Grundlagen evangelikaler Ethik

Wir fragen nach Grundlagen „evangelikaler“ Ethik. Dabei ist zunächst aber zurückzufragen: Welchen Sinn macht es eigentlich, so speziell nach „evangelikaler“ Ethik zu fragen? So zu fragen ist nicht ganz so selbstverständlich, wie wir zunächst vielleicht meinen.

Was verstehen wir unter „evangelikaler“ Ethik?

Das Problem besteht zunächst darin, dass mit dem Begriff „evangelikale Ethik“ die Geltung solcher Ethik von vornherein beschränkt sein könnte: Sie könnte verstanden sein als Ethik *von* Evangelikalen und *für* Evangelikale – für niemanden anders. Sie wäre damit so etwas wie eine Nische innerhalb des Spektrums von Ethik überhaupt, in die wir uns zurückziehen können, in die uns niemand hineinreden darf, aus der heraus wir aber auch unsererseits niemand anderem etwas zu sagen haben.

Beginnen wir mit dem Verständnis von „evangelikaler Ethik“ im Sinne von Ethik *von* Evangelikalen. Das ist zunächst einmal etwas ganz Unvermeidliches. In diesem Sinne können wir eigentlich gar nichts anderes treiben als „evangelikale“ Ethik – es sei denn, wir verleugneten in unserer ethischen Arbeit uns selbst, d.h. wir verleugneten, dass wir in unserer Arbeit von bestimmten, für Evangelikale charakteristischen geistlichen und damit auch theologischen Voraussetzungen ausgehen, die sich unvermeidlich auch auf unsere Ethik auswirken. Natürlich können wir uns auf die sachliche Berechtigung dieser Voraussetzungen hin kritisch befragen lassen und versuchen, argumentativ Rede und Antwort zu stehen. Aber wenn wir unsere eigenen Voraussetzungen verneinten, hörten wir eben auf Evangelikale zu sein und als solche Ethik zu treiben.

Für evangelikale Theologen typische Voraussetzungen sind zum einen das Wissen um die Nichtselbstverständlichkeit des Christseins oder, positiv gesagt, um Bekehrung und Wiedergeburt, und zum anderen die Gründung aller theologischer Erkenntnis auf die Bibel.

Evangelikal ist, wer eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus als seinem Herrn und Erlöser hat, eine Beziehung, die niemandem von Natur aus eigen ist, sondern die bei jedem einzelnen einmal ihren Anfang in Bekehrung und Wiedergeburt genommen hat. Diese Erfahrung bestimmt grundlegend das Leben und Denken des evangelikalen Christen und damit auch des evangelikalen Theologen. Deshalb hat er auch in besonderer Weise einen Blick für die Bedeutung der Bekehrung für den Unterschied von Christsein und Nichtchristsein und die Konsequenzen dieses Unterschieds für das Verhalten des Menschen und damit die Ethik.

Sofern aber die Wende zum Christsein nicht aus dem Menschen selbst heraus zu Stande kommt, sondern aus dem Wort Gottes, und dieses uns grundlegend in der Bibel gegeben ist, wird „evangelikale“ Ethik immer wieder auf die Bibel als ihre Grundlage zurückgehen, sich von ihr anregen lassen und in ihr Orientierung und letzten Maßstab ihrer Wahrheitserkenntnis suchen und finden. Die Bibel ist für den evangelikalen Theologen auf ihr Verständnis hin zwar befragbar, aber in ihrer Autorität letztlich nicht hinterfragbar.
Von daher wird solche Ethik dann auch inhaltlich eine „evangelikale“ Prägung haben und damit Ethik *für* Evangelikale sein, im Unterschied zu anderen ethischen Entwürfen, denen die Nichtselbstverständlichkeit des Christseins weniger bewusst, und für welche die Bibel – die ganze Bibel - nicht in gleicher Weise maßgebend ist.

„Evangelikale“ Ethik und „christliche“ Ethik

Nur: Dabei sollte das Ziel nicht aus den Augen verloren werden, dass es in evangelikaler Ethik nicht um eine Nischenethik gehen sollte, sondern um *christliche Ethik überhaupt*, also um Ethik auf jeden Fall *von* Christen und zunächst einmal auch *für* Christen ganz allgemein. Damit tritt evangelikale Ethik in den Wettstreit ein mit nichtevangelikalen Ethiken, die ebenfalls den Anspruch erheben, christlich zu sein. Dabei muss ein solcher Wettstreit keineswegs ein bloßer Verdrängungsprozess sein, ein Machtkampf um größeren oder gar alleinigen Einfluss in der Christenheit. Vielmehr kann er durchaus auch ein Prozess der gegenseitigen Befruchtung sein, des Lernens voneinander – immer selbstverständlich unter dem letzten Kriterium der Biblizität.

