

Nachtrag zur letzten Vorlesung:

Es war in der letzten Vorlesung davon die Rede, dass Mythos und Religion es mit Wirklichkeitspräsenz zu tun haben und dass sich das menschliche Leben hier im Wechsel zwischen unterschiedlichen *Präsenzräumen* vollzieht.

Dies gilt freilich nicht nur für Mythos und Religion, sondern für das menschliche Leben überhaupt. In jeder Begegnung mit einem anderen Menschen treten wir in einen Präsenzraum ein, der mit dessen Gegenwart gegeben ist (und hier liegt, wie deutlich wurde, der Ausgangspunkt von Løgstrups Ethik). Es gibt Präsenzräume, z.B. in Gestalt der Gegenwart bestimmter Menschen, in denen wir uns gerne aufhalten, und solche, die wir eher meiden oder fliehen.

Der entscheidende Punkt dieser Beobachtung liegt darin, dass dies Implikationen für die *Erkenntnis* der Phänomene hat. Ob ein Phänomen überhaupt für die Erkenntnis gegeben ist und wie es für diese gegeben ist, ist nicht unabhängig davon, in welchem Präsenzraum wir uns aufhalten bzw. von welchem Präsenzraum aus wir darauf Bezug nehmen. Dies hat, wie verdeutlicht werden soll, erhebliche theologische Implikationen.

Erinnert sei noch einmal an das Beispiel des Autounfalls.

Die Perspektive des Passanten, der diesen Unfall erlebt: Quietschende Reifen, ein dumpfer Aufprall, ein Mann, der in seinem Blut bewusstlos auf dem Strassenpflaster liegt. Dies ist das Ereignis in seiner *Präsenz*, d.h. wie es *real erlebt* wird.

Denken wir uns zweitens, dass der Passant zu Hause seiner Frau von diesem Ereignis *erzählt*. Damit tritt er in einen anderen Präsenzraum ein, den Raum der *Kopräsenz* mit seiner Frau, in dem das Ereignis narrativ vergegenwärtigt wird. Die Schilderung versetzt die Zuhörerin in der *Vorstellung* an den Ort des Geschehens und lässt sie dieses *imaginativ*, gewissermassen mit dem inneren Auge, *nacherleben*: „Da waren plötzlich quietschende Reifen und ein dumpfer Aufprall, und als ich mich umdrehte, lag da ein Mann bewusstlos in seinem Blut.“

Denken wir uns drittens, dass die Polizei den Unfall aufnimmt und den Passanten zum Hergang des Unfalls befragt. Auch dies geschieht im Raum der *Kopräsenz* von Passant und Polizist. Doch geht es bei der Anfertigung des Unfallprotokolls nicht um das Ereignis in seiner Präsenz, d.h. in seiner *Erlebensqualität*, wie sie narrativ zur Darstellung kommt, sondern um die Feststellung der *Tatsachen* des Unfallhergangs, wie sie Gegenstand von *Beschreibungen* sind. Zum Beispiel: „Der Unfallwagen hatte (nach der Bremsspur zu schliessen) eine weit überhöhte Geschwindigkeit usw.“ Insofern geht es hier um *exklusive Kopräsenz* in dem Sinne, dass hier nur der Passant und der Polizist anwesend sind, nicht aber dasjenige (narrativ) präsent ist, worüber sie sich verständigen.

Der Unterschied dieser beiden Perspektiven auf Wirklichkeit zeigt sich z.B. in der Warum-Frage: Die auf die *Präsenz* des Unfallgeschehens reagierende entsetzte Frage „Warum musste das geschehen?“ ist eine andere Frage als jene, die nach den kausalen *Tatsachen* des Unfallhergangs fragt, wie sie im Polizeiprotokoll festgehalten werden. Sie wird daher auch nicht durch Letztere beantwortet.

Das ist nicht anders als bei folgendem Beispiel: Philipp Reemtsma hat in einem Vortrag beim Psychiatriekongress in Lindau die These vertreten, dass die Frage, wie der Holocaust hat geschehen können, eigentlich „albern“ sei, da diese Frage längst durch die historische Wissenschaft beantwortet sei. Doch ist mit einer historischen Rekonstruktion der *Tatsachen*, die zum Holocaust führten, tatsächlich die Frage beantwortet, wie dieses *Entsetzliche* geschehen konnte, eine Frage, die auf die *Präsenz* dieses Geschehens reagiert, wie sie in den Bildern aus den befreiten Konzentrationslagern vor Augen ist mit zu Skeletten abgemagerten Menschen, mit Bergen von Schuhen und Brillen, die an jene erinnerten, die das nicht überlebt haben? Lässt sich diese Frage des Entsetzens historisch beantworten?

