

Die Aufgabe theologischer Ethik

Bemerkungen aus der Sicht Evangelischer Theologie,
verbunden mit einigen Fragen an die Islamische Theologie

Christiane Tietz, Mainz

1. Zum Wesen theologischer Ethik im Unterschied zu einer nicht-theologischen Ethik

Der christliche Glaube ist eine Orientierung nicht nur für das Gottes-, Selbst- und Weltverständnis von Christen, sondern auch für ihr Verhalten und Handeln. Theologische Ethik reflektiert diese Handlungsorientierung, insofern sie Verhalten zu verstehen oder Handeln zu begründen sucht. Liegt ihr Ansatz beim Begründen, dann erarbeitet sie Gründe dafür, warum aus christlicher Sicht ein bestimmtes Handeln für Christen (und eventuell auch andere Menschen) geboten ist. Sie bearbeitet dann – normativ – die Frage: „Was soll der Christ (oder Mensch) warum tun?“ Liegt ihr Ansatz beim Verstehen, dann will sie begreifen, warum Christen sich in einer bestimmten Weise verhalten und ob dieses Verhalten ihrem Christsein entspricht. Sie bearbeitet dann – hermeneutisch – die Frage: „Inwiefern entspricht oder widerspricht ein bestimmtes Verhalten der Grundorientierung christlichen Lebens?“

In beiden Fällen wird eine rationale, kritische Reflexion von menschlichem Handeln und Verhalten vorgenommen. Darin wird – im Anschluss an die Überzeugung der Aufklärung, dass der Mensch als selbstbestimmtes Freiheitswesen gedacht werden muss – die Einsicht zur Geltung gebracht, dass der mündige, moderne Mensch „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen ... bedienen“¹ muss und dass nur ein Tun, dessen Angemessenheit er mit seiner eigenen Vernunft einsieht, ein mündiges, selbstverantwortliches Tun ist. Zwar sind in den letzten Jahrzehnten auch noch andere Motive ethischen Handelns jenseits der Vernünftigkeit in den Blick genommen worden wie Gefühle und Intuitionen. Aber auch diese lassen sich mit der Vernunft verstehen, sind

¹ I. Kant, Was ist Aufklärung?, 53.

also keineswegs dem rationalen Beschreiben und Durchdringen gänzlich unzugänglich. Insofern kann man sagen, dass christliche theologische Ethik ihre Aufgabe darin hat, zur *Selbstverständigung* des christlichen Menschen über sein Tun beizutragen.

Aus philosophischer Sicht wird theologischer Ethik gern vorgeworfen, sie sei keine wissenschaftliche Disziplin, weil sie von partikularen, aus einer bestimmten weltanschaulichen Perspektive heraus gewonnenen Normen und Orientierungen ausgehe. Nur die philosophische Ethik werde den wissenschaftlichen Kriterien, wie z. B. der allgemeinen Nachprüfbarkeit oder der Vorurteilslosigkeit, gerecht.

An dieser These ist richtig, dass jede Ethik, wenn sie Wissenschaft sein will, sich wissenschaftlichen Kriterien stellen muss. Theologische Ethik, will sie einen Ort an der Universität innehaben, muss methodisch nachprüfbar arbeiten, d. h. so, dass jeder die in ihr behaupteten wissenschaftlichen Erkenntnisse prinzipiell eigenständig nachprüfen kann.

An dieser These ist falsch, dass philosophische Ethik solches könne, theologische Ethik aber nicht. Auch philosophische Ethik arbeitet jeweils mit bestimmten Voraussetzungen (insbesondere dem Selbst- und Weltverständnis des jeweiligen philosophischen Denkers oder der jeweiligen philosophischen Schule), die durchaus nicht von jedem geteilt werden. Theologische Ethik unterscheidet sich davon allein darin, dass sie jeweils nur *eine* Voraussetzung, eben ein ganz bestimmtes religiöses Wirklichkeitsverständnis, gelten lässt. Ist sie christliche Theologie, dann ist es das christliche Wirklichkeitsverständnis (vgl. Härle 28).