Allgemeine Ethik als Ethik für jedermann

Allerdings: Auch die Öffnung hin auf eine Ethik von und für Christen ist noch zu eng gefasst. Denn wir Christen leben nun einmal nicht nur in einem – wenn auch in sich pluralen – christlichen Ghetto, sondern, noch weiter gefasst, mitten in einer *pluralistischen Gesellschaft*, also neben Menschen anderer Glaubens- und Weltanschauungsorientierung. So stellt sich unausweichlich die Frage, in welchem Verhältnis die von Christen als für sich verpflichtend erkannten ethischen Normen zu denen der Nichtchristen stehen?
Dabei sollte zunächst auf jeden Fall klar sein, dass wir unsere christlichen Maßstäbe für das Verhalten den Nichtchristen in unserer Gesellschaft nicht einfach überstülpen können. Wir *können* es nicht, weil sie sich das nicht gefallen lassen würden. Wir *dürfen* es auch aber auch nicht wollen. Denn wir können und dürfen nicht zu Glaube, Liebe und Hoffnung per Gesetz nötigen wollen. Das widerspräche dem Wesen von Glaube, Liebe und Hoffnung, die nur aus freier Zustimmung erwachsen und nur in Freiheit gedeihen können, welche Zustimmung wiederum nur in der Annahme des Evangeliums und also vom Christsein her möglich ist. Gott kann zwar auch einmal durch einen Esel zum Propheten reden, warum nicht auch durch einen Nichtchristen? Von ihm aber er zu erwarten oder zu verlangen, dass er christlich lebt und gar missionarisch das Evangelium bezeugt, ist eine Absurdität.

Die Frage, die sich daraus ergibt, ist: Gibt es etwa von christlicher Ethik vertretene Normen, die den Glauben des Adressaten nicht voraussetzen, denen also ein Mensch zustimmen kann, ohne Christ zu sein oder zu werden? Wenn nein – warum eigentlich? Wenn ja – wie ist es möglich?

Nehmen wir einmal das *Nein* an: Das wäre dann gegeben, wenn wir annehmen müssten, das die von der Bibel allerdings bezeugte Sündhaftigkeit des Menschen in der Konsequenz für die Ethik bedeutete, dass der Nichtchrist , also der nicht in Wiedergeburt und Bekehrung erneuerte Mensch, weder erkennen kann, was wirklich, d.h. in Gottes Augen, gut ist, noch auch in der Lage ist, wenn es ihm gesagt würde, danach zu handeln. In den Kategorien theologischer Anthropologie gesprochen würde vorausgesetzt, dass der Mensch im Sündenfall seine Gottebenbildlichkeit verloren hat oder zumindest seine Gottebenbildlichkeit nur noch eine externe Größe wäre, die, mit H. Thielicke zu sprechen, nur noch „im Herzen Gottes existiert“, oder, mit K. Barth, „in der Absicht Gottes“. In sich aber wäre der Mensch nur böse und könnte entsprechend auch nur Böses tun. In gewisser Weise scheint die Bibel das tatsächlich so zu sagen: „Gott sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Denken und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar“ (Gen 6,5; vgl. 8,21). „Denn wir haben bewiesen, dass ... alle unter der Sünde sind, wie geschrieben steht ‚Da ist keiner, der gerecht sei, auch nicht einer .. da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer’“ (Rm 3,9f.12). Daneben allerdings stehen Aussagen wie die, dass Heiden, die vom Gesetz Israels hören, zu