Dasselbe sei noch einmal am Beispiel der Nacht verdeutlicht:

Wie gesagt spielt dieses Beispiel im Mythos eine Rolle (vgl. Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München: C.H.Beck 1985, 111) Für den Mythos gibt es nicht viele Nächte, sondern nur eine einzige Nacht, eben ‚*die Nacht*‘, die sich mit jedem Anbrechen der Dämmerung aufs Neue *identisch wiederholt* (zum Phänomen der identischen Wiederholung im Mythos vgl. Hübner, aaO. 135ff).

Um diese mythische Sichtweise zu verstehen muss man sich lediglich vergegenwärtigen, wie es ist, wenn man nachts hinaus ins Freie geht und z.B. eine sternenklare Sommernacht erlebt: Da ist sie, ‚*die Nacht*‘ in ihrer umhüllenden *Präsenz*.

„Die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins“

Der Ausdruck ‚*die* Nacht‘ ist hier *sprachliche Artikulation* dessen, was solchermassen als *präsent* erlebt wird, und er bezieht von diesem her seine Bedeutung und seinen Sinn.

Angenommen, jemand wäre völlig unempfänglich für diese Art von Präsenzerfahrung: Er wäre ausserstande zu verstehen, worauf sich der Ausdruck ‚*die* Nacht‘ als Artikulation einer singulären Realität bezieht, d.h. was dieser Ausdruck bedeutet. Diese Urerfahrung der Nacht spiegelt sich noch in unserer Umgangssprache. Wir sagen: „*Die* Nacht bricht an...“ und nicht: „*Eine* Nacht bricht an...“

In diesem Augenblick, in dem ich zu Ihnen spreche, befinden Sie und ich uns in einem anderen Präsenzraum, nämlich im *Raum der Kopräsenz* miteinander, in dem wir uns über das Phänomen ‚der Nacht‘ verständigen. Das bedeutet, dass dieses Phänomen nicht nur draussen im Freien im realen Erleben für unsere Anschauung präsent ist, sondern dass wir es uns auch in der Verständigung darüber wechselseitig in seiner Präsenz vor das *innere Auge* rufen können, indem wir davon *erzählen*.

Betrachten wir nun drittens im Unterschied dazu den folgenden Satz:

„Die vergangene Nacht war eine stürmische Nacht.“

In diesem Satz ist nicht von ‚*der* Nacht‘ die Rede, sondern von *einer* Nacht, eben der vergangenen, die in der zeitlichen Abfolge der Tage und Nächte einen bestimmten Platz einnimmt.

Sie ist *vergangen* im Verhältnis zu der Gegenwart, in der sich der Sprecher und der Adressat dieser Äusserung befinden.

Sie ist nicht im Modus ihrer *Präsenz* da, sondern im Modus der *Gegenständlichkeit*, nämlich als Gegenstand der Verständigung über sie vom Standpunkt der *exklusiven Kopräsenz* der daran Beteiligten.

Dementsprechend ist der Ausdruck ‚vergangene Nacht‘ hier nicht sprachliche Artikulation einer *präsenten Realität*, sondern Bezeichnung von etwas in der *raumzeitlich lokalisierbaren bzw. datierbaren Wirklichkeit*, wie sie Gegenstand von Beschreibungen ist, und die Formulierung „...war eine stürmische Nacht“ ist eine Näher-Beschreibung des so Bezeichneten.

Man kann sich an diesen beiden Beispielen Mehreres verdeutlichen.

Erstens: Wir bewegen uns ständig in verschiedenen Präsenzlräumen:

- einerseits im Raum der unmittelbaren *Präsenz eines Ereignisses* oder *Phänomens* (der Verkehrsunfall, ‚Die Nacht‘);
- dann im Raum der *Kopräsenz mit anderen*, mit denen wir uns ein Phänomen (den Verkehrsunfall, ‚Die Nacht‘) in seiner der Anschauung gegebenen *Präsenz* imaginativ vergegenwärtigen bzw. vor das innere Auge rufen;

- schliesslich im Raum der *exklusiven Kopräsenz mit anderen*, mit denen wir ein Phänomen (den Verkehrsunfall als *beschreibbare Tatsache* (Polizeiprotokoll); *eine* bestimmte Nacht in der Abfolge der Tage und Nächte, nämlich die vergangene) innerhalb der Welt lokalisieren, wie sie *für die Perspektive dieses Raumes gegenständlich* ist, also innerhalb der *gegenständlichen, objektivierten* – statt *präsenten* – Welt.

Zweitens: Es gibt Phänomene, die uns nur über ihre – reale oder imaginierte – Präsenz erschlossen sind. Diesbezüglich kann man von *„Präsenzphänomenen“* sprechen.

Die Nacht als eine singuläre Realität ist nur im Raum ihrer umhüllenden Präsenz da. Man kann das mit dem Ausdruck ‚*die* Nacht‘ Gemeinte einem anderen nur erklären, indem man es für sein reales oder imaginatives Erleben in seiner Präsenz vergegenwärtigt, also ihn z.B. hinausnimmt in eine Sommernacht oder die Poesie zur Hilfe nimmt, welche ‚*die* Nacht‘ besingt.

