

Thema der Vorlesungen in der vergangenen Woche: *Beziehung zwischen christlichem Glauben und moralischem Wissen*

- Kritik daran, dieses als eine Ableitungs- oder Begründungsbeziehung aufzufassen. Dies verstrickt in die Alternative zwischen religiöser Ideologie und religiösem Fundamentalismus
- Doch stehen beide überhaupt in einer Beziehung? Zur Erinnerung: Melanchthon; Løgstrup, für den es weder eine christliche Ethik noch ein christliches Ethos, sondern die *ethische Forderung* gibt, die im menschlichen Dasein angelegt ist und *rein human* ohne jeden Bezug auf den christlichen oder überhaupt religiösen Glauben expliziert werden kann und muss.

- These: Sowohl die Moral als auch Mythos und Religion haben es mit der in ihrer *Präsenz* erlebten und erlittenen Wirklichkeit zu tun. Es ist die in ihrer Präsenz erlebte Wirklichkeit – in Gestalt der Begegnungen, die wir mit anderen haben, der Beziehungen, die wir mit anderen leben, in Gestalt von Gesundheit und Krankheit, Glück und Leiden, Sterben und Tod –, in der sich das menschliche Leben abspielt und in der sich sein Wohl und Wehe entscheidet.
- Dass die Moral es mit Wirklichkeitspräsenz zu tun hat, manifestiert sich in *praktischen Gründen* in Gestalt von erlebten oder narrativ vergegenwärtigten Situationen und Lebenslagen, in denen Menschen sich befinden, die *Grund* geben für ein bestimmtes *Handeln*.

- Mythos und Religion sind auf die in ihrer Präsenz erlebte Wirklichkeit unter der Fragestellung bezogen, was es denn ist, das darin präsent ist, um solchermaßen Orientierung zu gewinnen in Bezug auf Präsenzerfahrungen wie Glück und Leiden, Frieden und Krieg, Wachstum und Gedeihen, Gesundheit, Krankheit, Sterben und Tod.
- Nach dieser Sicht vollzieht sich das menschliche Leben im ständigen Wechsel zwischen verschiedenen *Präsenzräumen*. Beispiel: Der von den Erinnyen gehetzte Oedipus findet Zuflucht in einem heiligen Hain, der dem Gott Apoll geweiht ist. Da können die Rachegöttinnen nicht hinein, und zwar weil dieser Hain von der Präsenz des Apoll erfüllt ist.

So wird hier die eine Präsenz, nämlich die des Apoll, zur Zuflucht vor einer anderen Präsenz, nämlich derjenigen der Erinnyen.

Anderes Beispiel: Man brachte im Griechenland der mythischen Zeit die Kranken in einen Tempel, damit sie Heilung finden können. Die Vorstellung dabei war, dass der Tempel von der Präsenz der Gottheit erfüllt ist, so dass hier die krankmachenden Dämonen nicht hineinkönnen. Auch hier wird die eine Präsenz zur Rettung vor der anderen.

Drittes Beispiel: Ich war krank und ihr habt mich besucht (Matth 25,35). Die Präsenz dessen, der bei dem Kranken ausharrt, als Entlastung vom Präsenz- und Erlebensdruck einer Krankheit.

- Nicht anders verhält es sich in der christlich-religiösen Erfahrung, nur dass es hier nicht wie im Beispiel des Ödipus um heilige Orte geht, sondern um religiöse Praktiken (z.B. Gebet), heilige Texte und rituelle Vollzüge, die in den Präsenzraum des Rettenden in Gestalt der Gegenwart des Heiligen vermitteln in Anbetracht der Präsenz der das Leben bedrohenden Chaosmächte.

Beispiel Psalmgebet (Situation einer terminal an Krebs erkrankten Frau):

„Herr, auf dich traue ich, lass mich nimmermehr zuschanden werden,
errette mich durch deine Gerechtigkeit!

...

In deine Hände befehle ich meinen Geist; du hast mich erlöst, Herr, du treuer Gott.

...

Ich freue mich und bin fröhlich über deine Güte, dass du mein Elend ansiehst und nimmst dich meiner an in Not und übergibst mich nicht in die Hände des Feindes; du stellst meine Füße auf weiten Raum.

Herr, sei mir gnädig, denn mir ist angst! Mein Auge ist trübe geworden vor Gram, matt meine Seele und mein Leib.

Denn mein Leben ist hingeschwunden in Kummer, und meine Jahre mit Seufzen.

....

Vor allen meinen Bedrängern bin ich ein Spott geworden, eine Last meinen Nachbarn und ein Schrecken meinen Bekannten.

Die mich sehen auf der Gasse, fliehen vor mir. Ich bin vergessen in ihren Herzen wie ein Toter, ich bin geworden wie ein zerbrochenes Gefäß.

...

Ich aber, Herr, hoffe auf dich und spreche: Du bist mein Gott! Meine Zeit steht in deinen Händen.“ (Psalm 31)

Der Psalm vermittelt in den Präsenzraum dessen, der in ihm angerufen wird. Er fungiert als eine Art sprachliches Medium, das es der Frau ermöglicht, die Krankheit mit allem, was sie an Leid, Angst und Verzweiflung bedeutet, in diesem Präsenzraum zu *artikulieren* und damit Distanz zu gewinnen von der unmittelbaren Überflutung durch die Angst und Verzweiflung.

Zu dieser eminenten Bedeutung der sprachlichen *Artikulation* von derartigen Präsenzerfahrungen noch ein anderes Beispiel:

Der Neurologe Oliver Sacks schildert in seinem Buch „Der Tag, als mein Bein fortging“, wie er sich bei einer Wanderung in der Einsamkeit der Berge Norwegens ein Bein bricht.

Auf einen Schlag wird die Einsamkeit, die er eben noch genossen hat, zur tödlichen Bedrohung. Sacks schildert, was ihm bei seinem Ueberlebenskampf durch den Kopf ging, Bilder, Texte, Musik, die H-Moll-Messe, und auch Verse aus dem Buch des Predigers, seit seiner Jugend nicht mehr gelesen, „ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vorhaben unter dem Himmel hat seine Stunde; geboren werden hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit“, diese, wie Sacks schreibt, „seltsame, tiefe, ruhige Klarheit, die weder kalt noch heiss, weder streng noch nachgiebig, sondern überaus, wunderbar, schrecklich *aufrichtig* war“.

Das Beispiel verdeutlicht, was religiöse Texte ermöglichen können: Ein Sich-Einfinden mit seinem Erleben in Texte, die diesem Erleben Ausdruck verleihen und die eben damit, dass sie dies tun, von dem unmittelbaren, diffusen, Panik und Angst auslösenden Erlebensdruck befreien und in die Distanz eines artikulierten Umgangs mit der eigenen Erfahrung versetzen, in der sich diese „seltsame, tiefe, ruhige Klarheit“ einstellen kann. Dieses Versetztwerden in die Distanz zur eigenen Erfahrung ist selbst eine Erfahrung, die durch derartige Texte, aber auch durch religiöse Praktiken und Riten ermöglicht wird, und wenn man dies noch einmal auf Psalm 31 zurück bezieht, dann kann sich einem Menschen in dieser Erfahrung etwas von der Errettung mitteilen, um die der Psalm fleht, auch wenn die Not, die hierfür auslösend ist, nicht verschwunden ist.

