

HELMUT BURKHARDT

E · T · H · I · K

DAS GUTE HANDELN



TVG
BRUNNEN

Helmut Burkhardt

Ethik

Teil II

Das gute Handeln
(Materialethik)

Erster Teil

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)
ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage
Brunnen Gießen und R. Brockhaus Wuppertal.

© 2003 Brunnen Verlag Gießen
Umschlagmotiv: Romanisches Relief an der Gallus-Pforte
am Basler Münster / Foto Sr. Elisabeth Rösch
Umschlaggestaltung: Ralf Simon
Satz: Brunnen DTP
ISBN 978-3-7655-7707-9

*Macht gut
eure Wege und eure Handlungen,
so will ich bei euch wohnen
an diesem Ort.*

Jeremia 7,3

Inhalt

I.	Überlegungen zum Aufbau inhaltlicher Ethik	11
1.	Subjektiver Ansatz oder Tugendethik.....	11
1.1	Antike Tugendethik	12
1.2	Die Aufnahme antiker Tugendethik in der christlichen Theologie	13
1.3	Der Tugendgedanke in der Bibel.....	13
1.4	Kritik der Tugendethik	14
1.5	Das bleibende Recht der Tugendethik	15
2.	Objektiver Ansatz oder Gebote- bzw. Pflichtenethik	16
2.1	Pflicht- oder Feldethik	16
2.2	Gebote-Ethik.....	17
2.3	Am Gebot orientierte Feldethik	18
3.	Der Dekalog als Grundnorm allgemeiner Ethik	19
3.1	Die besondere Stellung des Dekalogs in der Bibel und in der jüdisch-christlichen Überlieferung	19
3.2	Die Zählung der Gebote des Dekalogs	20
3.3	Die inhaltliche Gliederung des Dekalogs	20
3.4	Zur Hermeneutik des Dekalogs	21
3.4.1	Wortsinn und Synekdoche	21
3.4.2	Negative und positive Fassung der Gebote.....	22
3.4.3	Die Geltung des Dekalogs	22
4.	Allgemeine und spezifisch christliche Ethik	23
5.	Individual- und Sozialethik	24
II.	Religionsethik (Ethik der 1. Tafel des Dekalogs)	26
1.	Der Problembegriff Religion	26
2.	Grundgestalten des menschlichen Verhaltens gegenüber Gott.....	27
2.1	Furcht Gottes	27
2.1.1	Heidnische Schicksals- und Dämonenfurcht	28
2.1.2	Furcht Gottes unter dem Gesetz	28
2.1.3	Furcht Gottes unter dem Evangelium	29
2.1.4	Demut als positive Gestalt der Furcht Gottes	31
2.2	Glaube an Gott.....	33
2.2.1	Glaube als ethische Forderung.....	33
2.2.2	Gott glauben und Glaube an Gott	34
2.3	Liebe zu Gott	35
2.3.1	Moderne Vorbehalte und ihre Vorgeschichte	35

2.3.2	Das biblische Zeugnis von der Liebe zu Gott.....	36
2.3.3	Die Bedeutung der Liebe zu Gott für die Ethik	39
2.3.4	Liebe zu Gott und Liebe zu den Menschen	40
3.	Konkretionen der christlichen Religion im Sinne	
	der 1. Tafel des Dekalogs	41
3.1	Der Ausschließlichkeitsanspruch Gottes (Erstes Gebot)	41
3.1.1	Das biblische Ausschließlichkeitsgebot.....	41
3.1.2	Die Begründung des Ausschließlichkeitsanspruchs Gottes	42
3.1.2.1	Das Schöpfersein Gottes als Grund des	
	Ausschließlichkeitsanspruchs	42
3.1.2.2	Die Sünde des Menschen als Anlass des	
	Ausschließlichkeitsanspruchs	43
3.1.2.3	Die Erlösung als Ziel des Ausschließlichkeitsanspruchs	46
3.1.3	Die Verwirklichung des Ausschließlichkeitsanspruchs Gottes.....	47
3.1.3.1	Christlicher Glaube und fremde Religionen	47
3.1.3.1.1	Nichtchristliche Religionen in ihrem Verhältnis zueinander	47
3.1.3.1.2	Biblischer Glaube und fremde Religionen im Urteil der Bibel....	48
3.1.3.1.3	Modelle des Umgangs mit fremden Religionen.....	50
	a. Die totale Toleranz des Synkretismus.....	50
	b. Die totale Intoleranz des Heiligen Kriegs.....	51
	c. Bezeugung des Glaubens im missionarischen Dialog.....	52
3.1.3.2	Christlicher Glaube und Pseudoreligion (Aberglaube).....	54
3.1.3.2.1	Beschreibung pseudoreligiöser Phänomene und Praktiken	
	in der Bibel	54
3.1.3.2.2	Zum Umgang des Christen mit pseudoreligiösen Phänomenen	
	und Praktiken.....	56
3.1.3.3	Christlicher Glaube und Quasireligion	58
3.2	Die Abwehr des Gottesbildes (Zweites Gebot)	59
3.2.1	Das biblische Verbot des Gottesbildes	59
3.2.2	Der historische Sinn des biblischen Bilderverbots	61
3.2.3	Die Bedeutung des Zweiten Gebots heute	62
3.2.3.1	Bilder im Volksaberglauben	62
3.2.3.2	Bilder im Gottesdienst	62
3.2.3.3	Gedachte Gottesbilder	64
3.3.	Brauch und Missbrauch des Namens Gottes (Drittes Gebot)	65
3.3.1	Der historische Sinn des Dritten Gebots.....	65
3.3.2	Die Bedeutung des Dritten Gebots heute.....	66
3.4	Die Heiligung des Feiertags (Viertes Gebot).....	69
3.4.1	Der historische Sinn des Gebots der Feiertagsheiligung	69
3.4.1.1	Der Sabbat und seine Bedeutung im Alten Testament	69

