Handelns muss die Antwort lauten, dass es die Gerichtetheit ist, die sich in der Handlung manifestiert und die als szenische Gerichtetheit den Zuschauer nicht unbeteiligt lässt, sondern als Miterlebenden einbezieht und in ihm z.B. Sympathie und Billigung hervorruft. In diesem Sinne galt und gilt das Handeln des Samariters als sittliches Vorbild. Man kann diese zweite Auffassung der Sittlichkeit einer Handlung eine tugendethische nennen, und bekanntlich galten in der theologischen Tradition Glaube, Hoffnung und Liebe als theologische Tugenden. Freilich kommt es aus evangelischer Sicht dann sehr darauf an, wie man den Begriff der Tugend näher fasst. In der heutigen tugendethischen Diskussion wird ‹Tugend› in aller Regel habituell verstanden, als eine Disposition oder Hal-

tung des Handelnden. Das Spezifische der Tugendethik wird darin gesehen, dass für sie nicht das Handeln, sondern der Handelnde im Zentrum steht. Die evangelische Theologie und Ethik versteht demgegenüber Glaube, Hoffnung oder Liebe gerade nicht habituell. Und dies scheint in der Tat der plausiblere Standpunkt zu sein, wie man sich an der Samaritererzählung verdeutlichen kann: Das, was wir sittlich positiv bewerten, ist die Gerichtetheit des Verhaltens und Handelns, die die Erzählung vor Augen stellt, nicht die Einstellung oder der Charakter des Samariters, über den wir so gut wie nichts erfahren. Man kann hier dennoch von ‹Tugend› sprechen, wenn man das Wort in seinem ursprünglichen Sinne nimmt, in dem es das bezeichnet, was zu etwas tüchtig macht. Glaube, Hoffnung und Liebe machen tüchtig zu einem Leben in Gemeinschaft mit Gott und im Dienst am Nächsten.

IV

Nun könnte sich nach den bisherigen Ausführungen der Eindruck eines Entweder-Oder aufdrängen: Entweder man fundiert die Ethik in der zuerst betrachteten Auffassung des Handelns; oder aber man fundiert sie in der zuletzt betrachteten Auffassung; und für die Theologische Ethik würde dann Letzteres gelten. Wo der Philosoph mühsam nach Gründen sucht, da kann sich der Theologe bequem an die Liebe halten. Doch es ist leicht zu sehen, dass eine solche Aufteilung weder für die theologische noch für die philosophische Ethik in Betracht kommen kann. Wir partizipieren immer schon an beiden Perspektiven auf das menschliche Handeln, und dementsprechend bewegt sich auch die sittliche Orientierung immer schon in beiden Perspektiven. Wir beurteilen Handlungen aufgrund von Gründen, die wir für oder gegen sie geltend machen. Und wir beurteilen sie aufgrund von Verhaltensgerichtetheiten, die sich in ihnen manifestieren. Wir können mit Gründen gegen Tierquälerei argumentieren, indem wir die Interessen, Rechte oder neuerdings die Würde von Tieren ins Feld führen. Und wir können Tierquälerei wegen des Sadismus verurteilen, der sich in ihr äussert. Der Ethik kommt von daher die Aufgabe zu, beide Arten des Urteils in einer Art Balance zu halten. Unsere Gründe und unsere tugendethischen Orientierungen und Intuitionen müssen in leidlicher Übereinstimmung sein und sich wechselseitig stützen, damit sich stabile sittliche Überzeugungen herausbilden können. So verweigern wir uns ja auch in der Regel solchen Gründen und ethischen Theorien, die unseren sittlichen Intuitionen diametral entgegengesetzt sind. Und umgekehrt verweigern wir uns solchen sittlichen Intuitionen – wie z.B. spontanen Vergeltungsbedürfnissen angesichts von Grausamkeiten und Verbrechen gegen die Menschlichkeit –, die in Widerspruch stehen zu wohlerwogenen normativen Überzeugungen. Beide Arten des Urteils stehen also in einem Verhältnis wechselseitiger Kritik.