Die Nacht als singuläre Realität lässt sich nicht in der gegenständlichen Welt auffinden, etwa unter der Fragestellung: „Gibt es *die* Nacht?“; „Existiert *die* Nacht?“. In dieser Welt gibt es nur viele Nächte.

Drittens: Der Unterscheidung der Präsenzzräume entspricht die Unterscheidung der sprachlichen Funktionen der *Artikulation* und der *Bezeichnung* bzw. *Beschreibung*. Wie gesagt, ist der Ausdruck ‚*die* Nacht‘ die Artikulation von etwas, das in seiner Präsenz erlebt wird und nur in dieser Weise erschlossen ist. Er gibt dem Erlebten sprachlichen Ausdruck und bezieht von ihm her seine Bedeutung.

Bei der Rede von der vergangenen Nacht hingegen ist der Ausdruck ‚*vergangene* Nacht‘ nicht Artikulation, sondern *Bezeichnung* von etwas, das sich durch eine *Beschreibung* näher explizieren lässt: Es ist diejenige Nacht, die dem heutigen Tag vorausging.

Anders als bei der *Artikulation*, bei der ein Ausdruck seine Bedeutung von dem Präsenten her bezieht, das artikuliert wird, haben bei der *Bezeichnungs-* bzw. *Beschreibungsfunktion* der Sprache die Wörter bereits eine Bedeutung, weshalb sich hier Fragen der *korrekten* Bezeichnung bzw. Beschreibung stellen können: Trifft die Beschreibung ‚stürmische Nacht‘ tatsächlich auf die vergangene Nacht zu?

Bei der Bezeichnungsfunktion der Sprache macht die Frage Sinn, ob es das mit einem Wort Bezeichnete (z.B. Pegasus als geflügeltes Pferd) „gibt“ bzw. ob dieses „existiert“.

Jedoch machen Fragen dieser Art keinen Sinn in Bezug auf Präsenzphänomene. Denn um mit der Frage, ob es ‚*die Nacht*‘ „gibt“, einen Sinn verbinden zu können, müssten wir zuerst verstanden haben, was der Ausdruck ‚*die Nacht*‘ bedeutet. Das aber ist allein über die reale oder imaginierte Präsenz *der* Nacht erschlossen. Also wissen wir, wenn wir diesen Ausdruck verstehen, bereits um *die* Nacht als etwas, das zur *erlebten* bzw. *erlebbaren Wirklichkeit* gehört und über diese erschlossen ist, und so erübrigt sich diese Frage.

Das Fragwürdige und Irrige der Frage, ob es *die Nacht* (oder ob es das Phänomen *Grausamkeit*, vgl. die letzte Vorlesung) „gibt“, besteht darin, dass hier der Ausdruck ‚die Nacht‘ statt als *Artikulation* einer nur über ihre *Präsenz* erschlossenen Realität als *Bezeichnung* von etwas genommen wird, das als Bezeichnetes der *gegenständlichen Welt* zugehören müsste.

Erinnerung an den Einfluss des wissenschaftlichen Weltbilds: Die Wissenschaften haben es mit der *gegenständlichen Welt* zu tun, wie sie für den Präsenzraum der exklusiven *Kopräsenz* der *scientific community* gegeben ist. Die *Präsenz* der Wirklichkeit, wie sie von Menschen *erlebt* und *erlitten* wird, liegt ausserhalb der wissenschaftlichen Perspektive.

Charakteristisch für die Wissenschaftssprache ist daher die *Bezeichnungsfunktion* (nicht *Artikulation*). Der Einfluss des wissenschaftlichen Weltbilds führt in der Tendenz zu einer Wirklichkeitsauffassung, bei der die Wirklichkeit auf die gegenständliche Welt reduziert wird. Wirklich ist, was in dieser Welt aufgefunden werden kann. Dadurch gerät nicht zuletzt die Religion unter Druck: Gibt es Gott (das mit dem Wort ‚Gott‘ Bezeichnete)? Existiert Gott?

Anders als für die Menschen der mythischen Zeit ist aus demselben Grund für die Menschen des wissenschaftlichen Zeitalters *die Nacht* als singuläre Entität nichts Reales, sondern etwas, das man dem Bereich des *schönen Scheins*, der ästhetischen Einbildung, der Kunst zuweist und das die Phantasie der Poesie beflügelt.

Ersichtlich haben diese Überlegungen eine für das Verständnis der Wirklichkeit, auf die der christliche Glaube bezogen ist, fundamentale theologische Implikation.

Wenn wirklich das ist, was vom Präsenzraum exklusiver Kopräsenz innerhalb der (für die Perspektive dieses Raumes) *gegenständlichen* Welt als wirklich festgestellt werden kann, dann muss auch die Wirklichkeit Gottes in dieser *gegenständlichen* Weise gedacht und im Horizont der gegenständlichen Welt gesichert werden.