3.4.1.2	Der Sabbat und seine Bedeutung im Neuen Testament.....	72
	a. Jesu Konflikt mit der jüdischen Sabbatfrömmigkeit seiner Zeit	72
	b. Die Ersetzung des Sabbats durch den frühchristlichen Herrentag	73
3.4.1.3	Zur weiteren Geschichte der Sonntagsruhe in Kirche und Gesellschaft	74
3.4.2	Zur gegenwärtigen Bedeutung des Gebots der Heiligung des Feiertags	77
3.4.2.1	Die bleibende Bedeutung des Sabbatgebots	77
3.4.2.2	Die allgemein-menschliche Bedeutung der Sonntagsruhe.....	79
3.4.2.3	Die Bedeutung des Gebots der Sonntagsheiligung für Christen...	80
3.4.2.4	Die Bedeutung des Gebots der Sonntagsheiligung in geistlichen Berufen	81
4.	Die Geltung religionsethischer Normen im Rahmen allgemeiner Ethik.....	84
4.1	Das Problem der Anwendbarkeit religionsethischer Normen im Rahmen allgemeiner Ethik	84
4.2	Möglichkeiten öffentlicher Förderung von Religion in einer weltanschaulich offenen Gesellschaft.....	86
4.3	Grenzen öffentlicher Förderung von Religion	90
III.	Humanethik (Fünftes bis siebtes Gebot).....	92
0.	Vorbemerkung.....	92
1.	Lebensethik (Sechstes Gebot)	93
1.1	Das Sechste Gebot als Grundordnung Gottes zum Schutz menschlichen Lebens.....	93
1.1.1	Die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens.....	93
1.1.1.1	Der Wortlaut des biblischen Gebots „Du sollst nicht töten“	93
1.1.1.2	Die Begründung des biblischen Gebots.....	95
1.1.1.3	Die Unverfügbarkeit menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Diskussion	95
1.1.2	Menschliches Leben nicht beschädigen.....	97
1.1.2.1	Physische Gewalt.....	97
1.1.2.2	Geistige Gewalt	98
1.1.2.3	Strukturelle Gewalt.....	99
1.1.2.4	Innere Voraussetzungen der Gewalt gegen andere	100
1.1.3	Menschliches Leben fördern.....	101
1.1.3.1	Nächstenliebe	102
	a. Der Nachsatz: Selbstliebe als Mindestmaß der Nächstenliebe	102
	b. Das Prädikat des Hauptsatzes: Liebe	103
	c. Das Objekt des Satzes: der Nächste	103
	d. Der ferne Nächste	104
1.1.3.2	Praktische Gestalten der Förderung menschlichen Lebens.....	105

1.1.3.3	Feindesliebe.....	106
	a. Die Eigenart der Feindesliebe.....	106
	b. Kritik an der Forderung der Feindesliebe.....	109
	c. Der Sinn des Gebots der Feindesliebe.....	111
1.2	Konkretionen des Schutzes menschlichen Lebens.....	113
1.2.1	Der Schutz ungeborenen Lebens (Abtreibung).....	113
1.2.1.1	Zur Terminologie.....	113
1.2.1.2	Zur Geschichte des Problems.....	114
1.2.1.3	Wann beginnt menschliches Leben?.....	115
	a. Persönlichkeit oder Bildungsfähigkeit.....	116
	b. Die Geburt.....	117
	c. Die Ausbildung des Gehirns.....	117
	d. Die Individuation.....	118
	e. Die Nidation und Plazentation.....	118
	f. Die Befruchtung.....	119
1.2.1.4	Rechtliche Regelungen zur Freigabe der Abtreibung.....	119
	a. Die Indikationslösung.....	120
	b. Die Fristenlösung.....	123
1.2.1.5	Hintergründe.....	123
1.2.1.6	Konsequenzen.....	123
	a. Generelle Konsequenzen.....	123
	b. Praktische Konsequenzen.....	124
1.2.2	Biotechnik.....	125
1.2.2.1	Methoden der Biotechnik.....	126
1.2.2.2	Ethische Bewertung der biotechnischen Methoden.....	126
1.2.3	Gentechnik.....	128
1.2.3.1	Zur Terminologie.....	128
1.2.3.2	Verfahren der Gentechnik.....	128
1.2.3.3	Ziele der Gentechnik.....	129
1.2.3.4	Ethische Beurteilung gentechnischer Verfahren.....	130
1.2.4	Embryonenforschung.....	132
1.2.4.1	Möglichkeiten der Embryonenforschung.....	132
	a. Präimplantationsdiagnostik.....	132
	b. Stammzellenforschung.....	132
	c. Klonieren.....	133
1.2.4.2	Ethische Beurteilung der Embryonenforschung.....	133
1.2.5	Euthanasie.....	135
1.2.5.1	Zur Geschichte der Euthanasie.....	135
1.2.5.2	Zur Terminologie.....	137
1.2.5.3	Ethische Beurteilung der verschiedenen Möglichkeiten von Sterbehilfe.....	138
1.2.6	Selbsttötung.....	142
1.2.6.1	Zur Geschichte des Themas der Selbsttötung.....	142
1.2.6.2	Zur ethischen Beurteilung der Selbsttötung.....	143
1.2.7	Organtransplantation.....	144
1.2.7.1	Die medizinischen Möglichkeiten der Organtransplantation.....	144

1.2.7.2	Chancen und Probleme der Organtransplantation	145
1.2.7.3	Entscheidungskriterien	146
1.2.8	Staatliche Anwendung von Gewalt	146
1.2.8.1	Militärische Gewaltanwendung	146
1.2.8.1.1	Krieg und Kriegsdienst in der Bibel und in christlicher Theologie	147
1.2.8.1.2	Nichtchristliche Theorien zur Rechtfertigung militärischer Gewaltanwendung	151
	a. Naturalistische Rechtfertigung des Krieges	151
	b. Idealistische Rechtfertigung des Krieges.....	152
1.2.8.1.3	Zur christlichen Lehre von militärischer Gewaltanwendung.....	152
1.2.8.1.4	Ein säkulares Ende der Kriege?.....	154
	a. Das Problem der modernen Waffentechnik	154
	b. Friedenspolitische Chancen der Globalisierung	155
1.2.8.1.5	Die Verantwortung des Einzelnen für Krieg und Frieden	156
	a. Die staatsbürgerliche Pflicht zum Wehrdienst.....	156
	b. Die sittliche Pflicht zur Förderung des Friedens.....	157
	c. Die Verweigerung des Wehrdienstes	157
1.2.8.2	Die Todesstrafe.....	159
1.2.8.2.1	Das hermeneutische Problem der Todesstrafe	160
1.2.8.2.2	Zum Sinn von Strafe	161
1.2.8.2.3	Argumente für die Todesstrafe	162
1.2.8.2.4	Argumente gegen die Todesstrafe	163
2.	Sozialethik	164
2.1	Die Familie als natürliche Grundform sozialen Lebens	164
2.1.1	Die Familie im Zeugnis der Bibel	164
2.1.2	Wesen und Funktion der Familie.....	167
2.1.3	Ethik der Familie	171
2.1.3.1	Das biblische Gebot der Ehrung der Eltern	171
2.1.3.2	Das Problem der Ehrung der Eltern in der neueren Diskussion....	172
2.1.3.3	Die Begründung der elterlichen Autorität	173
2.1.3.3.1	Die Urheberschaft als Wirkgrund der elterlichen Autorität.....	173
2.1.3.3.2	Die Erziehung des Kindes als Zielgrund der elterlichen Autorität.....	175
2.1.3.4	Die Verwirklichung der elterlichen Autorität	179
2.1.3.5	Sachliche Grenzen der elterlichen Autorität	184
2.1.3.6	Zeitliche Grenzen der elterlichen Autorität	186
2.1.3.6.1	Die Differenzierung der elterlichen Autorität nach Lebensphasen	186
2.1.3.6.2	Die Verantwortung des Kindes für die altgewordenen Eltern	187
2.1.3.6.2.1	Die Problematik der Altenpflege	187
2.1.3.6.2.2	Praktische Konsequenzen	189
2.2	Ethik außerfamiliärer sozialer Strukturen	191
2.2.1	Die Achtung des Alters.....	191
2.2.2	Institutionalisierte außerfamiliäre Strukturen	192