- Zum Begriff des „Heiligen Textes“. Heilige Texte sind solche, die in den Präsenzraum des Heiligen vermitteln. Dazu müssen sie mit einer bestimmten Einstellung gelesen werden, welche diesen Präsenzraum in ihnen aufsucht. Vgl. dazu die Regel des Lutherschülers Matthias Flacius Illyricus, der die erste protestantische Bibelhermeneutik geschrieben hat, für das Studium der Heiligen Schrift:

„Der fromme Mensch muss in der Tat die Heilige Schrift so verehren und mit einer solchen Hingabe kennenlernen, dass er annimmt, er lese sozusagen kein totes Buch noch dringe er in die Schriften eines noch so heiligen, ehrwürdigen oder weisen Menschen ein, sondern er erforsche die Worte des lebendigen Gottes selbst, der *jetzt dort mit ihm handelt*.“

Matthias Flacius Illyricus, Über den Erkenntnisgrund der Heiligen Schrift (De Ratione Cognoscendi Sacras Literas, 1567), lat.-dt. Parallelausgabe, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von L. Geldsetzer (Instrumenta Philosophica, Series Hermeneutica 3), 1968, 89.

Es ist hiernach nicht an einem Text als solchem festzumachen, dass er ein Heiliger Text ist. So kann die Bibel mit der Einstellung wissenschaftlicher Exegese gelesen werden, die sich von der von Flacius beschriebenen Einstellung grundlegend unterscheidet.

Hinweis: Bedeutung der protestantischen Bibelauslegung für die Entwicklung der Hermeneutik

- Mythos und christlicher Glaube, so die These, haben es mit der Präsenz der Wirklichkeit zu tun. Sie weisen aufgrund dieses gemeinsamen Bezugspunkts zahlreiche Strukturähnlichkeiten auf.

Vgl. hierzu Kurt Hübner, die Wahrheit des Mythos. Darin findet sich ein Kapitel, das die Strukturähnlichkeiten zwischen Mythos und christlichem Glauben herausarbeitet, verbunden mit einer Kritik an Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung, das nach Hübners Sicht einem religiösen Kahlschlag gleichkommt.

Der entscheidende Unterschied zum Mythos besteht darin, dass die mythischen Götternamen Artikulationen von innerweltlichen Präsenzerfahrungen sind: von erotischer Liebe (Aphrodite), von Krieg (Ares), vom Toben des Meeres (Poseidon) usw. Daher kennt der Mythos keinen *Glauben* nach Art des christlichen Glaubens (so Hübner). Demgegenüber gibt es keine innerweltliche Präsenzerfahrung, die ihre Artikulation in dem Namen ‚Gott‘ im jüdisch-christlichen Sinne hat. Gott ist welttranszendent.

Der Präsenzraum, der in dem Namen ‚Gott‘ seine Artikulation hat, ist durch religiöse Praktiken (z.B. Gebet, vgl. das Beispiel von Psalm 31), Riten (z.B. Abendmahl) und heilige Texte erschlossen, die in diesen Raum vermitteln und die die Welt als Raum der Präsenz *des Wirkens Gottes* transparent werden lassen, wie z.B. Psalm 104 dies tut. Der Philosoph John Cottingham spricht in diesem Sinne mit Blick auf die christliche Religion von einer „*primacy of praxis*“¹.

Einen anderen wichtigen Unterschied kann man sich an einem Text wie 2. Kor 4, 8-10 verdeutlichen:

¹ John Cottingham, *The Spiritual Dimension. Religion, Philosophy and Human Value*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

„Wir sind von allen Seiten bedrängt, aber wir ängstigen uns nicht. Uns ist bange, aber wir verzagen nicht. Wir leiden Verfolgung, aber wir werden nicht verlassen. Wir werden unterdrückt, aber wir kommen nicht um. Wir tragen allezeit das Sterben Jesu an unserem Leibe, auf dass auch das Leben Jesu an unserem Leibe offenbar wird.“

In diesen Sätzen nimmt der Apostel die eigene Bedrängnis, Verfolgung und Unterdrückung als Teilhabe am Sterben Jesu wahr. Und da auf dem Hintergrund der Ostererzählungen das Sterben Jesu mit seiner Auferstehung einen unlösbaren Zusammenhang bildet, überträgt sich mit dieser Wahrnehmung auch die Perspektive der Auferstehung als »Offenbarwerden des Lebens Jesu an unserem Leibe« auf diese Erfahrungen.

Diese Sichtweise des Apostels weist eine strukturelle Ähnlichkeit und zugleich Differenz zur Wirklichkeitsauffassung des Mythos auf. Nach einer aus der Antike stammenden Kennzeichnung des Mythos erzählen Mythen etwas, was sich *niemals ereignet* hat und was doch *immer ist*.

In der Tat: Was die Mythen – man denke an die homerischen Mythen – erzählen, hat sich niemals in einer historisch feststellbaren Weise ereignet. Und dennoch ist es immer, indem die Geschehnisse in der Welt als identische Wiederkehr dessen wahrgenommen werden, was sie erzählen. (Zum Begriff der „identischen Wiederholung“ im Mythos vgl. Kurt Hübner)

In ähnlicher Weise ist für Paulus das Sterben Jesu ein Geschehen, das »immer ist« bzw. das wir »allezeit an unserem Leibe tragen«, und mit dieser Allgegenwart des Sterbens ist auch die Hoffnung auf Auferstehung allgegenwärtig: wo immer Bedrängnis und Verfolgung erlitten wird. Und nicht nur dort, sondern auch im sakramentalen Bereich: wo immer z.B. getauft wird (vgl. Röm 6). Der Unterschied zum Mythos liegt darin, dass der Mythos von etwas erzählt, was sich *niemals* ereignet hat, während der Apostel auf etwas Bezug nimmt, was sich *tatsächlich* ereignet hat, und zwar in historisch datierbarer Weise ereignet hat.

Es macht das innere Spannungsmoment des christlichen Glaubens aus, dass sich in ihm Geschichtliches und »Mythisches« in dieser Weise verbinden, also ein historisches und damit einmaliges Geschehen zu etwas wird, das »immer ist«. Die christliche Tradition hat diesen Sachverhalt im Bekenntnis zu Jesus Christus als Mensch und als Gott zum Ausdruck gebracht. Er ist Mensch als der historische Jesus, der vor 2000 Jahren gelebt hat und der unter dem römischen Prokurator Pontius Pilatus ans Kreuz geschlagen worden ist. Er ist Gott als der *Christus praesens*, dessen textgewordene, in der christlichen Gemeinde tradierte Geschichte die Lebenswirklichkeit im Ganzen qualifiziert, so wie sie für Paulus dessen Bedrängnis und Verfolgung qualifiziert.