dem bewundernden und also dem Gesetz inhaltlich zustimmenden Ausruf genötigt werden „Wo ist ein so großes Volk, dass so gerechte Ordnungen und Gebote hat wie dies ganze Gesetz?“ (Dt 4,8). Mehr noch: in gewisser Weise können sie sogar selbst auf solche Ordnungen kommen: Paulus spricht von „Heiden, die das Gesetz nicht haben, und doch von Natur tun des Gesetzes Werk“ (Röm 2,14). Und den Juden gesteht der Apostel ausdrücklich zu, dass sie „eifern um Gott“ (Rm 10,2). Von der (heidnischen) Obrigkeit aber erwartet Paulus, dass sie das Tun des Guten „lobt“ und darin fördert, das Tun des Bösen aber hindert und also „Gottes Diener“ ist (Rm13,3f). D. h. es ist zu fragen, in welchem Sinn der Mensch böse ist und trotzdem Gutes tut? Die Antwort der Bibel und entsprechend auch der Reformation ist: Vor Gott (*coram deo*) ist der Mensch von Natur nur und ganz Sünder (*totus homo peccator*). Andererseits kann der Mensch durchaus, relativ zu anderen Menschen gesehen (*coram hominibus*), mehr oder weniger Gutes tun. „Es ist doch unser Tun umsonst, auch in dem besten Leben“ singt Martin Luther in dem Lied „Aus tiefer Not schrei ich zu Dir“. „Umsonst“ - nämlich im Blick auf das strenge Gericht Gottes. Und zwar „auch in dem besten Leben“ – das eben aber scheint es doch zu geben, trotz der Sünde! Und so sagt Paulus ja auch „Sie eifern um Gott – aber mit Unverstand. Denn sie erkennen die Gerechtigkeit Gottes nicht, und trachten, ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten und sind so der Gerechtigkeit Gottes nicht untertan.“ (Rm 10,2f).

Allgemeine Ethik als Schöpfungsethik

Dieser Erkenntnis entspricht auch die biblische Anthropologie. Nach ihr hat der Mensch seine Gottebenbildlichkeit im Sündenfall keineswegs verloren, sondern er ist nach wie vor Gottes Ebenbild (Gen 9,6; 1Kor 11.7; Jak 3,8). Er spiegelt in seiner Personalität immer noch die Personalität Gottes: in seiner relativen Freiheit die unbedingte Freiheit Gottes und in seiner natürlichen Liebesfähigkeit – und mag sie noch so schwach und wankelmütig sein - die absolute Liebe Gottes. Er ist deshalb in der Struktur seiner Existenz grundsätzlich auf Gott hin offen (d.h. religiös). Was er damit macht, ist, wie gesagt, eine ganz andere Frage.

Damit ist unsere Frage, ob es denn möglich sei, dass Nichtchristen von Christen vertretenen ethischen Normen zustimmen, doch auch mit *ja* zu beantworten. Erkenntnis und Tun des Guten ist in gewisser Weise durchaus auch dem Nichtchristen möglich. Eben das bestätigt auch vielfältig unsere Erfahrung, bis dahin, dass nicht selten Atheisten sich als manchem Christen moralisch überlegen erweisen. Warum ist das so? Es ist eben deshalb so, weil der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen ist und dies auch nach dem Sündenfall so geblieben ist. Er ist nicht nur dazu bestimmt oder berufen, Gottes Ebenbild zu werden (forensisch, *extra nos*), sondern er ist es in sich (ontisch). „The fact that all humans are created in the image of God ist a key foundation of ethics“.[1]
So hat der Mensch nach dem Sündenfall zwar nicht mehr die Freiheit, von sich aus sich für Gott zu entscheiden und ihn zu lieben (vgl. Luthers Schrift De servo arbitrio), wohl aber die psychologische Freiheit, dieses oder jenes zu tun oder zu lassen. Auf Grund dieser Freiheit ist er verantwortlich für sein Tun und Subjekt ethischen Handelns.[2]
Heute wird selbst diese Freiheit bestritten, und zwar von Erkenntnissen der Neurobiologie aus. Hier wird behauptet: die Handlungsfreiheit des Menschen sei eine Illusion, der biologisch keine Wirklichkeit entspreche. M. Schmidt-Salomon spricht von der „neurobiologischen Kränkung“ des menschlichen Selbstbewusstseins[3]: Das frei handelnde „Ich“ sei nichts als „ein Artefakt des körperbewussten Gehirns“. Das „Gefühl“ autonom zu handeln sei „das Resultat

[1] H.Lalleman, Celebrating the Law? Rethinking Old Testament Ethics, 2004,19.
[2] Dazu H. Burkhardt, Einführung in die Ethik, Gießen [2]2005, 86-89; vgl. F. Furger, Einführung in die Moraltheologie, Darmstadt 1988, 14.
[3] M Schmidt-Salomon, Manifest des evolutionären Humanismus, Aschaffenburg [2]2006, 12.