Theologisch zentral wird dann der *Gottesgedanke* (das mit dem Wort ‚Gott‘ *Bezeichnete*), und es kommt zu der Doppelung von semantischer und realer Existenz (vgl. letzte Vorlesung): Existiert das so Bezeichnete?

Beispiele in der letzten Vorlesung:

- die wissenschaftliche „Bewährung“ der als Hypothesen aufgefassten christlichen Glaubensaussagen über Gott (Pannenberg, Härle)
- die Amalgamierung des Schöpfungsglaubens mit der naturwissenschaftlichen Kosmologie (Problem: die Naturwissenschaft erkennt die Natur „etsi Deus non daretur“ – Hinweis Hugo Grotius, Bonhoeffer –); wie kann diese Natur dasselbe sein wie die Schöpfung?)

Doch kann man nach der Metaphysikkritik der Aufklärung von Gott noch so *gegenständlich* denken?

Die Frage ist nicht ohne Tücke, weil man ja die Gegenfrage stellen kann, ob es nicht gerade die Aufklärung gewesen ist, die eine *Vergegenständlichung* der Wirklichkeit zum Resultat gehabt hat, wie sie vom Präsenzraum exklusiver Kopräsenz aus entworfen ist (Verwissenschaftlichung des Wirklichkeitsbezugs aus der Perspektive der *scientific community*). Dies *nötigt* geradezu dazu, Gott, wenn überhaupt, in dieser gegenständlichen Weise zu denken.

Wenn dies jedoch kein gangbarer Weg mehr ist, dann scheint die Alternative in Folgendem zu bestehen. Der Präsenzraum exklusiver Kopräsenz wurde in der Weise bestimmt, dass hier nur diejenigen, die sich über die Wirklichkeit verständigen, anwesend/präsent sind, nicht aber dasjenige, worüber sie sich verständigen (d.h. durch dessen narrative Vergegenwärtigung). Dieses ist nur als sprachlich *Bezeichnetes*, d.h. in gegenständlicher Weise da. Wenn Gott aber nicht zur gegenständlichen Welt gehört, dann lässt sich in diesem Präsenzraum doch immerhin der *Glaube an Gott* thematisieren als etwas, das Menschen als *Subjekte*, d.h. als Instanzen, die sich zu sich selbst verhalten, an sich selbst erfassen können. Geht man diesen Weg, dann rückt *der Glaube* oder die *Frömmigkeit* ins Zentrum des theologischen Nachdenkens.

„Die Frömmigkeit ist weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins.“

(Schleiermacher, Der christliche Glaube, §4).

Das Wesen der Frömmigkeit ist es, „dass wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung zu Gott bewusst sind.“

Die christlichen Glaubensaussagen (z.B. über die Schöpfung) werden solchermassen als Äusserungen des frommen Bewusstseins aufgefasst und interpretiert. Dies ist ein in der evangelischen Theologie einflussreich gewordener Weg, um der vergegenständlichenden Rede von Gott zu entkommen und in Anbetracht der Bewusstseinslage, die die Aufklärung geschaffen hat, den christlichen Glauben in seinem Sinn zu erschliessen.

Pointiert ausgedrückt: Religion hat es hiernach nicht mit Wirklichkeitspräsenz, sondern mit dem religiösen Bewusstsein zu tun.

Für mich ist die Frage – und ich formuliere dies bewusst subjektiv und als Frage –, ob dies der einzige Weg ist, der für die Theologie verblieben ist. Die Antwort hängt davon ab, ob man der Auffassung ist, ob die Vergegenständlichung des Wirklichkeitsbezugs (insbesondere in dessen Verwissenschaftlichung) für uns unhintergebar ist, was nicht heissen soll, dass wir uns aus dem wissenschaftlichen Weltbild lösen könnten, sondern heissen soll, ob es darüber hinaus nicht auch noch andere Weisen des Wirklichkeitsbezugs gibt, die zu unserem Leben gehören.

Inwiefern soll nicht die in ihrer Präsenz erlebte Wirklichkeit genauso wirklich sein wie die Welt, wie sie den Wissenschaften gegenständlich ist? Oder inwiefern soll an ihr nur dasjenige wirklich sein, das auch in der gegenständlichen Welt sichergestellt werden kann?

Wenn Religion – so die These dieser Überlegungen – mit Wirklichkeitspräsenz zu tun hat, dann ist die Sprache des christlichen Glaubens *Artikulation* von Wirklichkeitspräsenz, und sie unterscheidet sich dann von jeder vergegenständlichenden Rede über Gott, in der das Wort ‚Gott‘ als *Bezeichnung* von etwas in der gegenständlichen Welt fungiert (vgl. die Anrufung Gottes im Gebet, Beispiel Psalm 31).