So verstanden heißt an die Gottheit Jesu Christi glauben: die Welt im Lichte der Texte wahrnehmen, die seine Geschichte erzählen. Das *Skandalon* (Ärgernis, vgl. 1. Kor 1, 23) des christlichen Glaubens liegt darin, dass es die Geschichte eines endlichen, leidensfähigen und schmachvoll gekreuzigten Menschen ist, von der her die Wirklichkeit im Ganzen ihre Bestimmtheit bezieht, das heißt aber: in der Gott begegnet. Das hat gerade in ethischer Hinsicht eine eminente Bedeutung gehabt im Hinblick auf die Sensibilisierung für diejenigen, die auf der Schattenseite des Lebens stehen, wofür Texte wie Mt 25,35ff. – wonach Jesus, und in ihm Gott, in den Hungernden, Kranken, Gefangenen usw. begegnet – eine zentrale Rolle gespielt haben.

Vgl. Dietrich Bonhoeffers Gedicht „Christen und Heiden“, in: ders., Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, DBW 8, Gütersloh: Chr. Kaiser, 1998, 515f: „Christen stehen bei Gott in seinen Leiden“.

Hinweis: Zweinaturenlehre.

Es war von der Transzendenz Gottes die Rede. Mit der Zertrümmerung dieser Transzendenz, wie sie in Metaphysikkritik der Aufklärung unter der Keule der Frage erfolgt, ob Gott überhaupt „existiert“ (vgl. Kants Kritik der klassischen Gottesbeweise), droht in einer zur reinen Immanenz geschrumpften Welt die Wiederkehr des Mythos. Das 19. und das 20. Jahrhundert liefern für diese Renaissance innerweltlicher Schicksalsmächte in Gestalt miteinander ringender ‚Klassen‘, ‚Nationen‘, ‚Völker‘ oder ‚Rassen‘ reichlich Anschauungsmaterial.

Es handelte sich hierbei ja nicht bloss um soziologische, ethnologische oder biologische Kategorien, sondern um Phänomene von geschichtsmächtiger Präsenz, wie sie sinnenfällig erlebt wurde in Massenaufmärschen, Fahnenmeeren, Begeisterungstürmen oder einer Mythifizierung der „Rasse“, die in jedem Juden ‚den Juden‘ als eine unheimliche, finstere Realität wahrnehmen liess (vgl. die Nazi-Karikaturen ‚des Juden‘). Verbunden war dies mit einem tiefen Schicksals- bzw. „Vorsehungs-„Glauben. So wie für den homerischen Mythos vor Troja nicht nur Menschen miteinander kämpften, sondern der Kampf zwischen den Menschen Manifestation und Widerspiegelung des Kampfes zwischen den Göttern war, so schien hier das Schicksal der Menschen im Kampf derartiger Schicksalsmächte – der Völker, Rassen – entschieden zu werden.

So viel zur Illustration der These, dass sowohl die Moral als auch die Religion/der christliche Glaube es mit der Wirklichkeitspräsenz zu tun haben.

Wenn es also eine Beziehung zwischen christlichem Glauben und moralischem Wissen gibt, dann muss diese im Horizont der Wirklichkeitspräsenz aufgesucht werden.

Das Beispiel dafür war in der letzten Vorlesung Matth 25,35.

Aus gegebenem Anlass, nämlich dem Familienpapier der EKD, soll diese Beziehung heute noch an einem anderen Beispiel verdeutlicht werden, nämlich Luthers Traktat vom ehelichen Leben.

Zuvor jedoch noch eine Bemerkung zu der Frage, woher es kommt, dass die Dimension der Wirklichkeitspräsenz sowohl dem ethischen Denken als auch – wie ich es wahrnehme – dem theologischen Denken weithin aus dem Blick geraten ist.

Im Fall der Ethik ist eine Erklärung hierfür das Projekt der Aufklärung, das darauf zielt, das menschliche Zusammenleben in Gründen zu verankern, zu deren Anerkennung jeder Vernünftige genötigt werden kann. Von dieser nötigen Art sind Argumente. Vgl. die von Jürgen Habermas geprägte Wendung vom „zwanglosen Zwang des besseren Arguments“

So kommt es dazu, dass eine der Ethik zugewiesene Aufgabe, nämlich die Ordnung des menschlichen Zusammenlebens *argumentativ* zu begründen, über das Verständnis der Moral entscheidet, nämlich dass es sich hierbei um etwas handeln muss, das argumentativ begründet werden *kann*, statt dass umgekehrt aus einer Untersuchung der Moral die Aufgabe und Reflexionsgestalt der Ethik hergeleitet wird.

Eine andere Erklärung für die grosse Akzeptanz dieser Art des ethischen Denkens dürfte darin liegen, dass die Abkoppelung von der Wirklichkeitspräsenz ein generelles Kennzeichen des Denkens der Moderne ist. Diesbezüglich hat die moderne Naturwissenschaft das Paradigma geliefert, das auf andere Gebiete des Denkens ausgestrahlt hat. Dies sei im Folgenden etwas näher erläutert.

Man mag sich die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise am Beispiel zweier Billardkugeln vergegenwärtigen, von denen die eine einen Stoss durch die andere erhält. Zwei Beobachter führen darüber folgenden Dialog:
„Warum ist die weisse Kugel, die eben noch ruhte, nun in Bewegung?“
„Die weisse Kugel hat einen Stoss durch die rote Kugel erhalten, die nun in Ruhe ist.“

Diese Antwort ist ein *Narrativ*, das den Vorgang für die Vorstellung des Adressaten vergegenwärtigt. Für denjenigen, der sich mit Billardkugeln auskennt und der in der eigenen Anschauung schon oft dieselbe Ereignisabfolge beobachtet hat, ist dies eine vollkommen ausreichende Erklärung. Billardkugeln verhalten sich nun einmal so.

Demgegenüber charakterisiert es das moderne naturwissenschaftliche Denken, dass es sich mit dieser Antwort nicht zufrieden gibt. Für dieses ist der Vorgang erst erklärt, wenn er sich auf eine *Eigenschaft* zurückführen lässt, die als solche Gegenstand einer *beschreibenden* Charakterisierung ist. Elastizität ist diese Eigenschaft, und sie ist dadurch definiert, dass Kugeln, die diese Eigenschaft haben, eben das Verhalten zeigen, das die Billardkugeln zeigen. Nennen wir dieses das Verhalten F, dann ergibt sich folgende Erklärung für den Vorgang:

- (1) Kugeln, die elastisch sind, zeigen das Verhalten F.
- (2) Diese beiden Kugeln sind elastisch.

Ergo: (3) Diese beiden Kugeln zeigen das Verhalten F.