einer geschickten Selbsttäuschung unseres Organismus“[4]. Willensfreiheit sei aber als Voraussetzung von Ethik auch gar nicht nötig. Denn – anders als in der Moral – gehe es in ihr nicht um subjektive Verantwortung, sondern objektive Verantwortbarkeit des Handelns.[5] Aber abgesehen von der Frage, warum denn überhaupt noch von Verantwortbarkeit des Handelns die Rede ist, wenn es keine Wahlfreiheit gibt, so spricht vor allem die doch wohl nicht bestreitbare universale Erfahrung des Gewissens gegen diese angeblich wissenschaftliche Infragestellung der menschlichen Freiheit. Wie beeinflussbar oder gar manipulierbar auch immer das Gewissen sein mag: die schlichte Tatsache der Gewissenserfahrung selbst erweist die Realität der Freiheit des Handelns und damit der Verantwortlichkeit.

Dass also auch der Nichtchrist bestimmten von biblischer Ethik vertretenen Normen zustimmen kann, hat seinen Grund darin, dass er, als Gottes Ebenbild, geradezu auf sie hin geschaffen ist. Das aber wiederum bedeutet, dass er, weil er auf ein Leben nach diesen Normen hin geschaffen ist, grundsätzlich auch selbst diese Normen finden kann. Eben davon spricht nun tatsächlich auch die Bibel. Paulus sagt: Heiden, die das geoffenbarte Gesetz nicht kennen, sind „sich selbst Gesetz“ (*heautois nomos eisin*, Rm 2,14). Das bedeutet nicht etwa, dass sie „autonom“ im strengen Sinn wären, als wären sie frei, sich gleichsam selbst zu erschaffen. Der Mensch findet sich vielmehr immer schon als auf eine bestimmte, ihm entsprechende Lebensweise hin geschaffen vor.[6] Das ist besonders offensichtlich in der Gestaltung seiner Geschlechtlichkeit: Er ist nun einmal im Normalfall entweder Mann oder Frau, mit Geschlechtsorganen versehen, die nicht zum homosexuellen sondern nur zum heterosexuellen Geschlechtsverkehr geeignet und offensichtlich nur dazu bestimmt sind. Wer anderes behauptet, ist nicht nur geistlich blind, sondern verschließt – zugunsten einer blindlings durchgehaltenen Ideologie – seine Augen vor der jedermann zugänglichen Wirklichkeit.[7]
Aber auch sonst führt die Selbstbesinnung den Menschen zu ethischer Erkenntnis:
Mein eigener Lebenswille macht es, mit Hilfe der Empathie, also des natürlichen Einfühlungsvermögens in andere, mir möglich, den Lebenswillen des anderen anzuerkennen und zu respektieren. „Die Würde des Menschen ist unantastbar ... Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (GG Art.1,1 und 2,2). Dem entsprechen speziell das Verbot des Tötens (Ex 20,13) wie, noch weiter gefasst, das biblische Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18; vgl. auch Mt 7,12).
Die Erfahrung der eigenen Geschlechtlichkeit und ihrer Verletzlichkeit im Gefühl der Scham ermöglicht mir die Erkenntnis, dass die Öffnung der geschlechtlichen Intimsphäre zum einem anderen hin nur in auf Verlässlichkeit aufbauender Hingabe möglich ist, also in der Ehe. „Ehe