INHALT

2.2.2.1	Die Übertragung des Gebots der Ehrung der Eltern auf andere soziale Strukturen.....	192
2.2.2.2	Personautorität und Amtsauctorität	194
2.2.2.3	Autoritätsstrukturen im Bereich der christlichen Gemeinde.....	195
2.3	Politische Ethik.....	196
2.3.1	Das Wesen staatlicher Ordnung.....	196
2.3.1.1	Individualistische Abwertung des Staates	196
2.3.1.2	Kollektivistische Absolutsetzung des Staates	197
2.3.1.3	Der Staat als geschichtliche Gestalt menschlicher Sozialität	198
2.3.2	Ethische Prinzipien staatlicher Ordnung.....	202
2.3.2.1	Das Solidaritätsprinzip	202
2.3.2.2	Das Subsidiaritätsprinzip.....	202
2.3.2.3	Solidarität und Subsidiarität in ihrer Bezogenheit aufeinander	203
2.3.3	Grundformen staatlicher Ordnung.....	203
2.3.2.1	Die Stellung der Bibel zur Frage der Staatsform.....	204
2.3.3.2	Die drei klassischen Staatsformen	205
2.3.3.3	Die moderne Demokratie.....	206
2.3.4	Die Verantwortung des Einzelnen gegenüber der staatlichen Ordnung.....	208
2.3.4.1	Die politische Verantwortung des Einzelnen nach biblischem Zeugnis	208
2.3.4.2	Möglichkeiten der Wahrnehmung individueller politischer Verantwortung im modernen, demokratischen Staat.....	213
2.3.5	Das Problem des Widerstands gegen die Staatsgewalt.....	216
	Stichwortregister	219
	Namenregister	224
	Bibelstellenregister.....	227

I. Überlegungen zum Aufbau inhaltlicher Ethik

Als ethische Frage schlechthin gilt meist die direkt auf die Praxis zielende Frage „Was soll ich tun?“ oder genauer: „Was ist zu tun, wenn mein Handeln gut sein soll?“ Wenn auf diese Frage allerdings eine selbstverantwortete Antwort gegeben werden soll, muss zunächst eine ihr voraufliegende Doppelfrage bedacht werden: „Wie kann ich erkennen, was ich tun soll bzw. welches Tun gut ist?“ Und: „Wie kann ich eigentlich tun, was ich als gut erkannt habe?“ Oder anders gesagt: es ist zunächst die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis des Guten, nach den erkenntnismäßigen (noetischen) Voraussetzungen des guten Handelns zu stellen, und die Frage nach den Möglichkeiten der Verwirklichung des Guten, den seinsmäßigen (ontischen) Voraussetzungen des guten Handelns. Diese Doppelfrage ist Gegenstand der sogenannten „Fundamentalethik“, also des Teils der ethischen Arbeit, in der die Grundfragen der Ethik bedacht werden. Diesen Fragen ging der erste Band dieses Werks nach („Einführung in die Ethik, Teil I: Grund und Norm sittlichen Handelns“).

Der hier vorgelegte zweite Band wendet sich der erstgenannten Frage zu, was denn nun eigentlich das Gute sei, das wir tun sollen? Er behandelt also die inhaltlichen Fragen und wird entsprechend im Untertitel als „Materialethik“ bezeichnet.

Ehe allerdings die Entfaltung dieser Frage angegangen werden kann, ist zunächst die Vorfrage nach dem möglichen systematischen Aufbau der Materialethik zu erörtern. Grundsätzlich bieten sich hier zwei Wege an: der subjektive Ansatz, der sich die Ausbildung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen zum Ziel setzt („der gute Mensch“), und der objektive Ansatz, der von vorgegebenen Zusammenhängen und Verpflichtungen ausgeht, in die der Mensch gestellt ist und denen er in seinem Handeln zu entsprechen hat („das gute Handeln“).

1. Subjektiver Ansatz oder Tugendethik

Die fundamentalethische Reflexion hat uns vom schöpfungstheologischen Ansatz her zu der Erkenntnis geführt, dass das Handeln des Menschen seinem Sein und der in ihm liegenden Bestimmung entsprechen sollte. In

der Frage nach der Norm ethischen Handelns gingen wir also zurück auf die biblische Anthropologie und ihr Zeugnis vom Menschen als Ebenbild Gottes (C II,2-4). Für die spezifisch christliche Ethik kam darüber hinaus auch die individuelle Erneuerung des Einzelnen in Wiedergeburt und Heiligung als Ansatzpunkt für ein Handeln im Horizont des Reiches Gottes in den Blick („der neue Mensch“; vgl. C III,2-4).

Dieser Ansatz beim Einzelnen könnte zu einem subjektiven Ansatz der Materialethik führen: Aufgabe der Ethik ist die Prägung der Persönlichkeit des Einzelnen im Sinne seiner Bestimmung als Mensch bzw. als Christ. Es käme also darauf an, im Menschen bestimmte sog. „Tugenden“ auszubilden, Prägungen des Denkens und Handelns des Einzelnen also, die zu einem seiner Bestimmung entsprechenden Leben tüchtig machen (das dt. Wort „Tugend“ kommt von „tüchtig sein“, vgl. Kluge 796).