Obwohl die Eigenschaft der Elastizität über das Verhalten F definiert ist, das die Kugeln der Anschauung darbieten, ist die Erklärung des Verhaltens F aus dieser Eigenschaft keine Tautologie. Die Erklärung besagt nicht, dass die Kugeln dieses Verhalten zeigen, weil sie dieses Verhalten zeigen, sondern vielmehr, dass sie dieses Verhalten zeigen, weil sie die *Eigenschaft* haben, dieses Verhalten zu zeigen.

Diese Eigenschaft aber ist der Anschauung entzogen. Die Beobachter können nicht sie, sondern nur dasjenige sehen, worin sie sich manifestiert, eben das Verhalten F . Und sie können sie nur anhand dieses Verhaltens feststellen.

Der grosse Vorteil dieser Betrachtungsweise liegt darin, dass sie die unendliche Mannigfaltigkeit der natürlichen Phänomene, wie sie sich der Anschauung darbieten, auf vergleichsweise wenige Eigenschaften reduziert, die unterschiedlichsten Entitäten gemeinsam sind und die es ermöglichen, Gesetze von der Art der Prämisse (1) in oben stehendem Syllogismus zu formulieren, die das Verhalten der Dinge erklären.

Diese Reduktion hat ihren allgemeinsten Nenner im Begriff des *physikalischen Körpers*, der durch Eigenschaften charakterisiert ist wie Masse, Ausdehnung, Beschleunigung usw.. Die Physik ist diejenige Disziplin, die sich mit Körpern befasst, sofern sie nichts als Körper sind.

Dabei wird von allem abstrahiert, was Gegenstände der sinnlichen Anschauung darbieten und was sie zu Gegenständen einer bestimmten Art macht, als Äpfel, Birnen, Stühle, rote oder weisse Billardkugeln usw. Die Entitäten und Eigenschaften, mit denen die Physik sich befasst, sind *gedankliche Konstruktionen*, die nur über das Experiment an die Wirklichkeit rückgebunden sind, wie sie der Anschauung gegeben ist.

Es dürfte mit den grossen Erfolgen der modernen Naturwissenschaft in Zusammenhang stehen, dass diese Art der Betrachtung auch auf andere Bereiche übertragen wird.

Um sich in Bezug auf die in ihrer Präsenz erlebte Wirklichkeit orientieren, und vor allem: um auf diese effizient einwirken und sie beeinflussen zu können, *muss hinter sie zurückgegangen und nach Gesetzen und Prinzipien gesucht werden, die allein im Denken aufgefunden werden können.*

Dieser Betrachtungsweise wird auch die Moral unterworfen. Exemplarisch hierfür ist Kants Übertragung des Gesetzesbegriffs auf die Moral in Gestalt moralischer Gesetze, die ihr Kriterium in einem einzigen obersten Gesetz, nämlich dem Kategorischen Imperativ haben. Während die theoretische Vernunft durch ihre Gesetzgebung den Bereich möglicher Erfahrung konstituiert und strukturiert, stellt die praktische Vernunft Gesetze auf, nach denen der Mensch als Vernunftwesen handelnd auf die Welt einwirkt.

In anderer Weise führt der Utilitarismus die Moral auf ein einziges Prinzip, eben das utilitaristische, zurück. In dieser Art der Betrachtung liegt eine rigorose Reduktion der lebensweltlichen Vielfalt der moralischen Phänomene.

So offensichtlich es ist, dass diese Betrachtungsweise in Bezug auf die Natur ungemein erfolgreich gewesen ist, so wenig passt sie doch für die Moral. Dies zeigt sich, wenn man die Moralsprache in Betracht zieht. Das Beispiel seien die sogenannten *thick moral concepts*, d.h. Ausdrücke wie grausam, lieblos, rücksichtslos oder erniedrigend, die zugleich eine beschreibende und eine wertende Bedeutungskomponente haben, welche unentwirrbar ineinander verschränkt sind.

Innerhalb der Metaethik herrscht die Meinung vor, dass diese Ausdrücke *Eigenschaften* von Handlungen bezeichnen. Das entspricht der naturwissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung, welche die Phänomene auf Eigenschaften zurückführt. Diese Meinung hat eine Debatte darüber ausgelöst, ob solche Eigenschaften tatsächlich existieren. Denn wenn sie existieren, dann bedeutet dies in ontologischer Hinsicht, dass es nicht nur wertneutrale Tatsachen gibt, wie sie Gegenstand reiner Beschreibungen sind, sondern dass es auch werthaltige Tatsachen gibt, d.h. *dass auch Werten Existenz zuerkannt werden muss*. Nicht wenigen Autoren erscheint eine solche Ontologie „absonderlich“ (John Mackie, Ethik). Andere, die sich als moralische Realisten bezeichnen, verteidigen sie. Doch beziehen sich *thick moral concepts* überhaupt auf Eigenschaften von Handlungen?

Man muss sich hierzu in sprachlicher Hinsicht das Folgende vergegenwärtigen. Wird Grausamkeit als eine Eigenschaft von Handlungen aufgefasst, dann fungiert das Wort ‚grausam‘ als *Bezeichnung* für diese Eigenschaft. Die Frage, ob Grausamkeit tatsächlich existiert, fragt genaugenommen danach, ob das mit dem Wort ‚grausam‘ *Bezeichnete* tatsächlich existiert. Bei dieser Frage wird Grausamkeit einerseits eine *semantische Existenz* im Raum des Bezeichneten (Gedachten) zuerkannt – es gibt Grausamkeit als das durch das Wort ‚grausam‘ Bezeichnete –, in Bezug auf die andererseits gefragt wird, ob ihr auch eine *reale Existenz* korrespondiert. Das verhält sich nicht anders als bei der Frage, ob Pegasus existiert.

Demgegenüber gilt es zu sehen, dass das Wort ‚grausam‘ nicht eine Bezeichnung für etwas, sondern sprachliche *Artikulation* von etwas ist, das nur über seine reale oder imaginierte Präsenz in Anschauung oder Vorstellung erschlossen ist. Was das Wort ‚grausam‘ bedeutet, können wir einem anderen, der dieses Wort nicht kennt, nur verdeutlichen, indem wir ihm Szenarien grausamen Verhaltens vor Augen führen.

Wird das Wort ‚grausam‘ in dieser Weise aufgefasst, dann gibt es die Doppelung von semantischer und realer Existenz nicht, wie sie der Frage zugrunde liegt, ob Grausamkeit existiert. Die Bedeutung des Wortes ist über die Anschauung des Phänomens in seiner Präsenz erschlossen. Daher macht diese Frage keinen Sinn.

Um dies an dem Beispiel der Erniedrigung von Juden im Wien der Reichskristallnacht zu illustrieren: Wer sich diese Situation vor Augen führt, der kann nur mit Verständnislosigkeit auf die Frage reagieren, ob Erniedrigung real existiert.