---

[4] Ebda 16.
[5] Ebda 102.
[6] Moderne katholische Ethik spricht deshalb von „theonomer Autonomie“, vgl. F. Furger, Einführung 17 – wobei zu fragen ist, ob diese paradoxe Formulierung wirklich glücklich ist, zumal, rein sprachlich gesehen, der Autonomiegedanke in problematischer Weise dominiert.
[7] Gegen solche sog. naturrechtliche Argumentation wird immer wieder (so auch von Schmidt-Salomon 93f) eingewandt, es handele sich hier um einen „naturalistischen Fehlschluss“: denn es sei grundsätzlich nicht möglich, aus Seiendem ein Sollen abzuleiten (D. Hume). Das setzt aber voraus, dass das Seiende in sich völlig diffus und ungeordnet ist. Das ist aber nicht der Fall. Nicht einmal der Evolutionist, der den Schöpfer verneint, leugnet, wenn er neben dem Zufall auch ein Gesetz des Stärkeren als Faktor der Evolution annimmt, eine gewisse Vernünftigkeit des Seienden. Vgl. dazu auch H. Burkhardt, Einführung 64f und W. Neuer, Die ethische Verantwortung des Glaubens gegenüber Gottes Schöpfung, in: Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie Bd.2, Wuppertal 2005,292-333, hier 298. Empirische Naturerkennnis ist dabei nicht nur im Blick auf die Normenfrage von Bedeutung, sondern auch in der Anwendung der Normen, vgl. die Diskussion um den Beginn menschlichen Lebens: die Frage, welches Leben schützenswert ist, ist eine Frage der ethischen Entscheidung bzw. der Norm, die Frage, wann menschliches Leben beginnt, ist eine rein biologische Frage, die dann aber ethisch relevant wird, wenn generell menschliches Leben als schützenswert angesehen wird.

und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung“ (GG Art.6,1). Dem entspricht das die Ehe schützende Verbot des Ehebruchs (Ex 20,14).
Die Erfahrung, dass die Entfaltung meiner individuellen Persönlichkeit einen gewissen eigenen Raum braucht, der mir gehört, führt mich zur Erkenntnis, dass Eigentum etwas für den Menschen Gutes und entsprechend auch generell schützenswert ist. „Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet“ (GG Art. 14,1). Dem entspricht das dem Eigentum Schutz gewährende biblische Verbot des Diebstahls (Ex 20,15).

Die Bedeutung der biblischen Gebote für die Ethik

Solche Normen sind, unabhängig von differenzierenden kulturellen Einflüssen, allgemeinmenschlich und entsprechend universal anerkannt. Andererseits werden sie immer wieder nicht nur nicht befolgt, sondern auch in der Sache problematisiert und infrage gestellt. Der Grund für diese ethische Verunsicherung ist aber nicht bei den Normen zu suchen, sondern im Menschen, und zwar darin, dass sein berechtigtes Eigeninteresse offensichtlich stets die Neigung hat, sich absolut zu setzen und zum Egoismus zu entarten. Die Bibel erklärt diese sonst unerklärliche Tatsache mit der Sündhaftigkeit des Menschen. „Sie wussten, dass ein Gott ist, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott noch ihm gedankt, sondern haben ihre Gedanken dem Nichtigen zugewandt und ihr unverständiges Herz ist verfinstert“ (Rm 1,21). Dies ist sozusagen die paulinische Version der Geschichte vom Sündenfall. Danach ist nicht nur die Handlungs- , sondern auch schon die sittliche Urteilsfähigkeit des Menschen durch die Sünde beeinträchtigt.
In dieser Situation nun kommt dem Menschen, zunächst innerhalb Israels, dann in der universalen Ausweitung durch den Neuen Bund, das offenbarte Gesetz zu Hilfe. Es dient nicht nur dem Aufweis der Schuld des Menschen (Rm 3,20b) und damit der Verkündigung des Evangeliums (*usus elechticus*), sondern durchaus auch der ethischen Orientierung, und zwar in der Christenheit (Mt 19,18f; Rm 13,8-10) wie darüber hinaus in der Gesellschaft (Rm 13,1 „jedermann“). Allerdings gilt dies nicht pauschal vom ganzen alttestamentlichen Gesetz, sondern nur insofern, als es, neben den speziell an die historische Situation Israels als Gottesvolk gebundenen Ordnungen (wie vor allem Opfer- und Reinheitsgesetze), auch allgemeinmenschliche Weisungen enthält, die entsprechend auch grundsätzlich jedermann einsichtig zu machen sind. Dies gilt insbesondere vom Dekalog, dem Kern des Gesetzes, und hier wieder besonders von den die zwischenmenschlichen Verhältnisse betreffenden Gebote der sog. 2. Tafel, die wiederum in dem Gebot der Nächstenliebe zusammengefasst sind (Rm 13,9). In diesem Sinn gehören die Gebote, wie Luther sagte, „auf das Rathaus“, d.h. sie können in der Gesellschaft im Streit um die Werte argumentativ eingebracht werden (*usus politicus*). Dies aber geschieht, wohl gemerkt, nicht unter dem Vorzeichen ihrer Christlichkeit, sondern ihrer Universalität. Der Blick des Christen ist zwar vom Glauben her in besonderer Weise geschärft für den Sinn und die Gültigkeit der Gebote, und er ist in besonderer Weise dazu motiviert, nach ihnen zu leben (*usus in renatis*). Grundsätzlich aber ist die Anerkennung der in ihnen angesprochenen Werte möglich auch unabhängig vom Glauben.