Die zweifache Perspektive, unter der wir Handlungen in den Blick nehmen können, spielt nun freilich nicht nur bei der Beurteilung von Handlungen eine Rolle. Ihr kommt entscheidende Bedeutung zu auch bei der Frage, wofür wir im Handeln Verantwortung tragen. Auch hier muss ein Zweifaches gelten: Einerseits ist dies die konkrete Handlung mit ihren kausalen Folgen; andererseits aber ist dies auch die Gerichtetheit, die sich durch die Handlung hindurch vermittelt. Eine gute Illustration für diese zweifache Dimension der Verantwortung liefert die mittelalterliche Auffassung der Medizin. Diese galt nicht nur als eine ars iatrike, sondern auch als eine ars agapatike. Die Verantwortung des Arztes bezieht sich hiernach einerseits auf die rechte Handhabung der ärztlichen Kunst, andererseits aber auch auf die sich im ärztlichen Handeln manifestierende Haltung der Liebe im Sinne einer sich auf den Patienten übertragenden, ihn mitausrichtenden Gerichtetheit. Diese tugendethische Ausrichtung wirkt bis heute im ärztlichen Ethos nach, auch wenn die Medizin längst nicht mehr so definiert wird.

Diese doppelte Folgeträchtigkeit menschlichen Handelns und die daraus resultierende zweifache Ausrichtung der Verantwortung sind für die Theologische Ethik von schlechthin grundlegender Bedeutung. Das hat mit dem Verständnis menschlicher Freiheit zu tun. Diese hängt nicht nur – auf der Linie der ersten Auffassung des Handelns – von den Gründen und Motiven ab, durch die wir uns als Handelnde bestimmen, also etwa davon, ob jemand aus Pflicht handelt oder aus Neigung. Das Vermögen, sich in seinem Handeln durch vernünftige Gründe bestimmen zu können, setzt seinerseits schon eine entsprechende Gerichtetheit der Spontaneität voraus, die niemand von uns selbst sich gegeben hat und die wir uns nur in Grenzen selbst geben können. Daher ist es die gemeinsame Verantwortung, einander diese zu vermitteln und das eigene Handeln, aber auch die Gestaltung sozialer Ordnungen, entsprechend auszurichten. Es war in der protestantischen Tradition vor allem Schleiermacher, der mit Bezug auf die christliche Ethik diesen Aspekt der gemeinsamen Verantwortung akzentuiert hat. Der Geist, die Gerichtetheit des Lebens und Handelns, die im Christentum Gestalt gewonnen hat, wird ihm zufolge in einem sukzessive die ganze Menschheit einbeziehenden Prozess weitergegeben, und die Verantwortung jedes einzelnen ist es, gleichsam als Medium dieses Geistes daran mitzuwirken. In seiner christlichen Sitte hat Schleiermacher dargestellt, wie sich dies in allen gesellschaftlichen Bereichen auswirkt, in Kirche, Familie, freier Geselligkeit oder Beruf.

Demgegenüber gibt es heute ein Gefälle dahin, die Folgeträchtigkeit menschlichen Handelns und die damit gegebene Verantwortung einseitig nach der anderen Richtung hin zu akzentuieren. Durch die ökologische Krise und durch die Risiken der heutigen technologischen Möglichkeiten sind wir mit den kausalen Folgen unseres Handelns konfrontiert. In dieser Situation wird der Ethik die Aufgabe zugewiesen, für die damit gegebene Verantwortung zu sensibilisieren und überzeugende Gründe zu liefern sowie Motivatio-

nen zu beschaffen, die uns und den Rest der Menschheit dazu bringen, das zu tun, was wir um des globalen Überlebens willen tun müssen. Wollte man es bös und provozierend plakativ ausdrücken: Nicht die Ethik bestimmt, was zu tun ist, sondern umgekehrt: Das, was zu tun ist, und zwar auf dem Hintergrund drohender Schreckensszenarien zu tun ist, das bestimmt die Ethik und schlägt sie in seinen Bann. Darin liegt die Gefahr einer Selbstfunktionalisierung der Ethik. Ich kann und will hier nur für die theologische Ethik sprechen. Unbestritten kann man auch die biblische und christliche Tradition daraufhin befragen, welche Gründe und Motive sie uns liefert, die uns darin bestärken, das zu tun, wovon wir überzeugt sind – ich hätte fast gesagt: wovon wir ohnehin überzeugt sind –, dass wir es tun sollen. Das mag legitim sein und wichtig, aber es ist nicht alles und nicht einmal das Entscheidende. Dieses liegt vielmehr in der tugendethischen Orientierung, die diese Tradition vermittelt und die bei Rich auf die Formel von der Humanität aus Glaube, Hoffnung, Liebe gebracht ist. Wir schulden den kommenden Generationen nicht nur die Erhaltung der natürlichen Ressourcen. Wir schulden ihnen auch die Ressource eines Ethos der Freiheit, das es ihnen allererst ermöglicht, nicht bloss zu reagieren auf die Imperative des Überlebens, auf die kausale Wirkung drohender Schreckensszenarien auf unser Gefühl im Sinne einer Heuristik der Furcht (Jonas), sondern vielmehr in Freiheit zu agieren. Daher muss die Ethik diese Seite unserer Verantwortung miteinbeziehen und sich für die Bedingungen interessieren, unter denen solche Freiheit gedeihen kann.