Nun gilt auch für philosophische Konzepte, dass sie zwischen Axiomen, „für welche das Wahrsein *vorausgesetzt* wird“ (Scholz, 236), und aus ihnen methodisch nachvollziehbar abgeleiteten Theoremen unterscheiden. Wissenschaftliche Überprüfbarkeit wird für die Ableitungen gefordert, während die Axiome den jeweiligen Vertretern dieser Ethik unmittelbar einleuchten. Ähnliches kann für theologische Ethik behauptet werden. Das ihr zugrundeliegende Wirklichkeitsverständnis muss nicht selbst wissenschaftlich überprüfbar sein, sondern es reicht, davon auszugehen, dass es Menschen gibt, die ein solches Wirklichkeitsverständnis haben, das nun als Grundlage theologischer Wissenschaft angesetzt wird. Eine als wissenschaftliche Disziplin auftretende

Ethik, sei sie nun philosophischer oder theologischer Natur, hat allerdings die Pflicht, „die jeweiligen ... Voraussetzungen so genau und umfassend wie möglich zu erheben, zu benennen“ (Härle, 27) und dadurch transparent zu machen, damit deutlich wird, für was sie Wahrsein voraussetzt und was sie davon, methodisch nachvollziehbar, ableitet.

Auch eine *islamische theologische Ethik* muss die Frage beantworten, in welcher Weise sie es mit der rationalen, kritischen Reflexion menschlichen Handelns und Verhaltens zu tun hat. In welcher Weise macht sie der menschlichen Vernunft die Angemessenheit eines bestimmten Tuns einsichtig? Islamische theologische Ethik, wenn sie Wissenschaft sein will, muss sich wissenschaftlichen Kriterien stellen. Dazu gehört methodische Nachprüfbarkeit, so dass jeder die von ihr behaupteten, aus den Axiomen abgeleiteten Theoreme eigenständig abwägen kann, und das Transparentmachen der unhinterfragten Voraussetzungen.

2. Zum Verhältnis von Religion und Vernunft

In der christlichen Theologie wurde das Verhältnis von Religion und Vernunft verschieden definiert. In den Anfängen christlicher Theologie wurde zunächst die Übereinstimmung von Religion und Vernunft erwiesen. Im Mittelalter vertrat ein Teil der Theologen die Ansicht, die Vernunft sei ein Mittel, um gewisse Wahrheiten der Religion zu erkennen, während gewisse andere Wahrheiten sich nur dem Glauben erschließen. Ein anderer Teil wollte mit der Vernunft das in der Religion Geglaubte nachzeichnend verstehen. Die philosophische Aufklärung ordnete dann die Vernunft der Religion über und ließ von der Religion nur noch das gelten, was der Vernunft einleuchtete. Die auf die Aufklärung reagierende romantische Theologie hat später der Religion eine – von der Vernunft unabhängige – „eigene Provinz im menschlichen Gemüt“ (Friedrich Schleiermacher), d. h. eine eigene Zugangsform zum Göttlichen, zuerkannt, von der eine durch Vernunft bestimmte Ethik abzutrennen sei. Andere Theologen nach der Aufklärung haben geurteilt, das Geglaubte sei derart paradox, dass die Vernunft hier an ihre Grenze komme. In neuester Zeit werden vor allem zwei Sichtweisen in Bezug auf die christliche Ethik und das in ihr zur

Geltung gebrachte Verhältnis von Religion und Vernunft vertreten: Auf der einen Seite wird christliche Ethik als eine autonome Ethik entfaltet, die ihre Inhalte nur aus der Vernunft gewinnt; Christen seien in ihrem Tun nur anders motiviert als Nichtchristen. Auf der anderen Seite zieht christliche Ethik vernünftige Folgerungen aus dem Geglauten, sie denkt dem Geglauten nach.

In beiden Fällen ist impliziert, dass eine theologische Ethik, wenn sie als Wissenschaft auftreten will, nicht schlicht mit Kategorien wie „Gebot Gottes“, „Wille Gottes“ hantieren darf, weil damit eine Autorität suggeriert wird, die jede eigenständige menschliche Reflexion überflüssig macht. Theologische Ethik muss eine „Übersetzungsleistung“ vollziehen.² Sie muss für jedermann einsehbar aufzeigen, wieso für jemanden, der dieser Religionsgemeinschaft angehört, ein bestimmtes „Gebot“ sinnvoll ist. Das „Dass“ seines „Gebotenseins“ muss dadurch mit prinzipiell für jeden nachvollziehbaren Argumenten auf sein „Warum“ für Menschen, die dieser Religion angehören, transparent gemacht werden. Aus einer Aussage der Form: „Das ist ein Gebot Gottes“ wird dann ein: „Der Sinn dieses Gebotes Gottes besteht darin, dass ...“