Spezifisch christliche oder Reichs-Gottes-Ethik

Damit aber ist - und das zu erkennen und geltend zu machen ist ganz wichtig, zumal es weithin in protestantischer Ethik nicht so gesehen wird - das ganze Feld der Ethik noch längst nicht abgeschritten. Denn neben den prinzipiell universalisierbaren biblischen Normen gibt es nun doch auch solche Normen der Ethik, die nur für den Christen gelten, und Felder des Handelns, die sich so nur ihm eröffnen.

Der Grund dafür liegt darin, dass mit Christus neue, über die natürlichen Gegebenheiten und die durch die Sünde gesetzten Grenzen hinausführende Möglichkeiten des Handelns eröffnet wurden: Mit Christus hat das Reich Gottes seinen Anfang genommen. Im Glauben an den für die sündige Menschheit gestorbenen und auferstandenen Christus vollzieht sich Umkehr und Neuschöpfung des Menschen.[8] Von daher wird es möglich, wie die Bibel sagt, „in einem neuen Leben zu wandeln"(Rm 6,4) oder, sofern der Geist Gottes Vermittler dieses neuen Lebens ist, „im Geist (zu) wandeln" (Gal 5,16.25).
Grundlage solcher spezifisch christlicher oder auch Reichs-Gottes-Ethik[9] ist das Neue Testament, also die ethische Unterweisung Jesu und der Apostel. Zwar weiß das Neue Testament auch von unmittelbaren Weisungen des Geistes an einzelne.[10] Dabei ist der Geist Gottes aber nicht sozusagen eine weitere Grundlage neuer Normen neben Gesetz und apostolischer Unterweisung, sondern nur Vermittler persönlicher Führung innerhalb vorgegebener Normen.
Als Norm dieses neuen Lebens ist zunächst, neben Glaube und Hoffnung, vor allem die *Liebe* zu nennen, und zwar in Gestalt der vorbehaltlosen Liebe zu Gott und der die Nächstenliebe überbietenden Feindesliebe. Solche Liebe ist in ihrer letzten Konsequenz, nämlich in der Bereitschaft, um des Zeugnisses für das Evangelium und um der Liebe zu dem mir feindlich begegnenden Mitmenschen willen sogar mein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen, von den natürlichen Gegebenheiten her schlechthin nicht begründbar. Die christliche Liebe überschreitet die im Nachsatz des Gebots der Nächstenliebe „wie dich selbst" gegebene Schranke der natürlichen Selbstliebe. Sie ist auch nicht zu verwechseln mit Phänomenen wie dem natürlichen Altruismus der Mutterliebe oder einer in mangelndem Selbstbewusstsein gründenden unnatürlichen Selbstlosigkeit. Sie ist vielmehr eine freie Entscheidung, die letztlich nur spezifisch christlich begründbar ist: im Glauben an die im Kreuz Christi offenbare Feindesliebe Gottes und in der in der Auferstehung Jesu gegründeten Hoffnung ewigen Lebens.
Unter den spezifisch christlichen Feldern des Handelns ist zunächst, als spezifisch christlich am unmittelbarsten einleuchtend, die *Mission* zu nennen. Für den Christen ist sie gleichsam ein Existential: Christsein ist in sich ein Hinweis auf den in Christus gegenwärtig wirkenden Gott, und christliches Leben ist, in Wort und Tat, Einladung an andere, auch Christen zu werden. Dem Nichtchristen dagegen ist dies Feld des Handelns prinzipiell nicht zugänglich. Er kann nie Subjekt, sondern immer nur „Objekt" oder Adressat von Mission sein.
Ähnliches gilt auch von der *Diakonie*: Die dem Christen mit dem Christwerden eingepflanzte Liebe drängt über das Tun der ausgleichenden Gerechtigkeit hinaus zum Dienst an vor allem Schwachen, an solchen also, die sich selbst nicht helfen und fremde Hilfe letztlich auch nicht entgelten könnten. Von daher ist es kein Zufall, dass nicht vor- oder nachchristlicher Humanismus, sondern erst das Christentum eine heute allzu selbstverständlich gewordene (und bald vielleicht gar nicht mehr selbstverständliche) weitgespannte Liebestätigkeit entwickelte.
Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang aber auch an im gemeinsamen Glauben gegründete christliche *Gemeinschaft* zu erinnern, und an christliche *Spiritualität*, wie es sich vor allem im persönlichen und gemeinsamen Gebet zu Gott Ausdruck gibt.
Für alle diese Erscheinungen christlichen Lebens gibt es zwar formal gewisse nichtchristliche Analogien (Propaganda, Sozialfürsorge, Vereinswesen und religiöse oder nichtreligiöse Meditation). Aber christliche Mission, Diakonie, Gemeinschaft und Spiritualität sind nun einmal nur Christen zugänglich und von niemand anderem zu erwarten.