Gerade an *thick moral concepts* mit ihrer Verschränkung von beschreibender und bewertender Bedeutungskomponente kann man sich im Übrigen noch einmal klarmachen, dass es in Bezug auf die in ihrer Präsenz real oder imaginativ erlebte Wirklichkeit den Dualismus von Tatsachen und Werten nicht gibt, der im regelethischen Denken unterstellt wird.

Was man sich an diesen Überlegungen verdeutlichen kann: *Wird die Moral von der Präsenz der Wirklichkeit abgekoppelt, dann wird der Moralsprache ihre Grundlage entzogen.* Sie ist Artikulation von Verhaltensweisen, Situationen und Lebenslagen in ihrer Präsenz.

Es wurde gesagt, dass auch dem theologischen Denken die Dimension der Wirklichkeitspräsenz weithin abhanden gekommen ist. Selbst da noch, wo sie sich dieser zu entziehen sucht, steht die Theologie weithin im Bann der Metaphysikkritik der Aufklärung, wie sie in Kants Kritik der Beweise für die Existenz Gottes durchgeführt worden ist. Hieraus resultiert in Bezug auf die religiöse Sprache ein ähnliches Problem, wie es soeben für die Sprache der Moral thematisiert worden ist.

Auch bei der Frage, ob Gott existiert, fungiert das Wort ‚Gott‘ als eine *Bezeichnung*, und gefragt wird danach, ob das mit dem Wort ‚Gott‘ Bezeichnete existiert. Ins Zentrum des Nachdenkens über Gott rückt damit etwas lediglich semantisch Existentes, d.h. nicht Gott, sondern der *Gottesgedanke*. Hierzu trägt nicht zuletzt die Tatsache bei, dass für grosse Teile der Theologie nach der Aufklärung das wissenschaftliche Weltbild zur verpflichtenden Grundlage und zum Kriterium dafür wird, wie von Gott zu denken noch möglich oder eben nicht mehr möglich ist.

Ein Beispiel ist die Auffassung, dass der Schöpfungsglaube jede Relevanz für das Selbstverständnis des modernen Menschen verliert, wenn er nicht im Horizont des naturwissenschaftlichen Weltbilds ausgewiesen werden kann. (Wolfhart Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, in: A. M. Kl. Müller/W. Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, 33-80, 35)

Ebenso beruft sich Rudolf Bultmann für sein Programm der Entmythologisierung auf das durch die Wissenschaften geprägte Welt- und Selbstverständnis des modernen Menschen.

Andere erheben es zum Programm, die Theologie als Wissenschaft von Gott gemäss dem aktuellen Stand der wissenschaftstheoretischen Debatte zu konzipieren (Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977).

So vertritt Wilfried Härle in seiner Dogmatik die Auffassung, dass es Aufgabe der theologischen Wissenschaft ist, die christlichen Glaubensaussagen als „Hypothesen“ gemäss dem Popperschen Falsifizierungsverfahren wissenschaftlich zu bewähren (Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York: De Gruyter 1995, 22ff. Dieser Anspruch wird freilich in Härles Dogmatik für keine einzige christliche Glaubensaussage eingelöst).

In alledem geht es nicht um Gott, sondern um einen *Gottesgedanken*, den man den christlichen Glaubensaussagen meint entnehmen zu können und den man in Kontakt zu bringen sucht mit dem wissenschaftlich geschärften Wahrheitsbewusstsein oder mit der Selbst- und Weltauffassung des heutigen Menschen.

Wie bei der Sprache der Moral ist auch hier zu fragen, ob nicht die Sprache des christlichen Glaubens, statt *Bezeichnung* einer gedachten transzendenten Wirklichkeit zu sein (also z.B. eines gedachten transzendenten Urhebers/Schöpfers der Welt), *Artikulation von Wirklichkeitspräsenz* ist (vgl. das Beispiel von Psalm 104).

So wie der Frage, ob Grausamkeit existiert, das Missverständnis zugrunde liegt, dass es sich bei dem Wort ‚grausam‘ um die *Bezeichnung* einer Eigenschaft handelt statt um die *Artikulation* von etwas, das uns nur durch seine Präsenz in Anschauung oder Vorstellung erschlossen ist, so würde dann der Frage, ob Gott existiert, ein analoges Missverständnis zugrunde liegen, wobei allerdings die Präsenz Gottes nicht unmittelbar der Anschauung oder Vorstellung gegeben ist, sondern über religiöse Praktiken oder Texte erschlossen ist (vgl. John Cottinghams *primacy of praxis*).

So, wie die Sprache der Moral ihre Grundlage verliert, wenn die Moral von der Wirklichkeit in ihrer erlebten Präsenz abgekoppelt wird, so würde es sich dann auch mit der Sprache des christlichen Glaubens verhalten.

Für die theologische Wissenschaft hätten diese Überlegungen zur Konsequenz, dass Gott kein möglicher Gegenstand für sie ist. Der Präsenzraum, der im Wort ‚Gott‘ seine Artikulation hat, liegt ausserhalb des Wissens und somit auch jeder Wissenschaft, wie überhaupt die in ihrer Präsenz erlebte und narrativ vergegenwärtigte Wirklichkeit jenseits der wissenschaftlichen Perspektive liegt.

Dies setzt ein Fragezeichen hinter alle Konzeptionen von Theologie, die diese als eine Wirklichkeitswissenschaft begreifen, die Gott und die durch Gott bestimmte Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand hat (s.o. Pannenberg, Härle).

Wenn diese Überlegungen zutreffen, dann kann die Theologie nur als eine *hermeneutische Disziplin* (statt als Wirklichkeitswissenschaft) konzipiert werden, welche die Zeugnisse der Glaubensüberlieferung als Artikulationen von erfahrener Präsenz heutigem Verstehen zu erschliessen sucht, und zwar im Rückbezug auf die Praktiken des Glaubens, in denen diese Artikulationen ihren Sitz haben. Dies nicht als Selbstzweck, sondern mit dem Ziel, zu heutigem Glauben und seinen praktischen Ausdrucksformen in den kirchlichen Tätigkeitsfeldern (Gottesdienst, Seelsorge usw.) anzuleiten.

Um einem Missverständnis zu wehren:

Es ging in den vorangegangenen Überlegungen *nicht* darum, eine Alternative aufzurichten zwischen der in ihrer Präsenz erlebten Wirklichkeit und dem durch die Naturwissenschaften geprägten Weltbild, so als müssten wir uns dazwischen entscheiden. Selbstverständlich können wir hinter dieses Weltbild nicht zurück, und wir alle partizipieren daran.

Aber ungleich mehr partizipieren wir, und zwar in jedem Augenblick, an der Wirklichkeit in ihrer Präsenz, und hier entscheidet sich das Wohl und Wehe unseres eigenen Lebens.