Dieser Aufweis innerreligiöser Rationalitäten und d. h. das Herausarbeiten ihrer Begründungsstruktur ist notwendig für wissenschaftlich arbeitende Ethik, insofern er für jeden denkenden Menschen die Möglichkeit eröffnet, ethische Überzeugungen von ihren internen Voraussetzungen her zu hinterfragen und also zu klären, ob sie wirklich konsequente Weiterführungen des jeweiligen religiösen Wirklichkeitsverständnisses sind – oder verkrustete Traditionen, deren Plausibilität auch von innen her eigentlich nicht mehr einsichtig zu machen ist. Der Aufweis innerreligiöser Rationalität ist die Bedingung der Möglichkeit von Kritik, die für den wissenschaftlichen Diskurs unerlässlich ist.

Vor diesem Hintergrund könnte man einige *Fragen an die islamische Ethik* formulieren. Sie gehen aus von der von Shabestari vertretenen These, der Qurʾān sei ein Buch, in dem „Gott der Sprecher und der Mensch sein Zuhörer“ ist, womit ein Verhältnis von „Ansprache und Verständnis dieser Ansprache“ (Shabestari 1994, 193f.) beschrieben werde. Für dieses Verhältnis sei das Personsein beider Beteiligten wichtig, also Handlungsfreiheit, Autonomie und

² Vgl. dazu meinen Beitrag, 86–100.

Macht im Sinne von Selbstbestimmung. Nur wenn Gott den Menschen „als eine Person akzeptiert“, sei ein Dialog wirklich möglich (ebd., 194). Damit ist der kritischen Vernunftreflexion des Menschen ein zentraler Ort im Islam eingeräumt.

Zunächst wäre zu fragen, wie das Verhältnis von philosophischer Vernunft und Glaubenserfahrung in der islamischen Ethik bestimmt wird. Shabestari vertritt in seinem Beitrag zu diesem Band die These, es gebe zwei Quellen islamischer Ethik: die „autonome ... philosophische ... Vernunft und [die] ... mystische ... Erfahrung von Gottes Nähe und Rechtleitung“³. Wie ist das präzise Verhältnis dieser beiden Größen gedacht? Eine solche Verhältnisbestimmung ist notwendig, denn andernfalls wird im wissenschaftlichen Diskurs nur die philosophische Reflexion ihren Platz finden können, damit aber islamische Religiosität sich selbst überlassen werden und nicht von der wissenschaftlichen Verortung Islamischer Theologie an der Universität profitieren können.

Weiter wäre zu fragen, in welcher Weise mystische Erfahrungen als Quellen einer Ethik dienen können, die sich – als Wissenschaft – dem rationalen Nachvollzug verpflichtet hat? Und gibt es wirklich keinen Widerspruch oder doch zumindest Spannungen zwischen einer philosophischen und einer mystischen Ethik, wie Shabestari ausführt?⁴ Wenn dem so ist, wie ist dies erkenntnistheoretisch zu denken, wenn dem nicht so ist, wie sind Widerspruch oder Spannungen wissenschaftlich zu bearbeiten?

Weiter wäre zu fragen, was es bedeutet, wenn im Islam von „Verboten und Geboten Gottes“ (Shabestari 2000, 227) die Rede ist. Woher weiß man um sie? Wem leuchten sie ein? Sind sie nur durch Offenbarungsquellen zugänglich? Wie genau ist das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft zu denken? M. E. kann eine wissenschaftliche Theologie nur so von „Geboten resp. Verboten Gottes“ sprechen, dass sie ihre – zumindest religionsimmanente – Einsehbarkeit transparent macht. Dabei kann sie sich an Immanuel Kants Ansicht orientieren, dass nur die Einsehbarkeit von Geboten ihre Autorität verbürgt: „Wir werden, so weit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als gött-

³ Vgl. den Beitrag Shabestaris in diesem Band, S. 197.

⁴ Vgl. ebd.

liche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind“⁵, d. h. ihren sinnvollerweise verpflichtenden Charakter eingesehen haben.