Wenn das Wort ‚Gott‘ *Artikulation* einer in ihrer Präsenz erfahrenen und nur über diese Erfahrung erschlossenen Wirklichkeit ist: Muss dann nicht alle Rede von Gott an dieser Erfahrung geerdet sein (vgl. Gerhard Ebelings Konzeption der Gotteslehre vom Gebet her)?

Zurück zu Luthers Traktat vom ehelichen Leben als Verdeutlichung der Beziehung zwischen christlichem Glauben und christlichem Ethos

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. Feindesliebe.

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.

So, wie Luther das eheliche Leben beschreibt, ist es nicht auf dem Rathaus bzw. Standesamt begründet, sondern im Glauben. Denn »ehelich sein« heißt noch nicht »ehelich leben«. Das Standesamt ist danach auch keine *notwendige* Bedingung für das eheliche Leben. Auch in der Geschichte der Kirche war die Ehe nicht zu allen Zeiten strikt an die Bedingung eines formellen Eheschlusses gebunden (vgl. dazu das Buch von Herrad Schenk).

Folgt man Luthers Beschreibung, dann kann es eheliches Leben auch in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft geben. Dies zu sehen ist nicht unwichtig im Blick auf die Frage, wie sich die Kirche heute zu nichtehelichen Lebensgemeinschaften, aber auch zu gleichgeschlechtlichen Partnerschaften stellen soll.

Eine heute theologisch wichtige Frage: Sollen auch homosexuell veranlagte Menschen sagen können „Diesen Menschen hat Gott mir zur Seite gestellt“?

Wenn homosexuell veranlagten Menschen kirchlicherseits empfohlen wird (vgl. die EKD-Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben“), eine auf Dauer angelegte Beziehung zu leben, die der Ehe analog ist; wenn andererseits das eheliche Leben, folgt man Luther, im Glauben angelegt ist; dann stellt sich diese Frage in aller Dringlichkeit.

Nimmt man die Verkündigung Jesu zum Massstab, wie sie als dessen Wort und Verhalten überliefert ist: Wie hätte Jesus in dieser Frage gedacht, wenn er unser heutiges Wissen über Homosexualität gehabt und die jahrhundertelange Geschichte der Diskriminierung und Verfolgung homosexuell veranlagter Menschen (nicht zuletzt durch die Kirche) überblickt hätte?

Hinweis auf Luthers Interpretation von Gen 1,27.

Auch wenn das eheliche Leben, wie Luther es beschreibt, nicht an eine standesamtliche Eheschliessung gebunden ist, so behält diese – und dasselbe gilt für eine eingetragene Partnerschaft – doch ihre Bedeutung, einerseits in dem Sinne, dass die Partner damit füreinander und auch öffentlich zum Ausdruck bringen, zueinander zu gehören – was ihr freier Entscheid ist –, andererseits unter dem ethisch relevanten Gesichtspunkt, einander und ihre Kinder sozial abzusichern und somit die sittliche Verantwortung wahrzunehmen, die sie mit ihrer Beziehung eingehen. (Vgl. hierzu den oben erwähnten Aufsatz von Traugott Koch)

Hinweis: Adoptionsrecht für homosexuelle Paare?

Können wir uns in Luthers Verständnis des ehelichen Lebens (noch) wieder finden? Diese Frage kann jeder nur für sich selbst und niemand für den anderen beantworten. Insofern kann eine evangelische Eheethik zwar ein bestimmtes Verständnis der Ehe – oder besser: des ehelichen Lebens? – zeichnen, und sie wird dies in der Weise zu tun versuchen, dass der orientierende Sinn dieses Verständnisses deutlich wird und dieses (nach Möglichkeit) als eine auch heute mögliche Option für die eigene Lebensführung transparent wird. Doch sie kann dieses Verständnis nicht als *das* christliche Verständnis der Ehe, oder überhaupt von Lebensgemeinschaft (vgl. die Debatte über das *Leitbild* der Ehe), allgemein verbindlich machen, da es dieses Verständnis nicht als abstraktes *Ideal*, sondern nur in Gestalt seiner individuellen Aneignung und gelebten Realisierung gibt.

In diesem Sinne wurde auch Luthers Text dahingehend charakterisiert, dass er nicht ein Ideal des ehelichen Lebens vor Augen stellt, sondern im Sinne einer Einladung zu verstehen ist, das eigene Leben in dieser Weise zu sehen und zu begreifen.

Ziel der Überlegungen war es, anhand von Luthers Text den Zusammenhang zwischen christlichem Glauben und christlichem Ethos (hier in Bezug auf das eheliche Leben) zu verdeutlichen:

- kein rein gedanklicher Zusammenhang derart, dass aus dem „christlichen Wirklichkeitsverständnis“ die Ehe als verbindliche Lebensform abgeleitet und begründet wird (Luther entwirft keine Theorie der Ehe in seinem Text).