1.1 Die antike Tugendethik

Seit den Anfängen wissenschaftlicher Ethik in der platonischen Philosophie ist man diesen Weg der Tugendethik gegangen. Im Vordergrund stand hier immer wieder die Frage: Wie muss menschliches Verhalten beschaffen sein, um einem bestimmten Ideal des Menschlichen zu entsprechen? Ansatz und Ziel der Ethik ist hier also der tugendhafte Mensch. Plato (Der Staat 427-445) knüpfte dabei an die traditionelle Ethik der altgriechischen Aristokratie an mit ihren vier sog. Kardinaltugenden, den Tugenden der Gerechtigkeit, der Klugheit, der Tapferkeit und des Maßes (wobei der gr. Begriff für Tugend, *arete*, so viel wie „Vorzüglichkeit“ heißt und etymologisch mit *aristos* = der Beste zusammenhängt, vgl. Bauernfeind 457), gab ihnen dabei aber eine eigene Begründung und Struktur: Plato ging aus von den drei Seelenteilen des Menschen: Vernunft (*logos*), Mut (*thymos*) und Begierde (*epithymia*). In ihrer rechten Gestaltung führen sie zu den Tugenden der Klugheit (*phronesis*), der Tapferkeit (*andreia*) und des Maßes (*sophrosyne*). Das harmonische Zusammenspiel dieser drei aber führt zur vierten, der Haupttugend, der Gerechtigkeit (*dikaiosyne*) oder Gutheit (*agathosyne*). Diese Tugendethik zielt zunächst auf die Prägung des aktuellen Verhaltens, darüber hinaus aber letztlich auf die bleibende Prägung der Persönlichkeit im Sinne dieser Tugenden. Wir sollen nicht nur – je und dann – gut handeln, sondern gut sein. Die Tugend soll geradezu zur bleibenden Eigenschaft der Persönlichkeit werden. Aristoteles spricht später

von einer bleibenden Haltung (gr. *hexis*, lat. *habitus*). Dem dient ein Prozess der Erziehung in Vermittlung rechter Einsicht und Gewöhnung.

1.2 Die Aufnahme antiker Tugendethik in der christlichen Theologie

Christliche Ethik hat diese Tugendlehre der klassischen Antike schon früh aufgenommen und dann im Mittelalter die vier sog. Kardinaltugenden Klugheit (*prudentia*), Gerechtigkeit (*iustitia*), Tapferkeit (*fortitudo*) und Maß (*temperantia*) in Anlehnung an die Trias von 1. Korinther 13 durch die drei christlichen Tugenden Glaube (*fides*), Hoffnung (*spes*) und Liebe (*caritas*) ergänzt (vgl. Thomas von Aquin, STh II.I, q. 55-67 und II.II, q. 1-99). Der Gedanke der Tugend hat bis in neuere Zeit hinein den Aufbau der meisten Ethiken bestimmt. In der Zeit der Aufklärung rückte der Tugendbegriff sogar ins Zentrum der Religion überhaupt. Gelegentlich kam es umgekehrt auch zum Entwurf der Ethik als Laster- oder Sündenethik, so bei dem lutherischen Theologen A. Vilmar (1800-1868). Das war ihm möglich, weil sich für ihn der Sinn der Ethik wesentlich darauf beschränkte, den Menschen in Predigt und Seelsorge im Sinne des *usus elencticus* (vgl. Einführung C I,3) von seiner Sündhaftigkeit zu überführen und so für die Annahme des Evangeliums vorzubereiten. Gegenwärtig findet die Tugendethik im Kontext einer Theorie der Affekte neu Beachtung (Kreuzer 357ff).

1.3 Der Tugendgedanke in der Bibel

Grundsätzlich ist der Tugendgedanke der Bibel keineswegs fremd. Die biblische ethische Unterweisung beschränkt sich nicht nur auf einzelne Anweisungen und Gebote. Vielmehr kennt auch sie durchaus Versuche zusammenfassender Zielangaben für die Erziehung des Menschen, die nicht nur einzelne Handlungen, sondern auch die handelnde Person selbst qualifizieren.

Im Alten Testament ist es besonders die Weisheitslehre der Sprüche Salomos, die diesen Fragen nachgeht und Tugenden wie Gerechtigkeit (*zädäq* bzw. *zedaqah*, sehr häufig das Adjektiv *zadiq*), Aufrichtigkeit (*mescharim*, häufiger das Adjektiv *jaschar*), Zuverlässigkeit (*ämunah*), Barmherzigkeit (*chäsäd*), Frömmigkeit (*chasid*, häufiger *jirat jhwh* = Gottesfurcht), Demut (*anwah*) und, alles zusammenfassend, Weisheit (*chokhma* bzw. *chakham*) lehrt.

Wie vorher schon das hellenistische Judentum (vgl. etwa Philo Schrift „Über die Tugenden“) greift die apostolische Ermahnung im Neuen

Testament den Tugendgedanken aus der hellenistischen Philosophie ausdrücklich auf (Phil 4,8; vgl. 2Petr 1,3ff) und entfaltet ihn in sog. Tugend- und Lasterkatalogen (Gal 5,22; Kol 3,12; Phil 4,8; vgl. Röm 1,29f; 1Kor 6,9f; Gal 5,9-21; 2Tim 3,2-5). Sicher bedeutet diese Aufnahme der griechischen Tugendbegriffe nicht, dass sie einfach in der unveränderten Bedeutung, die sie in der griechischen Moralphilosophie hatten, übernommen wurden. Ihre Bedeutung wird jeweils genauer in ihrem unmittelbaren und gesamtbiblischen Zusammenhang erfragt werden müssen. Begriffe wie Demut (*tapeinophrosyne* Eph 4,2; Phil 2,3) und Barmherzigkeit (*eusplanchnos*, Eph 4,32) sind speziell der stoischen Ethik mit ihrem Ideal der Uner-schütterlichkeit (*ataraxia*) sogar entgegengesetzt. Andererseits bedeuten gleiche Begriffe auch nicht einfach etwas völlig anderes als in der griechischen Ethik. Der biblische Gedanke der „Gerechtigkeit“ ist zwar nicht einfach mit dem platonischen Ideal der Gleichheit in eins zu setzen. Und doch enthält auch er in bestimmter Weise den Gedanken der Gleichheit (z.B. im Sinne der Gleichbehandlung der Reichen und Armen im Gericht, des „Nichtansehens der Person“, vgl. Dt 1,17; Jak 2,1).