3. Die Verbindlichkeit heiliger Texte für theologische Ethik

Lange Zeit hat man in der evangelischen Ethik die Auffassung vertreten, das gute Tun ließe sich einfach aus den Texten der Bibel ableiten. In diesen Texten sei der Wille Gottes direkt niedergeschrieben. Und die Aufgabe evangelischer Ethik sei nur, diesen herauszuarbeiten.

Durch die moderne historisch-kritische Exegese wurde der Charakter dieser Texte als Wort Gottes im unmittelbaren Sinne problematisiert. Aus Texten, bei denen verschiedene historische Schichten zu entdecken sind, die sich inhaltlich nicht selten korrigieren, kann nicht ein vermeintlich direkt gegebener Wille Gottes abgeleitet werden. Stattdessen sind in den biblischen Texten Menschen zu finden, die von ihrem jüdischen oder christlichen Wirklichkeitsverständnis ihr Handeln und Verhalten haben bestimmen lassen. Theologische Ethik fragt nach dem Wie, Inwiefern und Warum dieses Bestimmtheits, um so den Geist des in den biblischen Texten begegnenden Handelns zu erfassen. Nicht um eine direkte Übertragung auf heute kann es gehen, sondern um ein Entfalten und Verstehen der darin liegenden ethischen Grundausrichtung. Mit dieser vor Augen kann dann die jeweilige Situation, in der heute gehandelt werden muss, in den Blick genommen werden – mit ihren jeweils anderen Aufgaben, anderen Erfordernissen, anderen Nöten, anderen Menschen.

In der europäischen Moderne setzte sich gleichzeitig die hermeneutische Einsicht durch, dass es keinen voraussetzungslosen Umgang mit den biblischen Texten gibt, sondern jeder, der diese Texte zu verstehen sucht, immer schon ein gewisses Vorverständnis mitbringt. Dieses Vorverständnis gilt es im Rahmen der Interpretation der Texte ins Bewusstsein zu heben, damit es nicht unerkannt die Interpretation beeinflusst. Nur mit einer „Hermeneutik des Verdachts“ (Paul Ricoeur) gegenüber dem eigenen, lesenden Sub-

⁵ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 847.

jekt können dessen Vorurteile abgebaut und kann der Text selbst gehört werden. In Hans-Georg Gadamers Worten: „Es gilt, der eigenen Voreingenommenheit innezu sein, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen.“ (Gadamer, 274) An *die* sachliche Wahrheit kommt man freilich nie heran. Aber genau so in die hermeneutische „Spirale“ (Schüssler Fiorenza, 78) hinein.

Aus dem Skizzierten ergibt sich als erste *Frage für eine islamische theologische Ethik* die nach der normativen Funktion ihrer Quellen. Wenn ich recht sehe, begegnen uns in Bezug auf den Qurʾān, um den es hier allein gehen soll, zwei Grundkonzeptionen. Entweder wird der Qurʾān als direkte Offenbarung Gottes verstanden, so dass die konkreten Wörter und Buchstaben als Wort Gottes angesehen werden. Historisch-kritische Exegese wird dann nicht möglich sein. Dennoch bleibt die hermeneutische Aufgabe, jedes Verstehen des Qurʾān als Akt des Interpretierens wahrzunehmen. Für jedes menschliche Begreifen gilt: „Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur – alles, was erkannt wird, wird nach dem Modus des Erkennenden erkannt.“⁶ Menschliches Verstehen bildet Offenbarung nicht einfach ab, sondern „Verstehen ist immer Auslegung“ (Gadamer, 312), d. h. Interpretation, die vom Interpretierenden abhängig ist und diese Abhängigkeit explizit machen muss. In den Worten von Shabestari: „Es wird ... immer auf irgendeine Weise interpretiert. Die Voraussetzungen für die Interpretation sind von Mensch zu Mensch unterschiedlich.“ (Shabestari 2010, 23) Islamische theologische Ethik müsste in der von ihr behaupteten normativen Qualität ihrer ethischen Aussagen diesen Sachverhalt reflektieren.