- gemeinsamer Bezugspunkt von Glaube und Ethos: die in ihrer Präsenz erlebte (und erlittene) Wirklichkeit, die für den Glauben in einer bestimmten Weise erschlossen ist (vgl. den zweifachen „Blick“ auf die Ehe)

Nachtrag und Rückblick:

Gegenstand der vorstehenden Überlegungen war nicht das eheliche Leben, wie es von Gott gewollt und angeordnet ist, sondern das *Verständnis* des ehelichen Lebens, wie es bei Luther begegnet und *wonach* es von Gott gewollt und angeordnet ist. Es ist dieses *Verständnis*, das zu der Frage veranlasst, ob wir es uns auch heute (noch) aneignen können und wollen. Dies ist eine Schlüsselfrage für die Konzeption von Theologie und Theologischer Ethik, an der sich die Geister scheiden:

- Hat die Theologie Gott bzw. die *Wirklichkeit* Gottes zum Gegenstand, sein Wesen, seinen Willen, sein Handeln in Schöpfung, Versöhnung und Erlösung?
- Oder hat sie das *Verständnis* zum Gegenstand, das die Zeugnisse der christlichen Glaubensüberlieferung Glaube von Gott, seinem Willen und seinem Handeln haben, in unserem Fall am Beispiel von Luthers Traktat vom ehelichen Leben?

Diese Frage stellt sich mit besonderer Dringlichkeit im Blick auf den Anspruch akademischer Theologie, eine Wissenschaft zu sein:

- Ist Gott ein möglicher Gegenstand des Wissens, so dass man über ihn wissenschaftliche Aussagen aufstellen kann?
- Oder ist er allein dem Glauben erschlossen, wie Luthers Auslegung des ersten Gebots in seinem Grossen Katechismus dies nahelegt: »Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten.«¹

¹ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ¹²1998, 560.

Die vorstehenden Überlegungen im Anschluss an Luthers Traktat vom ehelichen Leben bewegten sich auf der Ebene des *Wissens*. Sie hatten, wie gesagt, nicht Gott zum Gegenstand oder das eheliche Leben, wie es von Gott gewollt und angeordnet ist, sondern ein bestimmtes, eben Luthers, Verständnis des ehelichen Lebens, *wonach* dieses von Gott gewollt und angeordnet ist, das als solches Gegenstand des *Glaubens* ist.

Schließlich wurde in den vorstehenden Überlegungen das Verständnis des ehelichen Lebens, wie es in Luthers Text begegnet, mit der heutigen Lebenswirklichkeit – mit der heutigen Situation der Ehe, dem romantischen Eheideal usw. – konfrontiert. Auch dieser Gegenwartsbezug gehört, gerade in der theologischen (evangelischen) *Ethik*, entscheidend zur theologischen Arbeit hinzu. Nur im Spiegel der heutigen Lebenswirklichkeit kann das Spezifische deutlich werden, das in den Texten der christlichen Überlieferung begegnet, und welchen *Unterschied* es machen kann, das eigene Leben in diesem Horizont zu begreifen.

Die vorstehenden Überlegungen waren rein deskriptiv. Sie haben ein bestimmtes Verständnis des ehelichen Lebens erhellt, wie es bei Luther begegnet, ohne normative oder evaluative Aussagen darüber zu treffen etwa von der Art, dass man die Ehe so verstehen *soll* oder dass Christinnen und Christen eine Ehe gemäß diesem Verständnis führen *sollen*. Ihr Ziel war es, dieses Verständnis so zu explizieren, dass es (nach Möglichkeit) eine eigene Evidenz gewinnt und als eine ernsthafte Option für die eigene Lebensführung plausibel wird.

Dies ist ein Punkt, der gerade für eine evangelische Ethik von fundamentaler Bedeutung ist. Es geht hier um die christliche Freiheit, die mit jeder Art der Bevormundung sei es durch die Kirche oder durch die Theologie unvereinbar ist.

1.1.7.2.1 Das Verhältnis von moralischem Wissen und christlichem Glauben hinsichtlich der *Verhaltensdimension*

Zur Erinnerung: Die Fragestellung, mit der die Vorlesung gegenwärtig befasst ist, betrifft das Verhältnis von christlichem Glauben und moralischem Wissen.

- These: Dieses Verhältnis lässt sich nicht als gedankliche Ableitungs- oder Begründungsbeziehung denken, sondern muss im Horizont der Wirklichkeitspräsenz aufgesucht werden. Denn sowohl die Moral als auch die Religion haben es mit Wirklichkeitspräsenz zu tun.
- M
- M

- In der Einleitung zu diesem Kapitel wurde angekündigt, dass sich im Horizont der Wirklichkeitspräsenz dieses Verhältnis auf zweierlei Weise darstellt:

1. in Bezug auf die *Situationswahrnehmung*; und

2. hinsichtlich der *Verhaltensdimension*

In den vorausgegangenen Überlegungen ging es um das Erste, im Folgenden geht es um das Zweite.