1.4 Kritik an der Tugendethik

Seit dem ausgehenden 19. Jh. ist vor allem in der protestantischen Ethik die Tugendlehre in Misskredit geraten. In der weitverbreiteten Ethik des dänischen Theologen N.H. Sørensen findet das Stichwort Tugend bezeichnenderweise nicht einmal mehr Erwähnung. Ein Grund für diese Entwicklung mag in der Ächtung von Moral und Tugend in der Philosophie F. Nietzsches zu sehen sein. Für ihn hatten Moral und Tugend ihre Wurzel in den Ressentiments der Schwachen gegen die Starken (vgl. O. Höffe/Ch. Rapp 1563). Nietzsche erneuerte damit die Kritik der vorplatonischen griechischen Sophisten (vgl. Einführung B III, 1.1). Hinzu kommt im Denken des 20. Jhs. ein gewisser Aktualismus, der im Blick auf die menschliche Existenz alle Seinsaussagen als Ausdruck bürgerlicher Selbstzufriedenheit bzw. unevangelischer Selbstgerechtigkeit verdächtigt.

Bedenklich ist auf jeden Fall eine gewisse Neigung der Tugendethik zum Individualismus: Während die Frage nach der Tugend der Gerechtigkeit bei Plato noch primär bestimmt war von der Frage nach dem gerechten Staat, kam es seit der Stoa zu einer einseitigen Individualisierung: die stoische Tugendethik zielte auf die Bildung des Einzelnen zum tugendhaften Menschen. Der Mensch macht sich damit selbst, „in einer von Gott

geschiedenen Vereinsamung“ (Schlatter 17), zum letzten Ziel der Ethik. Zugleich besteht dabei tatsächlich die Gefahr, dass ein auf das Subjekt der Ethik reflektierendes Tugendstreben zu Ehrgeiz und Stolz verführt und gerade nicht Tugend, sondern Sünde hervorbringt (Schlatter 15f).

1.5 Das bleibende Recht der Tugendethik

Die positive Aufnahme des Tugendgedankens in der Bibel zeigt, dass es auch in biblischer Ethik nicht nur um einzelne Gehorsamsschritte geht, sondern durchaus auch um den Menschen selbst als Subjekt der Ethik und um seine Veränderung in das Bild Gottes bzw. Christi, so dass er in der Konstanz seines persönlichen Lebens die Gutheit Gottes wenigstens andeutend spiegelt (Mt 19,17; Röm 12,2; 2Kor 3,18; 2Petr 1,4). Unser sittliches Vermögen soll zur „Tüchtigkeit“ ausgebildet und so zum Mittel werden, „mit dem wir Gott in seiner Gemeinde dienen“ (Schlatter 14f). Die Tugend „bringt einen gewissen Stil in das Verhalten des Menschen“. Eine bestimmte Handlungsweise wird ihm so gleichsam zur eigenen Natur, sodass er gerade nicht mehr selbstgefällig über sie reflektiert. Die Gewöhnung an das Tun des Guten erleichtert ihm zugleich eben dies Tun und stellt eine gewisse Verlässlichkeit her (Trillhaas 145f). Während eine an der Regelung einzelner Handlungen orientierte Ethik leicht in die Gefahr gerät, „beziehungslose Forderungen zu verkünden und dabei den Menschen selbst, der da etwas tun soll, aus den Augen zu verlieren“, spricht die Tugendlehre „von eben diesem Menschen, und zwar von dem schöpfungshafte[n] Sein, das er bereits mitbringt, wie auch dem Sein, zu dessen Realisierung er emporgedeihen soll“ (Pieper 10).

Der die soziale Verantwortung vernachlässigende Individualismus der herkömmlichen Tugendethik stellt zwar tatsächlich ein Problem dar. Aber Schlatter, der trotz seiner grundsätzlichen Kritik an der Tugendethik dann doch in der eigenen Gliederung des ethischen Stoffs nach den grundlegenden inneren Anlagen des Menschen einem ähnlichen Ansatz folgt, bricht dessen Individualismus dadurch auf, dass er unter (1) „Die Gerechtigkeit“ neben (A) die Erörterung des gerechten Willens (B) die des Rechts der natürlichen und der christlichen Gemeinschaft stellt, unter (2) „Die Wahrheit“ neben (A) die Ordnung der Gedanken beim Einzelnen (B) die Gemeinschaft der Erkenntnis, unter (3) „Die Seligkeit“ neben (A) die Ordnung der Gefühle des Einzelnen (B) die Gemeinschaft der Freude, und unter (4) „Die Kraft“ neben (A) die inwendige Kräftigung des Einzelnen

(B) die Herstellung der natürlichen Bedingungen des Lebens wie Ehe und Familie. Dieser empirische Ansatz beim Menschen trägt wesentlich zur Lebensnähe und damit der bleibenden Aktualität der Ethik Schlatters bei. Auch Pieper weist darauf hin, dass Ethik nicht auf Tugendethik zu reduzieren ist (Pieper 221f). Trotzdem stellt für ihn die Tugendlehre in ihrer Konzentration auf das Subjekt der Ethik eine bleibend wichtige Ergänzung zu einer einseitig auf das Objekt des sittlichen Handelns gerichteten ethischen Reflexion dar. Seine Traktatserie zu den einzelnen sog. Kardinaltugenden (außer den Traktaten über das „Viergespann“ der allgemeinen Tugenden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maß auch die bisher nur separat erschienenen Traktate über die christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe) ist ein eindrücklicher Beleg für seine These.

Literatur:

O. Bauernfeind, Art. *arete*, in ThWzNT, I, 457-461; Th. Kreuzer, Kontexte des Selbst, Gütersloh 1999; Philo von Alexandrien, Über die Tugenden, Werke in dt. Übers. Bd. 2, Berlin ²1962; J. Pieper, Das Viergespann, München ⁶1991; Plato, Der Staat, dt. v. A. Horneffer, Stuttgart 1949; A. Schlatter, Die Christliche Ethik, Stuttgart ⁵1986; N.H. Sørensen, Christliche Ethik, München ³1965; O. Höffe/Ch. Rapp., Art. Tugend III, in: HWP 10, 1532-1570; Thomas von Aquin, Summa Theologica, Rom 1923; W.Trillhaas, Ethik, Berlin 1959, 140-152 („Die Tugenden“); A.F.C. Vilmar, Theologische Moral, Gütersloh 1871.

2. Objektiver Ansatz oder Gebote- bzw. Pflichtenethik

Der Ansatz des Aufbaus der Ethik beim Subjekt der Ethik, dem Menschen, hatte uns zunächst zur Tugendethik geführt. Zwar kommen in ihr auch die überindividuellen Zusammenhänge mit in den Blick (z.B. die Bewährung von Gerechtigkeit im sozialen Umfeld), aber sozusagen mehr nebenbei. Im Mittelpunkt des Interesses steht die Individualität des Menschen. Diese ist aber nur ein Element menschlicher Existenz, neben Sozialität und Religiosität. Nur mit ihnen zusammen ist wirklich der ganze Mensch in die ethische Reflexion einbezogen.