---

[8] Vgl. H. Burkhardt, Christwerden. Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang christlichen Lebens, Gießen 1999.
[9] Zur Begründung der Reichs-Gottesethik ausführlicher: H. Burkhardt, Einführung 108-168
[10] Vgl. K. Bockmühl, Leben mit dem Gott der Redet, BWA I/6, Gießen 1998, 107ff; H. Burkhardt, Einführung 158f.

In evangelikalen Ethiken werden diese Elemente spezifisch christlicher Ethik zwar auch berücksichtigt, mehr jedenfalls als in nichtevangelikalen Ethiken. In der Regel aber wird dabei zu wenig der prinzipielle Unterschied zwischen universalisierbarer allgemeiner Ethik und spezifisch christlicher Ethik beachtet. So spricht man oft allzu pauschal nur einheitlich von „christlicher“ Ethik und denkt als Adressaten dabei entweder nur an Christen, oder man meint, im eigentlichen Sinn christliche Ethik für jedermann verpflichtend machen zu können. Das für Christen grundlegende Wissen um die Nichtselbstverständlichkeit des Christseins und die Bindung an die ganze Heilige Schrift in ihrer heilgeschichtlichen Struktur von Schöpfung und Erlösung sollte uns hier zu einer nötigen Differenzierung anleiten. Die Wahrheit ist nun einmal komplizierter als wir es uns manchmal wünschen mögen.[11]

Zusammenfassend ist festzuhalten:
Grundlage evangelikaler Ethik ist die in der heilsgeschichtlicher Differenzierung von Schöpfung und Erlösung verstandene Bibel. Dabei berührt die von der Schöpfung her begründete Ethik sowohl in der Frage der Norm wie ihrer Anwendung sich inhaltlich mit in Selbst- und Welterfahrung gegründeter allgemeiner Ethik, während die von der Erlösung her begründete Ethik spezifisch christlich und als solche nicht jedermann vermittelbar ist.

[11] Der hermeneutische Sachverhalt ist sogar noch komplizierter: Auch über die von der Bibel ausdrücklich thematisierte Differenzierung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung hinaus (der Hebräerbrief spricht im Blick auf die Ersetzung der alttestamentlichen Opfer durch das einmalige Opfer Jesu von einer *nomou metathesis*, Hebr 7,12) ist weitere geschichtliche Differenzierung zu beobachten: So sehr z.B. bereits das alttestamentliche Eheverständnis zur Monogamie tendiert, so ist die Polygamie im mosaischen Gesetz doch grundsätzlich noch geduldet und erst im Neuen Testament ausdrücklich ausgeschlossen (1Tim 3,2). Man wird hier doch wohl ohne den Gedanken göttlicher Akkomodation nicht auskommen. Dem widerspricht auch Chicago-Declaration I, 15 nicht, denn davon, dass durch die Annahme göttlicher (nicht menschlicher!) Anpassung an menschliches Fassungsvermögen Jesu Schriftauffassung „dismissed“ würde, kann keine Rede sein (vgl. auch I,13 und II,8). Es gibt also in der ethischen Erkenntnis innerhalb der Bibel Entwicklungen, wobei frühere Aussagen von späteren her zu interpretieren sind („We affirm that God’s revelation within the Holy Scriptures was progressiv“, CD I,5). Von daher ist auch der Kritik etwa von M. Schmidt-Salomon oder J. Assmann am biblischen Ethos zu begegnen.