Genauer geht es dabei um die Kritik der Reduktion der Moral auf das *Handeln*, und der Begriff des *Verhaltens* steht für eine umfassendere Perspektive, die, so die These, für die christliche Auffassung des menschlichen Lebensvollzugs – aber nicht nur für diese – unabdingbar ist.

Es ist die Überzeugung der gesamten modernen Ethik bis hin in die heutige evangelisch-theologische Ethik (vgl. die Ausführungen zu Härle), dass sich in der Moral alles um das Handeln dreht. Diesbezüglich unterscheidet sich das Menschenbild der heutigen evangelischen Ethik in nichts vom Menschenbild der philosophischen Ethik der Moderne: Der Mensch als selbstbestimmter Urheber seines Handelns.

„Der spezifische Gegenstand der Ethik sind *Handlungen*, verstanden als selbstbewusst freie Wahl des folgeträchtigen Verhaltens personaler Individuen durch diese selbst.

Das Verhalten personaler Individuen, welches nicht durch diese selbstbewusst-frei gewählt ist (etwa: reine Reflexe), oder das Verhalten von nichtpersonalen Individuen (dessen Wahl also auch nicht durch diese selbst erfolgt) ist nicht Gegenstand der Ethik, sondern der Physik im weitesten Sinne.“ (Eilert Herms, Grundzüge eines Begriffs sozialer Ordnung, in: derselbe, Gesellschaft gestalten, Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.)

Hinweis: dezisionistische Setzung, nicht einmal der ansatzweise Versuch zu *verstehen*, was eine Handlung ist. Konstruktion aus Begriffen.)

Es ist, wie im Folgenden verdeutlicht werden soll, diese Reduktion auf das Handeln, die den Blick auf die religiöse Dimension der Moral verstellt. In die Latenz abgedrängt wird damit jene Seite der Moral, in Bezug auf die der Mensch nicht frei, selbstbestimmt und autonom, sondern abhängig und angewiesen ist und die z.B. bei Paulus mit dem Wirken des Geistes in Verbindung gebracht wird.

Um diese Reduktion aufzubrechen und den Blick auf diese passivische Dimension der Moral zu weiten, soll zunächst gefragt werden, was genau eine Handlung ist.

Zumeist wird bei der Bestimmung dessen, was eine Handlung ist, die Beobachtung zum Ausgangspunkt genommen, dass wir einen sprachlichen Unterschied machen zwischen *Handlungen* und blossen *Ereignissen*. Um das Spezifische von Handlungen in den Blick zu bekommen, legt es sich daher nahe, diesen Unterschied zum Leitfaden zu nehmen.

Einige Autoren sehen ihn in folgendem Sachverhalt. Sowohl in Bezug auf Handlungen als auch in Bezug auf Ereignisse können wir die Warum-Frage stellen. Bei Ereignissen benennt die Antwort die Ursache, und solange wir uns auf der Ebene von Ereignissen bewegen, kann die Kette der Warum-Fragen *ad infinitum* fortgesetzt und für jede Ursache nach einer weiteren Ursache gefragt werden, deren Wirkung sie ist.

Ereignisse können freilich auch durch Handlungen verursacht sein, und hier – so die Meinung – führt die Kette der Warum-Fragen zu den *Gründen* des Handelnden, womit sie an ein definitives Ende gelangt. Mit der Angabe der Gründe für sein Handeln präsentiert sich der Handelnde als *Urheber* seiner Handlung, hinter den nicht weiter zurückgefragt werden kann.²

Gegen diese Bestimmung des Unterschieds zwischen Handlungen und Ereignissen lässt sich einwenden, dass Handlungen auch *verursacht* sein können. Wenn jemand in Panik einen anderen umrennt, dann rechnen wir ihm dies als Handlung zu und sagen, dass er dies *getan* hat, und nicht, dass es sich – irgendwie ohne ihn – *ereignet* hat.

² So z.B. Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 2003, 96ff.

Auch hier kann die Kette der Warum-Fragen *ad infinitum* fortgesetzt werden: nach den Ursachen der Panik, nach den Ursachen dieser Ursachen usw..

Viele Autoren, zu denen bereits Aristoteles gehörte, sind allerdings der Ansicht, dass zum Wesen von Handlungen Absichtlichkeit bzw. Freiwilligkeit gehört. Andere sehen den entscheidenden Unterschied zwischen einer Handlung und einem Ereignis darin, dass eine Handlung auf einer Wahl beruht.³ Nach dieser Sicht wäre etwas, das kausal durch Panik bewirkt ist, keine Handlung. Doch wenn wir darauf achten, wie wir von Handlungen *sprechen*, dann ist dies eine unplausible Einschränkung, wie dieses Beispiel zeigt.