Wogegen sich die vorausgegangenen Überlegungen richteten, war, dass diese Dimension durch die Verwissenschaftlichung des Wirklichkeitsbezugs (auch in der Ethik) in die Latenz abgedrängt wird mit der Folge, dass wir sprach- und orientierungslos werden für diese für unser Leben entscheidende Dimension.

- Beispiel Krankheit
- Beispiel Sterben und Tod (Hirntoddebatte)

Zweites Beispiel für den die Wahrnehmung formenden, Wirklichkeitspräsenz erschliessenden und ethosbildenden Charakter des christlichen Glaubens: *Luthers Traktat vom ehelichen Leben*²

Vorbemerkung:

- Luther hat keine Ehelehre, d.h. keine theologische Theorie der Ehe entwickelt, sondern über das *eheliche Leben* geschrieben.
- Antworten auf heutige Fragen, die die Vielfalt unterschiedlicher Lebensformen betreffen oder die sich an der Frage des „Leitbilds“ der Ehe entzünden, sucht man bei Luther vergebens, da Luther unsere heutige Situation nicht kannte.

² Martin Luther, Vom ehelichen Leben, in: ders., Luther Deutsch, Bd. 7: Der Christ in der Welt, hg. von Kurt Aland, Stuttgart: Ehrenfried Klotz, ²1967, 284-307; vgl. Quellentexte theologischer Ethik, 118-120.

- Zumindest lassen sich solche Antworten nicht umstandslos aus Luthers Schriften ableiten.
- Im Blick auf den Umgang mit einem solchen historischen Text ist es wichtig, sich zunächst den Abstand zu vergegenwärtigen, der uns von diesem Text trennt. Dies nicht zuletzt deshalb, weil Luthers Traktat dahingehend missverstanden werden könnte, dass hier ein *Ideal* der christlichen Ehe gezeichnet wird, hinter dem die heutige Realität der Ehe (auch in den Kirchen) zurückbleibt. Solche Idealisierungen zu vermeiden ist nicht zuletzt wichtig im Blick auf den seelsorgerlichen Umgang mit einer solchen Thematik in der pfarramtlichen Praxis.

- Die Situation der Ehe war zu Luthers Zeiten eine andere, als sie es heute ist angesichts hoher Scheidungsziffern, nichtehelicher Lebensgemeinschaften oder gleichgeschlechtlicher Partnerschaften. Freilich stand es auch zu Luthers Zeiten mit der Ehe nicht zum Besten, wie sein Text deutlich macht. Luther rechnet realistisch damit, dass eine Ehe auch zwischen Christinnen und Christen scheitern kann, weshalb er in seinem Traktat den dauernden und nicht zu beendenden Streit zwischen Eheleuten als einen Grund anerkannte, eine Ehe zu scheiden. Wenn man genau liest, dann zeichnet Luther in diesem Text kein Ideal, das Christinnen und Christen aus eigener Kraft verwirklichen sollten, sondern er ruft in Erinnerung, welchen Unterschied es macht, das eheliche Leben *mit dem Blick des Glaubens* sehen zu können.

- Der Traktat ist also eher im Sinne einer *Einladung* zu verstehen, das eheliche Leben mit diesem Blick wahrzunehmen.

Grundlegend ist in Luthers Schrift die Unterscheidung eines *zweifachen Blicks* auf das eheliche Leben. Das eine ist der empirische Blick, und diesem bietet sich der eheliche Stand als eine jämmerliche Angelegenheit dar: »Es sind viele heidnische Bücher, die nichts als Weiberlaster und die Unlust des ehelichen Standes beschreiben, so dass etliche gemeint haben, wenn die Weisheit selbst ein Weib wäre, sollte man dennoch nicht freien.«³

³ Martin Luther, Vom ehelichen Leben, 294.

Und: »Die Welt sagt von der Ehe: Eine kurze Freude und eine lange Unlust.«⁴

Das andere ist der Blick des Glaubens, der aufgrund von Gen 1,27f. in dem Menschen an der eigenen Seite etwas sieht, was ihm empirisch nicht anzusehen ist, nämlich den Menschen, den Gott mir zur Seite gestellt hat.

Der zentrale Gedanke in Luthers Ausführungen ist, dass das eheliche Leben in dieser Erkenntnis gründet: »Es ist ein völlig anderes Ding: ehelich sein und (das Wesen des) ehelichen Lebens erkennen. Wer ehelich ist und (das Wesen) ehelichen Lebens nicht erkennt, der kann nimmermehr ohne Unlust, Mühe und Jammer darinnen leben.«⁵

⁴ AaO., 296.

⁵ Ebd.

Ehelich sein, das heißt verheiratet sein. Das aber ist nicht dasselbe wie ein eheliches Leben führen. Ebenso wenig sind es empirische Faktoren wie die wechselseitige Attraktivität oder die Gefühle, die die Partner füreinander hegen, die das eheliche Leben begründen, wie dies später die Auffassung der Romantik war, die bis in die Gegenwart nachwirkt.⁶ Vielmehr ist das eheliche Leben in etwas Nicht-Empirischem fundiert, eben in der Wahrnehmung des Glaubens, der die Partner im jeweils Anderen und auch in ihren Kindern die Menschen sehen lässt, die ihnen von Gott an die Seite gestellt und zur Aufgabe gemacht sind.

⁶ Vgl. dazu Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt: Suhrkamp, 1990. Beck beschreibt darin, wie die Liebe in der Gesellschaft der Gegenwart zu einer Art »Ersatzreligion« geworden ist.

Luther beschreibt plastisch, welchen Unterschied es macht, ob der eheliche Stand so oder anders gesehen wird. »Nun siehe zu, wenn die kluge Hure, die natürliche Vernunft (welcher die Heiden gefolgt sind, wo sie am klügsten sein wollten), das eheliche Leben ansieht, so rümpft sie die Nase und spricht: Ach, sollt ich das Kind wiegen, die Windeln waschen, Betten machen, Gestank riechen, die Nächte durchwachen, auf sein Schreien achten, seinen Grind und Blattern heilen, danach die Frau pflegen, sie ernähren, mich abmühen, hier sorgen, da sorgen, hier tun, da tun, das leiden und dies leiden, und was denn der Ehestand mehr Unlust und Mühe lernt? Ei, sollt ich so gefangen sein? O du elender, armer Mann, hast Du eine Frau genommen, pfui, pfui des Jammers und der Unlust!

Es ist besser, frei bleiben und ohne Sorge ein ruhiges Leben geführt. Ich will ein Pfaff oder eine Nonne werden, meine Kinder auch dazu anhalten.

Was sagt aber der christliche Glaube hierzu? Er tut seine Augen auf und sieht alle diese geringsten, unlustigen, verachteten Werke im Geist an und wird gewahr, dass sie alle mit göttlichem Wohlgefallen wie mit dem köstlichsten Gold und Edelsteinen geschmückt sind und spricht: Ach Gott, weil ich gewiss bin, dass du mich als einen Mann geschaffen und von meinem Leib das Kind gezeugt hast, deshalb weiß ich auch sicher, dass es dir aufs allerbeste gefällt, und bekenne dir, dass ich nicht würdig bin, dass ich das Kindlein wiegen noch seine Windeln waschen noch es oder seine Mutter pflegen sollte.