Das andere Grundkonzept in Bezug auf den Qurʾān, welches von Shabestari vertreten wird, versteht diesen nicht selbst als Offenbarung, sondern als „Frucht der Offenbarung“ (ebd.). Ähnlich schreibt Shabestari in seinem Beitrag in diesem Band, „die im Qurʾān geschilderten Verhältnisse [seien] bereits Interpretation“⁷. Damit wird die Vorstellung von der Verbalinspiration des Qurʾān abgewiesen, nicht aber dies, „dass dieses Buch verbindlich ist“

⁶ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, quaestio 75 articulus 5 corpus.

⁷ Ebd., in diesem Band, S. 197.

(ebd.). Shabestari ergänzt: Weil „Gott ... durch das Sprechen der Menschen zu uns [spricht]“, ist der Mensch ermächtigt, „den Text in seiner Geschichte [zu] verstehen. Wir dürfen ihn in Verbindung mit seiner Umgebung, in Verbindung mit der Biographie des Propheten, in seinem Kontext verstehen, nicht getrennt von seinem Kontext im Qurʾān und der Geschichte seiner Entstehung“ (ebd.). Damit wird die Historizität und Kontextualität des Qurʾān herausgestellt. Islamische Ethik müsste genau klären, warum und in welcher Weise er dann immer noch verbindlich ist. In der evangelischen Ethik hat sich in einem komplizierten, oben angedeuteten Prozess erst nach und nach eine moderne Schrifthermeneutik entwickelt, die beides zusammenzudenken vermag.

4. Pluralismus und der Streit um die Wahrheit

Eines der auffallendsten Kennzeichen evangelischer Ethik ist die in ihr zu findende Vielfalt von Überzeugungen. Grundlage dessen ist die „Freiheit zum eigenen Standpunkt“⁸. Sie führt dazu, dass im Protestantismus nur „in den Grundfragen des Glaubens, mit denen die Kirche steht oder fällt“, nicht aber in allen theologischen Fragen „Eindeutigkeit oder gar Einstimmigkeit“ verlangt wird.⁹ Zu ethischen Fragen lassen sich deshalb im evangelischen Christentum eine Vielzahl an Positionen finden, die als vom christlichen Glauben aus vertretbar angesehen werden. Nur in der Situation des *status confessionis*, des Bekenntnisstandes,¹⁰ wird geltend gemacht, dass eine abweichende Position mit dem christlichen Glauben nicht mehr vereinbar ist.

Im evangelischen Akzeptieren dieses Pluralismus kommt die Ansicht zum Ausdruck, dass der Mensch ein freies Wesen ist, das

⁸ Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung. In: Reiner Anselm/Ulrich H.J. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, 197–208.

⁹ Ebd.

¹⁰ Der Begriff stammt aus der Reformationszeit. Er gewann in zahlreichen Konflikten des 20. Jahrhunderts angesichts der Kirchen- und Judenpolitik des Dritten Reiches, der Stationierung von Atomwaffen in Deutschland und des südafrikanischen Apartheidregimes profilierte Bedeutung.

nur dem folgen kann, wovon es selbst überzeugt ist; seine freiwillige Selbstbestimmung generiert erst seine Verantwortlichkeit. Nur wenn er sich aus freier Überzeugung selbst zu einem Tun bestimmt, ist es ihm moralisch zuzurechnen. Evangelische Ethik hat diese Freiheit zu ethischem Handeln als durch Gott ermöglicht beschrieben: Weil Gott den Menschen in Christus unabhängig von seinen Werken rechtfertigt, ist der Mensch freigesetzt zu einem am Nächsten und dessen Wohl orientierten Handeln. Deshalb kann er, in sorgfältiger Wahrnehmung der Situation des Anderen, selbst entscheiden, was dem Anderen nützlich ist.

Gleichwohl ist damit nicht gesagt, dass man über die Angemessenheit von ethischen Überzeugungen nicht diskutieren kann. Um die Wahrheit kann und muss auch dann noch gestritten werden. Der evangelische Pluralismus wäre missverstanden, wolle man ihn als Relativismus oder Beliebigkeit interpretieren, die jede ethische Orientierung ganz im Belieben des Einzelnen belässt. Die Gebundenheit an die eigene Überzeugung besagt nicht, dass man diese ihrerseits argumentativ intransparent lässt oder sie vor Einwänden abschottet.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich vielleicht noch folgende *Fragen für eine islamische Ethik*. Auch in der islamischen Ethik gibt es eine Vielzahl an Positionen. Diese Vielfalt muss nicht nur gekannt, sie muss auch hermeneutisch reflektiert werden. Wie ist es erkenntnistheoretisch zu verstehen, dass sich „verschiedene Meinungen und Strömungen“¹¹ entwickelt haben? Wie kann vor diesem pluralen Hintergrund eine bestimmte ethische Position als richtig behauptet werden?