V

Es bleibt nun noch ein letzter Schritt zu tun, nämlich die bisherigen Überlegungen auf die Ethik selbst anzuwenden. Auch das Sich-Befassen mit Ethik lässt sich ja als ein Handeln verstehen. Als solches kann es unter beiden Perspektiven thematisiert werden, die wir auf Handlungen einnehmen können. Wir können es auf seine Gründe und Motive hin befragen. Und wir können es auf die Tugenden hin befragen, von denen es bestimmt und geleitet ist. Es sei unterstellt, dass Ethik mehr ist als nur ein Denksport wie Schach oder Mühle und dass dementsprechend für sie noch andere Tugenden zu fordern sind, als man sie für derlei Zeitvertreib braucht. Wäre es anders, dann stünde ihr eigener sittlicher Sinn in Zweifel. Für diesen sind sittliche Tugenden erfordert, an denen das ethische Denken sich ausrichtet. Und sicherlich steht es einer Ethik nicht schlecht an, wenn sie über diese Tugenden Auskunft gibt. Wenn die Ethik selbst dies nicht täte, wie könnte sie dann von anderen Wissenschaften fordern, dass sie über den sittlichen Sinn ihres Tuns Rechenschaft geben sollen. Eine Beschäftigung ist nicht schon deshalb über jede Anfrage an ihren sittlichen Sinn erhaben, weil sie sich ‹Ethik› nennt. Eben solche Rechenschaft hat mit Bezug auf sein ethisches Denken Arthur Rich mit seiner

Formel von der Humanität aus Glaube, Hoffnung und Liebe gegeben. Sie gibt Rechenschaft; und sie ist zugleich eine Art Selbstvergewisserung hinsichtlich dessen, was das eigene ethische Denken veranlasst, bestimmt, auf den Weg bringt und was im Letzten das eigene ethische Urteil leitet. Für eine theologische Ethik kann man dies anders und prägnanter kaum ausdrücken.

Wirft man einen Blick auf die ethische Diskussionslandschaft, dann wünschte man sich, dass solche Selbstvergewisserung und Rechenschaft hinsichtlich des sittlichen Sinnes der Arbeit an der Ethik häufiger anzutreffen, ja dass sie die Regel wäre. Was ist das Ethos der Ethik? Worum geht es uns, wenn wir Ethik treiben und nach Gründen für oder gegen irgendwelche Handlungen suchen? Dass es dafür einen Markt gibt und einen öffentlichen Bedarf an ethischer Legitimation, kann die Antwort ja nicht sein. Die Ethik ist kein Dienstleistungsunternehmen, das je nach Bedarf Gründe und Argumente liefert. Ziel der Ethik ist demgegenüber die kritische Überprüfung, Klärung und Bildung sittlicher Überzeugungen sowie die Entscheidungsfindung in konkreten Fragen aufgrund vorhandener sittlicher Überzeugungen. Ich habe mit Hilfe der Unterscheidung der beiden Auffassungen des Handelns plausibel zu machen versucht, dass sittliche Überzeugungen sich nur im Zusammenwirken von rationalen Gründen einerseits und intuitiven sittlichen Orientierungen und Tugenden andererseits herausbilden. Dieser Konnex muss auch für die ethische Reflexion massgebend sein. Es müsste uns angst und bange werden, würden wir etwa Entscheidungen über den moralischen Status des Lebendigen oder Fragen, die Leben und Tod betreffen, einseitig und nur von den rationalen Gründen und Argumenten abhängig machen, die uns dazu einfallen. Nicht nur erweisen sich diese Gründe häufig als äusserst strittig und für sich genommen wenig tragfähig. Schwerer wiegt, dass wir uns auf diese Weise in die Gefahr begeben, uns eine andere Welt zu konstruieren als die, auf die wir mit unseren sittlichen Intuitionen und tugendethischen Orientierungen, das heisst aber: auf die wir mit unserer gesamten Spontaneität ausgerichtet sind. Die durch Peter Singer losgetretenen Debatten – etwa über die Tötung behinderter Säuglinge – haben dieses Problem in aller Schärfe zu Bewusstsein gebracht. Wollte sich dennoch jemand auf einen solch rationalistischen Standpunkt stellen, so könnte er gefragt werden, worum es ihm eigentlich und letztlich geht: Um Menschen, Tiere oder Pflanzen? Oder nur um rationale Konsistenz bei der Sortierung des moralischen Status des Lebendigen? Gibt er das erste zur Antwort, dann müsste er zugeben, dass es für ihn noch einen anderen Antrieb gibt als nur das Vergnügen an rationalen Argumenten, und man könnte sich darüber unterhalten, welcher Art dieser Antrieb ist. Man würde dann vermutlich auf irgendwelche Intuitionen wie z.B. Mitgefühl mit dem Leiden von Tieren stossen, und es würde sich zeigen, dass das ethische Engagement und auch die Konstruktion der rationalen Gründe wesentlich von dorther bestimmt ist. Gibt er das Zweite zur Antwort,