2.1 Pflicht- oder Feld-Ethik

Mit den drei Grundstrukturen des Menschlichen, Individualität, Sozialität und Religiosität, steht der Mensch in einer dreifachen überindividuellen Beziehung, in der er seine Menschlichkeit zu bewahren hat: in der Beziehung Mensch-Kreatur, in der Beziehung Mensch-Mitmensch und in der Beziehung Mensch-Gott. In jedem Bereich ergeben sich aus diesem Ge-

genüber ethische Fragestellungen, die ihr eigenes Gewicht und eigenen Wert haben, die nicht aufgehen in ihrer Bedeutung für die Ausbildung der Persönlichkeit des Handelnden, wie z.B. die Bewahrung der Schöpfung, der Schutz menschlichen Lebens und seiner Würde und die Ehre Gottes. Dabei ist jeder dieser drei Bereiche oder Felder wieder weiter zu entfalten: Im Zusammenhang mit der Beziehung Mensch-Kreatur können die Problembereiche der Wirtschafts-, Umwelt- und Kulturethik entfaltet werden, im Zusammenhang mit dem Beziehungsfeld Mensch-Mitmensch die Sozial-, die Lebens- und die Sexualethik, im Zusammenhang mit der Beziehung Mensch-Gott alles, was man als Religionsethik bezeichnen könnte (vgl. Einführung C 4.2). Aus all diesen Zusammenhängen oder Verantwortungsfeldern und den in ihnen auf dem Spiel stehenden Werten ergeben sich für den in diese Zusammenhänge gestellten Menschen bestimmte Aufgaben oder Pflichten. In beiden Begriffen kommt zum Ausdruck, dass der Mensch sich der damit gegebenen Verantwortung nicht einfach entziehen kann: ein bestimmtes (welches?) Tun ist ihm aufgegeben, ob er will oder nicht, ist ihm zur Pflicht gemacht.

2.2 Gebote-Ethik

Der Gedanke der Aufgabe bzw. der Pflicht bleibt aber nicht zu Ende gedacht, wenn man nicht weitergeht zu dem, der die Aufgabe stellt, zu dem, der in Pflicht nimmt. Der Gedanke der Pflicht ist letztlich nur aufrecht zu erhalten, wenn er auf den des Gebotes und damit des Gebietenden, Gott, zurückgeführt wird. Nur eine so begründete Aufgabe ist wirklich verbindlich, eine solche Pflicht wirklich unausweichlich in Pflicht nehmend (vgl. Einführung B, V). Die Logik der Sache kann zwar im Sinne eines schöpfungstheologisch verstandenen Naturrechts ethische Orientierung geben. Solche Orientierung bleibt aber immer unsicher. Was „man“ tut bzw. für gut hält, kann der von Gott geschaffenen Natur des Menschen entsprechen. Es kann u.U. aber auch Ausdruck seines Abfalls von Gott sein (Röm 1; vgl. Einführung C II, 6.1). Moralstatistiken können zwar hilfreich sein für die Analyse der Situation, in der wir leben. Als Grundlage für die Orientierung in der Normfrage sind sie nur bedingt geeignet. Zur Klärung dessen, was wirklich gut ist, bedarf es deshalb der Hinzuziehung der biblischen Offenbarung, grundlegend der mosaischen Gesetzgebung mit ihrem Kernstück, dem Dekalog.

2.3 Am Gebot orientierte Feld-Ethik

Der Ansatz bei den Geboten Gottes hat also grundsätzlich sein gutes Recht und eine lange Tradition in der Geschichte der Ethik. Aber auch eine einseitig am Gebot orientierte Ethik wäre unbefriedigend. Die Fülle der Einzelanweisungen ließe die Frage nach einem inneren, ordnenden Zusammenhang offen und damit auch die Frage nach dem sachlichen Sinn der Anweisung.

Aber beide Ansätze schließen sich keineswegs aus. Beide, der Ansatz bei den vorgegebenen Zusammenhängen und damit gegebenen Aufgaben, in denen der Mensch sich vorfindet, einerseits, und der Ansatz beim offenbarten Gebot andererseits, werden zusammengebunden durch die Tatsache, dass der Gebietende der Schöpfer von allem ist. So ist auch der Dekalog in sich mehr als nur eine zufällige Sammlung wichtiger Gebote. Er hat z.B. in seinen beiden Teilen („Tafeln“) eine deutliche inhaltliche Struktur. Und die einzelnen Gebote ihrerseits stehen offensichtlich nicht nur als irgendwelche Einzelanweisungen für sich, sondern haben über den engeren Wortlaut hinaus jeweils grundlegende Bedeutung für bestimmte Felder des Handelns, das Verbot des Ehebruchs z.B. für den ganzen Bereich des menschlichen Sexuallebens. Eine Ethik, die sich streng auf die Auslegung des Wortlauts des Dekalogs beschränkte, würde damit weite Felder ethischen Handelns ausblenden und ungeklärt lassen.

Der Ansatz beim Gebot gibt der ethischen Erkenntnis die letzte Verbindlichkeit. Der Ansatz bei den Beziehungen und sachlichen Gegebenheiten hilft, in den vereinzelt Geboten einen größeren Zusammenhang zu sehen und der ethischen Reflexion eine diesem Zusammenhang entsprechende verständliche Ordnung zu geben.

Deshalb wird nur in einer Kombination von Dekalog- und Feld-Ethik die der Sache am ehesten entsprechende Ordnung zu finden sein. Auch Bonhoeffer hatte mit seiner Mandate-Ethik eine solche Kombination geplant, wobei er als Beispiele Kirche, Ehe und Familie, Kultur und Obrigkeit nennt (Ethik 303 „Das konkrete Gebot und die göttlichen Mandate“). Der Aufbau der folgenden Ethik versucht in seiner Gliederung des Stoffs also grundsätzlich der Sachlogik zu folgen, entspricht damit faktisch aber weitgehend auch dem Aufbau des Dekalogs.

Literatur:

D. Bonhoeffer, Ethik, München ⁹1981; H. Burkhardt, Art. Pflicht, in: ELThG 1559f; W. Kersting, Art. Pflicht, in: HWP 7, 405-433.

3. Der Dekalog als Grundnorm allgemeiner Ethik

3.1 Die besondere Stellung des Dekalogs in der Bibel und in der jüdisch-christlichen Überlieferung

Nach biblischem Zeugnis ist der Dekalog Kern und Urzelle der gesamten biblischen Gesetzgebung. Das zeigt schon der Aufbau des Berichts über die Gesetzgebung am Sinai.