Wie bin ich ohne Verdienst in die Würdigkeit gekommen, dass ich deiner Kreatur und deinem liebsten Willen zu dienen gewiss geworden bin? Ach wie gerne will ich solches tun, und wenn's noch geringer und verachteter wäre [...].«⁷

Die Verachtung der Ehe seitens der Spötter resultiert daraus, dass sie von dieser verborgenen Dimension nichts wissen und nur das sehen, was sie vor Augen haben. »Nun sage mir: Wenn ein Mann herginge und wüsche die Windeln oder täte sonst am Kind ein verachtet Werk, und jedermann spottete seiner und hielte ihn für einen Maulaffen und Frauenmann, obwohl er's doch in solcher obengesagten Meinung und christlichem Glauben täte. Lieber sage, wer spottet hier des andern am feinsten?

⁷ AaO., 295f.

Gott lacht mit allen Engeln und Kreaturen, nicht weil er die Windeln wäscht, sondern weil er's im Glauben tut. Jener Spötter aber, die nur das Werk sehen und den Glauben nicht sehen, spottet Gott mit aller Kreatur als der größten Narren auf Erden, ja sie spotten nur ihrer selbst und sind des Teufels Maulaffen mit ihrer Klugheit.«⁸

⁸ AaO., 296f.

An diesem Beispiel lässt sich Mehreres verdeutlichen:

1. Es geht um die in ihrer Präsenz erlebte (und im Fall es empirischen Blicks auf die Ehe: erlittene) Wirklichkeit des ehelichen Lebens. Der Glaube wird hier als eine bestimmte Weise der *Wahrnehmung* eingeführt, die im Partner und in den eigenen Kinder etwas sieht, was ihnen der empirische Blick nicht anzusehen vermag, nämlich Menschen die mir von Gott zur Seite gestellt bzw. zur Aufgabe gemacht sind. Diese Wahrnehmung hat einen *lokalisierenden* Charakter in Bezug auf den Wahrnehmenden. Sie lokalisiert ihn einerseits in der Beziehung zu Gott und andererseits in der Beziehung zu der Frau und den Kindern als solchen, die ihm von Gott an die Seite gestellt sind.

2. Es ist diese Wahrnehmung, welche die Spontaneität frei setzt, »gerne« die von den Spöttern verachteten Werke zu tun und für die Frau und die Kinder zu sorgen. Bemerkenswert ist dabei der Gegensatz zu der Rollenteilung zwischen Mann und Frau, wie sie zu Luthers Zeit üblich war.

3. Hinweis zu diesem lokalisierenden Charakter des Glaubens und seiner ethischen Bedeutung: 1. Kor 12, 12-26. Leib Christi als eine Realität, die weder empirisch festgestellt noch normativ vorgeschrieben werden kann, sondern welche durch die Glaubenserkenntnis der korinthischen Gemeinde Gestalt gewinnt, indem deren Mitglieder sich als Glieder am Leib Christi wahrnehmen. Folge: Indikativ-Imperativ-Struktur (Rudolf Bultmann; besser: Indikativ-Kohortativ/Adhortativ-Struktur): Sie ruft im Indikativ die Wirklichkeit in Erinnerung, an der die Adressaten aufgrund ihres Glaubens teilhaben, um im Kohortativ (z.B. Gal 5,25) bzw. im Adhortativ (z.B. Röm 6,11) die praktischen Konsequenzen zu vergegenwärtigen, die aus dieser Teilhabe folgen.

3. Dass das eheliche Leben in der Wahrnehmung und Erkenntnis des Glaubens gründet, hat Luther auch an anderer Stelle akzentuiert, an der er fragt, was das eheliche Leben von »Hurerei« unterscheidet. Interessanterweise ist hier nicht die formelle Eheschließung entscheidend, vielmehr führt Luther aus: »Daher ist die höchste Kunst, die allein für die Christen gehört und für die, die Christen sein wollen, dass man das eheliche Leben von der Hurerei wisse zu unterscheiden, dass ein Ehemann gewiss sei und sagen könne: das Weib hat mir Gott gegeben, bei der soll ich wohnen [...].«⁹

⁹ Eine Hochzeitspredigt über den Spruch Hebr 13,4 (1531), WA 34/I, 51-75, 54.

4. Luther schreibt einen Traktat über das *eheliche Leben* und nicht darüber, wie in der Ehe *zu handeln* ist. Das Thema lässt sich nicht auf die Frage des richtigen Handelns reduzieren, weil konstitutiv für das eheliche Leben – wie Luther es sieht – die Wahrnehmung des Glaubens ist. Diese freilich befreit zu einem entsprechenden Handeln. Diesem Punkt kommt Bedeutung zu im Blick auf die noch näher zu erörternde Frage, ob eine evangelische Ethik das *Handeln* oder die *Lebensführung* zum Thema hat. An diesem Text gemessen ist es die Lebensführung. Luthers Text hat denn auch eine grosse Wirkungsgeschichte gehabt im Hinblick darauf, was es heisst, eine (christliche) Ehe zu führen.

4. Luthers Darstellung des ehelichen Lebens ist ein Moment der Überschwänglichkeit eigen, das befremden mag. Ist das alles wirklich so einfach? Luther rechnete in der Tat damit, dass der Glaube und der Blickwechsel, den dieser bedeutet, gewissermaßen von selbst die Spontaneität zu einem entsprechenden Handeln freisetzt.¹⁰ Freilich weiß er auch etwas von den inneren Widerständen, die dem entgegenstehen können, und von der Notwendigkeit, diese Widerstände »des Fleisches« zu überwinden und sich in ein entsprechendes Handeln einzuüben.¹¹

¹⁰ Vgl. Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), vgl. Quellentexte theologischer Ethik, 114-118. Zentrale Bedeutung kommt darin dem Bild vom Baum und den Früchten (aaO., 117) zu: So wie ein guter Baum ganz von selbst gute Früchte hervorbringt, so bringt auch der durch den Glauben vor Gott gut gewordene Christenmensch gute Werke hervor, insofern der Glaube die Liebe zum Nächsten freisetzt, die nichts anderes als dessen Nutzen sucht.

¹¹ AaO., 116 (»Zum Zwanzigsten«).

Der Philosoph Harry Frankfurt hat in seinem Aufsatz über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens die interessante These vertreten, dass es sich nicht nur so verhält, dass wir für Menschen und Dinge Sorge tragen, weil sie uns wichtig sind, sondern dass mehr noch das Umgekehrte gilt, dass Menschen und Dinge uns wichtig werden und sind, weil und in dem Maße wie wir Sorge für sie tragen.¹² Das Sorgen für Andere macht diese zu einem wichtigen und wesentlichen Teil unseres Lebens. Luthers Text lässt sich in dem Sinne interpretieren, dass der Blick des Glaubens auf die Sorge für Andere einstellt, welche ihrerseits diese Anderen zu einem wichtigen Teil unseres eigenen Lebens werden lässt.