Und wie können die Studierenden der islamischen Ethik angeleitet werden, sich mit Gründen für eine Position zu entscheiden? Eine solche Entscheidung darf ja nicht nur vom akademischen Lehrer getroffen und an die Schüler weitergegeben werden, sondern alle Studierenden islamischer Ethik müssen zu ihr in die Lage versetzt werden. Diese Entscheidung wird sicherlich immer von der individuellen, existentiellen Überzeugung geprägt sein. Aber auch diese kann und muss während des Studiums vernünftig reflektiert und kritisch überprüft werden. Wer Theologie studiert, muss argumentativ begründen können, warum er diese ethische Position für richtiger hält als jene.

¹¹ Vgl. Shabestaris Beitrag in diesem Band, S. 198.

5. Theologische Ethik als ein Beitrag zum gesellschaftlichen Ethikdiskurs

Evangelische Ethik versteht sich meistens nicht als eine Binnenethik, die nur danach fragt, wie Christen gut zu handeln haben. Vielmehr geht sie für gewöhnlich davon aus, dass sie sich auch allgemein zum guten Tun des Menschen äußern kann. In dieser Hinsicht versteht sie sich als ein Akteur in der Zivilgesellschaft, der sich am gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozess zu ethischen Fragen beteiligt – nicht um anderen eine Überzeugung aufzuzwingen, sondern um ihnen für ihre eigenen ethischen Urteile vielleicht hilfreiche Anregungen zu geben.

Dazu muss sie aber eine weitere Übersetzungsleistung¹² vollziehen, indem sie ihre Positionen so formuliert, dass sie auch jemanden überzeugen könnte, der diesen Glauben nicht teilt. Das geschieht insbesondere durch allgemein einsichtige Argumente. Das bedeutet: Eventuell vorkommende Formeln der Gestalt „Der Sinn dieses Gebotes Gottes liegt darin, dass ...“ müssen nun transformiert werden in Aussagen „Der Sinn dieser ethischen Forderung liegt darin, dass ...“, wobei daran nicht religionsimmanente Begründungen anzuschließen sind, sondern Begründungen, die eine gewisse allgemeine Einsehbarkeit haben. Mit dieser erneuten argumentativen Transformation wird eine religiöse ethische Überzeugung in eine Gestalt gebracht, bei der jeder aus seiner eigenen Perspektive heraus prinzipiell die Angemessenheit dieser Auffassungen überprüfen kann und ihnen zustimmen oder widersprechen kann. Damit wird dem anderen die Freiheit eingeräumt, sich selbst ein Urteil über die Angemessenheit der jeweiligen ethischen Position auch für ihn selbst (und nicht nur für Angehörige einer bestimmten Religion) zu bilden. Erst so verwandeln sich religiöse Überzeugungen in *einen* Beitrag zum gesellschaftlichen Diskurs.

In einem weltanschaulich neutralen Staat sollte die Beteiligung religiöser Ethik am gesellschaftlichen Diskurs erwünscht sein, weil die in der Demokratie vertretenen Werte „begründungsoffen“ (vgl. dazu Huber, 311; Vögele, 271f.) sind. Der moderne Staat ist ja nicht darin neutral, dass er keine Werte kennen würde. Vielmehr lässt er für die von ihm vertretenen Werte unterschiedliche Begründungen

¹² Vgl. dazu erneut meinen Beitrag.

aus unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Perspektiven zu, z. B. in der Frage der Menschenwürde die säkulare Begründung Immanuel Kants über die Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen, die im Umgang mit ihm respektiert werden muss, und die christliche Begründung aus der Gottebenbildlichkeit aller Menschen. Er ist also gerade nicht mit der christlichen Tradition identisch. Etliche demokratische Werte sind erst in einem harten Kampf gegen das Christentum entwickelt worden. Es hat gedauert, bis christliche Ethik auch in der eigenen Tradition Elemente entdeckt hat, die demokratieaffin sind. Heute werden die demokratischen Werte durch den Diskurs zwischen den unterschiedlichen Begründungen konturiert und pointiert.