1. Der Dekalog steht als „Grundsaterklärung“ am Anfang (Ex 20, vgl. Einführung C I,1.3).

2. Der Dekalog wird dem Volk unmittelbar von Gott selbst verkündet, nicht, wie alles andere, durch den Propheten Mose als Vermittler (Ex 20, 1-21; vgl. Dt 5,4.22ff; 18,16-19; nach Ex 24,12 sind die Gebote sogar von Gott selbst auf die beiden Tafeln des Bundes geschrieben; vgl. Ex 31,18; 32,16; Dt 4,13; 5,22; 9,10; ebenso auch die Neuauflage Ex 34,1; Dt 10,2.4; anders Ex 34,27f).

3. Zweimal wird der Dekalog vollständig wiedergegeben (Ex 20,2-17; Dt. 5,6-21), mit nur ganz geringfügigen Unterschieden (je andere Begründung beim Sabbatgebot; Dt 5,21 ist die Frau vorangestellt und so das letzte Gebot in zwei geteilt).

4. „Zehn Gebote“ bzw. genauer „Zehn Worte“ ist ein fester Begriff (Dt 4,13; 10,4; vgl. Ex 34,28, hier allerdings auf den sog. „kultischen“ Dekalog von Ex 34 bezogen); ebenso die „Zwei Tafeln“ des Gesetzes (Ex 24,12; 31,18; 32,15f); sie sind identisch mit dem in der Bundeslade aufbewahrten Gesetz (Ex 25,16; 26,34; Num 17,19; Dt 10,5; vgl. 1Kön 8,9 und Hebr 9,4).

Inhaltlich sind Teile des Dekalogs noch an verschiedenen anderen Stellen überliefert (Lev 19, 2-4.11-16; Hos 4,2; Jer 7,9; Ps 50,18f; Mt 19,18f; Röm 13,9).

Nach Philo von Alexandrien sind „Die von Gott selbst offenbarten Gesetze ... Grundprinzipien der Einzelgesetze und die dem Propheten gegebenen lassen sich sämtlich auf jene zurückführen“ (decal 18).

In der Alten Kirche verloren die Zehn Gebote zunächst an Bedeutung. Erst die mittelalterliche Theologie entdeckte sie wieder neu, und zwar zunächst vor allem als Beichtspiegel. Insbesondere die Reformation machte sie zur Grundlage aller ethischen Unterweisung (Bockmühl, Lebensführung 9-21).

3.2 Die Zählung der Gebote des Dekalogs

Die Bibel selbst spricht von Zehn Geboten (bzw. Worten). Die Zehnzahl ergibt sich, wenn man das doppelte „Du sollst nicht begehren“ am Schluss als ein Gebot zählt. Das legt sich besonders bei Exodus 20,17 nahe, weil „Haus“ alles Folgende in sich fasst. Anders in Deuteronomium 5,21, wo in V. 21a „deines Nächsten Frau“ vorangestellt ist und dann V. 21b „deines Nächsten Haus“ nicht als Erläuterung aufgefasst werden kann.

Das hellenistische Judentum verbindet V. 21 zu einem Gebot. Daran schließt sich dann auch bis heute die reformierte Tradition an. Seit Augustin lässt die katholische Tradition (der bis heute die lutherische folgt) das Gebot „Du sollst dir kein Bildnis machen“ aus (Schmidt 58) und teilt dann das doppelte „Du sollst nicht begehren“ in zwei Gebote, damit die Zehnzahl erhalten bleibt (obgleich der lutherische Katechismus sich hier nicht an den Wortlaut von Dt 5, sondern von Ex 20 anschließt).

Historisch gesehen ist wohl die reformierte Zählung im Recht. Das Bilderverbot kann sachlich zwar als im ersten Gebot enthalten verstanden werden. In Israel war es auf dem Hintergrund des Bilderkults der umliegenden Völker aber so wichtig, dass es vermutlich von Anfang an als eigenes Gebot gezählt wurde.

3.3 Die inhaltliche Gliederung des Dekalogs

Bei der Verteilung des Dekalogs auf zwei Tafeln legt sich zunächst natürlich eine äußerliche Teilung der Zehn Gebote in zwei gleiche Teile (5:5) nahe. Dem steht aber wohl der unterschiedliche Umfang der Gebote im Weg: auf der zweiten Tafel stünde dann nur ganz wenig, da die ersten fünf Gebote wesentlich umfangreicher sind.

Die hebräische Textüberlieferung der Masoreten machte einen Einschnitt vor dem Sabbatgebot. Das ergäbe ein zahlenmäßiges Verhältnis von 3:7.

Eine andere Möglichkeit wäre, nach inhaltlichen Kriterien zu gliedern.

Philo unterscheidet im Dekalog auf der ersten Tafel die Pflichten gegen Gott (*eusebeia*) von den Pflichten gegen die Menschen (*philanthropia*) auf der zweiten Tafel (decal 51.106.121; vgl. spec leg II 63).

Ebenso lehrt auch Jesus das doppelte Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten (Mt 22,36ff). Im Gespräch mit dem Reichen Jüngling zitiert er nur Gebote der zweiten Tafel und fasst sie in dem Gebot der Nächstenliebe

zusammen (Mt 19,18,f), setzt also offenbar die Zweiteilung des Dekalogs im Sinne des Doppelgebots der Gottes- und Menschenliebe voraus. Ebenso Paulus (Röm 13, 9).

Es bleibt die Frage, wo bei dieser sachlichen Unterscheidung die Grenze verläuft? Philo zählt das Gebot der Elternehrung einerseits zur ersten Tafel (decal 121), als Erzeuger sind sie für die Kinder gleichsam „sichtbare Götter“ (decal 120). Andererseits sieht er dies Gebot sozusagen als auf der Grenze zwischen beiden Tafeln stehend an (decal 106), so wie die Eltern „gleichsam auf der Grenze zwischen unsterblichem und sterblichem Wesen“ stehen, „sterblichem wegen der Verwandtschaft in leiblicher Vergänglichkeit mit Menschen und anderen lebenden Geschöpfen, unsterblichem wegen der Ähnlichkeit im Erzeugen mit Gott, dem Erzeuger des Alls“ (decal 107). Paulus lässt (darin Philo ähnlich) in seiner Aufzählung der Gebote der zweiten Tafel das Gebot der Elternehrung aus, während Jesus es nennt.