¹² Harry G. Frankfurt, »Über die Bedeutsamkeit des Sich-Sorgens«, in: ders., Freiheit und Selbstbestimmung, hg. von Monika Betzler und Barbara Guckes, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, 98-115.

Eheliche Partnerschaft und Elternschaft sind hiernach etwas, in das wir im Zuge eines Prozesses des Sorgens füreinander hineinwachsen.

6. Man kann sich an diesem Text nicht zuletzt das Verständnis christlicher Lebensführung als eines nicht bloß Sich-Bestimmens (und auch nicht eines bloßen Bestimmtwerdens), sondern als eines Sich-Bestimmen-Lassens verdeutlichen. Das passivische Moment liegt darin, dass Luthers Text gerade mit seiner narrativen Sprachkraft für den Leser ein bestimmtes Verständnis ehelichen Lebens erschließt.

Doch tut er dies nicht so, dass wir uns dazu nicht verhalten könnten, sei es in Zustimmung oder Ablehnung, in Aneignung oder Zurückweisung. Insofern sind wir der Reflexion darüber nicht enthoben, ob uns dieses Verständnis etwas zu sagen hat und ob wir uns dieses aneignen können und wollen.

Dabei stellt sich die Frage des Könnens und Wollens einerseits im Hinblick auf das, was dieser Text vor Augen stellt und dessen Eindruck wir passivisch ausgesetzt sind, und andererseits im Blick auf die heutigen Lebensumstände und das Leben, das wir selbst führen. In diesem Sinne kann die Auseinandersetzung mit diesem Text als paradigmatisch gelten für den Umgang mit Texten und Auffassungen der christlichen Tradition insgesamt.

Es geht weder um ein bloßes Übernehmen früherer Anschauungen zur Ehe (auch nicht aufgrund der Autorität eines Luther) noch um ein Sich-darüber-Hinwegsetzen, dem die Bereitschaft abgeht, sich hörend und verstehend darauf einzulassen, sondern um die Frage, ob sich uns darin etwas erschließen kann, das wir uns im Blick auf unsere eigene Lebensführung aneignen können und wollen.

Wie gesagt, unterscheidet sich die heutige Situation der Ehe in vielerlei Hinsicht von jener zu Zeiten Luthers. So ging Luther mit Selbstverständlichkeit davon aus, dass eine Ehe auf dem Rathaus und also mit Rechtsverbindlichkeit geschlossen werden sollte. Außerdem war zu Luthers Zeit die Ehe zumeist (auch) eine Zweckverbindung, die der Versorgung von Frau und Kindern oder der Sicherung des bäuerlichen Haushalts diente. Die heutige Situation ist demgegenüber gekennzeichnet durch eine große Zahl nichtehelicher Lebensgemeinschaften.

Hier wirkt teilweise das Eheideal der Romantik nach, für das die Ehe nicht auf irgendwelche Zwecke außerhalb der ehelichen Gemeinschaft, sondern allein auf die Liebe gegründet ist, weshalb die Rechtsform als eine dem Wesen der Ehe eigentlich fremde staatliche Zwangsinstitution erscheint.

Herrad Schenk hat die damit einsetzende Entwicklung im Untertitel ihres Buches »Freie Liebe – wilde Ehe. Über die allmähliche Auflösung der Ehe durch die Liebe« (München: Beck, 1987) prägnant formuliert. Vgl. dazu auch Traugott Koch, »Ehe und ›Nicht-eheliche Lebensgemeinschaft‹ als Thema der Ethik«, in: Götz Landwehr (Hg.), Die nichteheliche Lebensgemeinschaft, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 39-60.

Das Besondere der Auffassung Luthers vom ehelichen Leben tritt gerade im Vergleich mit dem romantischen Eheideal hervor. Für dieses hat die Ehe ihre Grundlage im *Gefühl* der Liebe im Sinne der wechselseitigen sinnlichen und geistigen Attraktivität der beiden Partner. Dieses kommt zustande aufgrund der kausalen Wirkung, die von der Individualität der geliebten Person ausgeht und für sie entflammen lässt.

Was Luther als Erkenntnis des Glaubens beschreibt – „Diesen Menschen hat Gott mir an die Seite gestellt“ –, verweist auf eine strukturell andere Form der Beziehung, die nicht in wechselseitiger sinnlicher und geistiger Attraktivität gegründet ist, wie sie für den „empirischen Blick“ (s.o.) gegeben ist.

Unterscheidung zwischen einem *Gefühl* der Liebe und dem *Geist* der Liebe
(2. Tim 1,7)

Zur Bedeutung der Unterscheidung: Freuds Kritik am christlichen Liebesgebot (Feindesliebe!) als emotionaler Überforderung.

- *Gefühl* der Liebe: auf die Person des anderen in ihrer Individualität und Attraktivität bezogen;
- *Geist* der Liebe: auf etwas bezogen, das durch eine *Kennzeichnung* ausgedrückt wird, unter die ein anderer fällt, z.B. auf ‚den Nächsten in der Person des anderen‘, auf ‚den Menschen, dessen Leben der eigenen Obhut anvertraut ist‘ (vgl. Løgstrups Explikation der ‚ethischen Forderung‘) oder eben auf ‚den Menschen, den Gott mir zur Seite gestellt hat‘.

Man muss für einen anderen kein Gefühl der Liebe empfinden, um ihm dennoch im Geist der Liebe (z.B. im Sinne der Løgstrupschen Explikation der ethischen Forderung) begegnen zu können.

Im Blick auf das romantische Eheideal stellt sich die Frage, ob für eine tragfähige Liebe zweier Menschen die Kausalität wechselseitiger sinnlicher und geistiger Attraktion ausreicht, oder ob es dazu nicht aufgrund der großen Verletzlichkeit, mit der Liebende sich einander aussetzen, solchen Geist im Umgang miteinander braucht, der im Anderen nicht nur dessen Individualität, sondern auch den zu achtenden, zu schützenden, angewiesenen und bedürftigen Menschen sehen lässt, der der eigenen Obhut anvertraut ist (Løgstrup).

Diese Frage stellt sich gewiss nicht nur für die Ehe, sondern für jede Liebesbeziehung. *Eheliche* Liebe unterscheidet sich von anderen Formen der Liebe durch das Bewusstsein der beiden Partner, füreinander bestimmt und einander zugeordnet zu sein, sei es durch Gott oder durch ein gütiges Schicksal.

Nicht zuletzt kann die Unterscheidung zwischen Gefühl und Geist der Liebe für den Umgang miteinander dort wichtig werden, wo aufgrund von Verletzungen und jahrelangem Leiden aneinander jedes Gefühl der Liebe für einen anderen Menschen erloschen ist.