dann würde sich wiederum die Frage nach dem sittlichen Sinn einer so sich verstehenden Ethik stellen.

Natürlich – das sei zum Schluss unterstrichen – können Tugenden wie Glaube, Hoffnung oder Liebe rationale Gründe nicht ersetzen. Ich sagte zu Beginn, dass Arthur Rich selbst betont hat, dass das, was er Humanität aus Glaube, Hoffnung, Liebe nennt, weder rational begründbar, noch selbst ein begründendes Prinzip ist, aus dem sich Gründe gleichsam logisch deduzieren lassen. Die Tatsache, dass er dies überhaupt glaubte betonen zu müssen, zeigt, wie stark er selbst unter dem Eindruck der Begründungs- und Letztbegründungsdebatten der 70er und 80er Jahre gestanden ist. Im positiven Sinne hat Rich die Bedeutung der Liebe für das sozialethische Urteil im Anschluss an Phil 1, 9 erläutert. Dort betet Paulus darum, «dass eure Liebe immer noch reicher werde an Erkenntnis und aller Erfahrung, so dass ihr prüfen könnt, was das Beste sei». Rich leitet daraus ab, dass die Liebe nicht ‹Kriterion›, sondern ‹Krites› ist, nicht Prüfstein, sondern prüfende Instanz. Sie fällt nicht selbst unter die Kriterien, die für die sozialethische Urteilsbildung gelten, sondern sie prüft diese Kriterien aufgrund des besonderen «Blickes», den sie auf den Menschen und das Geschöpfliche hat. Mit dieser Auffassung steht Richs Sozialethik in einer langen Tradition evangelischer Ethik, die bis auf die Reformatoren zurückgeht, für die noch ganz selbstverständlich bis in ihre politische Ethik hinein die Liebe die das ethische Urteil leitende Orientierung war. In dieser Funktion ist sie darauf ausgerichtet, ganz im Sinne jener Stelle aus dem Philipperbrief immer noch reicher zu werden an Erkenntnis und Erfahrung: durch das Gespräch mit Traditionen, aber auch durch die Auseinandersetzung mit den aktuellen ethischen Herausforderungen. Das bleibt die dauernde Aufgabe Theologischer Ethik. Jedes ethische Problem muss ihr Anlass geben, sich zugleich der eigenen Grundorientierung zu vergewissern, die, wie Rich es ausdrückte, auf die Suche nach «menschengerechten» Lösungen bei sozialen Konflikten und bei der Ordnung des Zusammenlebens verpflichtet. Rich ist es auf seine Weise gelungen, den Bogen zwischen christlicher Tradition und moderner Welt zu spannen und diese Spannung durchzuhalten. Deshalb verdient seine Ethik mehr, als nur in Erinnerung gehalten zu werden. Sie regt zum Weiterdenken an.

Johannes Fischer, Zürich