3.4 Zur Hermeneutik des Dekalogs

3.4.1 Wortsinn und Synekdoche

Selbstverständlich ist der Dekalog wie die Bibel überhaupt zunächst in seinem historischen Wortsinn auszulegen. Die Stellung des Dekalogs innerhalb der Bibel verbietet es aber auch einer historischen Auslegung, bei diesem Wortsinn einfach stehen zu bleiben. Denn die einzelnen Weisungen des Dekalogs sind von vornherein nicht nur kasuistische Einzelanweisungen, sondern Grundentscheidungen in bestimmten Feldern ethischen Handelns. In diesem weiteren Kontext sind sie also auszulegen und mit anderen Weisungen im Bereich des gleichen ethischen Feldes in Zusammenhang zu bringen. Darin besteht das historisch-exegetische Recht der sog. synekdochischen Auslegung der Reformatoren, nach der das Gebot im Wortsinn als „Andeutung“ auszulegen ist (Bockmühl, Lebensführung 22f). Aber schon Philo gliederte in seinem Werk „Über die Spezialgesetze“ (spec leg) seine Darstellung der jüdischen Ethik nach den Geboten des Dekalogs als den Prinzipien der gesamten mosaischen Gesetzgebung.

Tatsächlich ergibt eine nähere Betrachtung der einzelnen Gebote des Dekalogs, dass sie so verstanden eigentlich alle Bereiche des menschlichen Lebens erfassen:

Religionsethik (1.- 4. Gebot)

Sozialethik (5. Gebot),
Lebensethik (6. Gebot),
Sexualethik (7. Gebot),
Wirtschaftsethik (8. Gebot),
Kulturethik (9. Gebot).

3.4.2 Negative und positive Fassung der Gebote

Da die meisten Gebote des Dekalogs negativ formuliert sind, erschließt sich ihr eigentlicher Sinn oft erst, wenn man nach ihrer möglichen positiven Bedeutung fragt. Ein klassisches Beispiel solcher Auslegung bietet Luthers Kleiner Katechismus, der in seinen Erklärungen durchweg nach diesem Schema aufgebaut ist: „Du sollst den Namen des HERRN deines Gottes nicht unnützlich führen. Was ist das? Wir sollen Gott fürchten und lieben, dass wir bei seinem Namen nicht fluchen, schwören, zaubern, lügen oder trügen, sondern denselben in allen Nöten anrufen, beten, loben und danken.“

3.4.3 Die Geltung des Dekalogs

Mit der Frage nach der Geltung des Dekalogs heute ist eine für die ganze Ethik entscheidende Frage angesprochen. Die Achillesferse heutiger Ethik schlechthin ist die weitverbreitete Auflösung des Offenbarungscharakters der Gebote als kurzschlüssige Folge historischer Exegese. Jede sachgemäße Auslegung biblischer Texte muss historische Exegese sein, d.h. sie muss den Text im historischen Kontext der Zeit seiner Entstehung zu verstehen suchen. Die Exegese geht heute aber meist einen Schritt weiter vom historischen Verstehen zum historischen Erklären, das heißt zur restlosen Erklärung des Textes aus dem zeitlichen Zusammenhang heraus (Korrelation, vgl. Troeltsch 733f). Die Offenbarung wird damit ganz in menschliche Traditionsprozesse aufgelöst. Dabei verliert der Text seine Autorität als Offenbarung Gottes. Für die Ethik der Zukunft wird alles davon abhängen, dass sie den Offenbarungscharakter der biblischen Gebote wieder zurückgewinnt. Andernfalls wird sie sich im Nebel des Zeitgeistes auflösen und irrelevant werden.

Teilweise wird auch versucht, die Geltung des Dekalogs innertheologisch zu begründen, speziell von der Heilsgeschichte her. Zwar ist richtig,

dass die Geltung gewisser Teile des alttestamentlichen Gesetzes heilsgeschichtlich überholt ist, soweit sie nämlich in Christus erfüllt sind (vgl. Einführung C I,2 und II 5.2). Davon aber, dass „Die Normen des Paulus ... AT und Tora (insbesondere der Dekalog) ... durch die Verkündigung Jesu erfüllt, d.h. grundsätzlich abgeschafft“ sind (Faßnacht 193), kann keine Rede sein.

Dass in der Geltendmachung der Gebote für die Ethik die veränderte Situation der Gegenwart und mit ihr gegebene neue Fragestellungen bedacht werden müssen, ist selbstverständlich. Die Anwendung der Gebote muss aber grundsätzlich ihrem ursprünglichen Sinn entsprechen.

Literatur:

K. Bockmühl, Christliche Lebensführung, Eine Ethik der Zehn Gebote, Gießen ³1999; ders., Zur Frage nach der Maßgeblichkeit der Bibel für die Ethik, in: glauben und handeln, Gießen 1975, 30-49; ders., Über die Geltung der Zehn Gebote heute, in: glauben und handeln, Gießen 1975, 50-59; D. Faßnacht, Sexuelle Abweichungen, in: Korff u.a. (Hg), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg 1978,177-194; Philo von Alexandrien, Über den Dekalog, Werke in dt. Übersetzung Bd. 1, Berlin ²1962; W. H. Schmidt, Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik, Darmstadt 1993; E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913, 729-753.

4. Allgemeine und spezifisch christliche Ethik

Eine grundlegende Einsicht der vorliegenden Ethik ist die Unterscheidung einer allgemeinen von spezifisch christlicher Ethik (Einführung C III, Vorbemerkung). Damit stellt sich die Frage, wie diese Unterscheidung sich auf den Aufbau der inhaltlichen Ethik auswirkt. Es läge nahe, aus dieser Unterscheidung eine Teilung in zwei aufeinander folgende Teile abzuleiten.

Tatsächlich gibt es ethische Felder, die von vornherein in einer Weise die Wirklichkeit des gegenwärtigen Reiches Gottes voraussetzen, dass eine separate Behandlung sich nahe legt, so etwa beim Thema Mission. Zwar gibt es auch hier einen gewissen Zusammenhang mit Inhalten der allgemeinen Ethik. So kann Mission als Konsequenz des Ersten Gebots verstanden werden (und wird deshalb dort zumindest auch gestreift). Und doch ist es nicht möglich, den Missionsauftrag direkt aus dem Gebot abzuleiten, ohne von der neuen Tatsache des in Christus angebrochenen Reiches Gottes auszugehen. Hier unterscheidet sich also nicht nur die Art und Weise, wie etwas betrieben wird, von der der allgemeinen Ethik, sondern auch die Sache selbst überschreitet den Horizont allgemeiner Ethik. Dem trägt diese