Aus dem Dargestellten ergeben sich einige *Anregungen für islamische Ethik*. Will sich islamische Ethik am gesellschaftlichen Diskurs darüber, wie in dieser Gesellschaft gelebt werden soll, beteiligen – und das kann man sich für eine universitäre Ethik nur wünschen –, dann wird sie versuchen müssen, nicht nur religionsimmanente Rationalitäten ihrer ethischen Positionen aufzuweisen, sondern diese auch allgemein einsichtig zu machen. Nur so ermöglicht sie den anderen Gliedern dieser Gesellschaft prinzipiellen Widerspruch oder Kritik. Partikular gewonnene Überzeugungen müssten also durch allgemeine Argumentation in eine „öffentliche“ Form“ gebracht werden, d. h. eine Form, die durch die oben beschriebenen argumentative Transformation „Argumentation, Zurückweisung oder Akzeptanz ermöglicht“ (Forst, 180). Religiöse Überzeugungen, die sich nicht in eine derartige Gestalt bringen lassen, können in einer demokratischen Gesellschaft, deren politische Ordnung nur dann legitim ist, wenn prinzipiell denkbar ist, dass sie „die Zustimmung aller erhalten“ (Grotefeld, 16) kann, keine Geltung für andere beanspruchen. Umgekehrt kann es die Gesellschaft nur bereichern, wenn auch der Islam sich in der beschriebenen Weise in den Diskurs über die Begründung der in der Demokratie geltenden Werte einmischt.

Aus der Sicht christlicher Ethik ist es außerdem wünschenswert, dass ein Dialog zwischen islamischer und christlicher Ethik geführt wird, in dem man sich über die eigenen hermeneutischen Voraussetzungen, die jeweils verwandten wissenschaftlichen Methoden und die jeweiligen Grundorientierungen austauscht. Die von Shabestari genannte Orientierung der Förderung der „Entwicklung und des Lebens

der Menschen, dem Fruchtbarwerden ihrer Potenziale¹³ ist dafür aus christlicher Sicht außerordentlich anschlussfähig.

Literatur

- Forst, Rainer, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁶1990.
- Grotefeld, Stefan, Religiöse Überzeugungen im liberalen Staat. Protestantische Ethik und die Anforderungen öffentlicher Vernunft, Stuttgart 2006.
- Härle, Wilfried, Ethik, Berlin/New York 2011.
- Huber, Wolfgang, Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh ³2006.
- Kant, Immanuel, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Ders., Werke, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 6, Darmstadt ⁵1983, 53–61.
- Ders., Kritik der reinen Vernunft. In: Ders., Werke, hg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 2, Darmstadt ⁵1983.
- Shabestari, Mohammad Mojtahed, Die theologischen und rechtlichen Grundlagen der Freiheit, Autonomie und Souveränität des Menschen im Islam als Grundlage des ernsthaft erwünschten Weltfriedens. In: Andreas Bsteh (Hg.), Friede für die Menschheit. Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht, Mödling 1994, 193–199.
- Ders., Hermeneutische Überlegungen zur islamischen Theologie und Rechtswissenschaft. In: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 47 (2000) 227–237.
- Ders., Die prophetische Lesart der Welt. In: Hamideh Mohagheghi/Klaus von Stosch (Hg.), Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie, Paderborn u. a. 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 2), 15–30.
- Scholz, Heinrich, Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich? In: Gerhard Sauter (Hg.), Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen, München 1971, 221–264.
- Schüssel Fiorenza, Elisabeth, Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1988.
- Starre Fronten überwinden. Eine Stellungnahme evangelischer Ethiker zur Debatte um die Embryonenforschung. In: Reiner Anselm/Ulrich H.J. Körtner (Hg.), Streitfall Biomedizin. Urteilsfindung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, 197–208.
- Tietz, Christiane, ... mit anderen Worten ... Zur Übersetzbarkeit religiöser Überzeugungen in politischen Diskursen. In: Evangelische Theologie 72 (2012) 86–100.
- Vögele, Wolfgang, Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit. In: Jörg Dierken/Arnulf von Scheliha (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005 (Religion in Philosophy and Theology; 16), 265–276.

¹³ So in seinem Beitrag in diesem Band, S. 199.