³ Eilert Herms, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 56-94, 56. Wilfried Härle, Ethik, Berlin/ New York 2011, 67. Ähnlich Wilfried Härle, Ethik, Berlin/ New York 2011, 67.

Im Folgenden soll von einer anderen *grundlegenderen* Frage ausgegangen werden, als es die Frage nach dem Unterschied zwischen Handlungen und Ereignissen ist, nämlich von der Frage, wie uns Handlungen *gegeben* sind?

1. *Gegebenheitsweise von Handlungen:*

Ob ein Verhalten, das wir an einem anderen Menschen beobachten, eine Handlung oder zum Beispiel nur eine unwillkürliche Körperbewegung ist, das lässt sich mit letzter Bestimmtheit nur klären, indem wir den Betroffenen *fragen*. Das bedeutet, dass uns Handlungen in der *Verständigung über sie* gegeben sind.

Hier liegt die entscheidende Differenz zwischen *Handlungen* und blossen *Ereignissen* wie etwa Naturereignissen, bei denen es eine solche intersubjektive Verständigungsmöglichkeit nicht gibt.

2. *Gründe und Motive:*

Die konstitutive Bedeutung der *Verständigung* für das Phänomen des Handelns manifestiert sich vor allem in einem Sachverhalt, der für die Ethik von entscheidender Bedeutung ist: Für Handlungen gibt es *Gründe* und *Motive*. (Hinweis: Anscombe)

Gründe und Motive sind nichts anderes als *Antworten auf Warum-Fragen*. Wir können den Grund einer Handlung nicht anders in Erfahrung bringen als dadurch, dass wir den Betreffenden nach dem Warum seines Handelns fragen, und der Grund ist dasjenige, was uns seine Antwort zu verstehen gibt.

In der Tatsache, dass Handlungen Gründe und Motive haben, spiegelt sich die *Frage-Antwort-Struktur unseres Verstehens am Leitfaden der Warum-Frage* wider.

(Zur Erinnerung: Parallele und zugleich Unterschied zur antiken Ethik, für die die *Worumwillen-Frage* leitend ist, d.h. die Frage nach dem Ziel, nach dem etwas strebt.)

3. Handlungen als Verständigungskonstrukte

Hieraus wird deutlich, dass es sich bei dem, was wir als Handlungen thematisieren, um *Verständigungskonstrukte* handelt.

Das meint: Handlungen sind nicht einfach empirische Tatsachen in der Welt, die *unabhängig* von unserer Verständigung über sie gegeben sind. Sie sind vielmehr etwas, das erst in der Verständigung über sie *konstituiert* wird.

In der Verständigung über Handlungen und deren Gründe und Motive wird eine Struktur über unser Verhalten gelegt, die dieses im Augenblick seines Vollzugs nicht hat. Augenfällig ist dies an spontanem Verhalten. Wer auf der Strasse einem Bekannten spontan zuwinkt, der tut dies nicht intentional ‚aus einem Grund‘ im Sinne einer Antwort auf eine vorausgehende Warum-Frage. Denn in diesem Fall wäre das Winken nicht spontan. Aber er kann, wenn man ihn fragt, einen Grund dafür nennen: „Das ist ein guter Bekannter von mir.“

4. *Handlungsfreiheit*

Nicht zuletzt ist die *Handlungsfreiheit* an die Perspektive der Verständigung über Handlungen geknüpft.

Kant zufolge besteht Freiheit in dem Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anfangen zu können.

- Frei handelt mithin, wer der *Urheber* seines Handelns und seiner Folgen ist.

- Als Urheber seines Handelns aber betrachten wir den, der sein Handeln hinreichend aus *Gründen* verständlich machen kann, so dass nicht – wie bei unverständlichem Verhalten z.B. aufgrund psychischer Störungen – hinter ihn zurück nach verhaltensbestimmenden *Ursachen* gefragt werden muss.
- Handlungsfreiheit manifestiert sich somit in den plausiblen Gründen von Handlungen. In aller Verständigung mit einem anderen über die Gründe seines Handelns ist solche Freiheit unterstellt, und zwar allein dadurch, dass wir uns *mit ihm* verständigen und ihn nach Gründen fragen, statt uns – wie bei psychischen Störungen – *über ihn* zu verständigen und sein Verhalten aus Ursachen zu erklären.

Hinweis: Unterschied zu Kants Verknüpfung der Freiheit mit dem Begriff der Pflicht

Exkurs: Debatte über Freiheit und Determination, wie sie durch die Neurobiologie ausgelöst worden ist.

-

5. *Moralischer Atomismus*

Die Reduktion der Moral auf das menschliche Handeln führt zu einem Bild des menschlichen Zusammenlebens, das man als *moralischen Atomismus* bezeichnen kann. Es ist das Bild einer Assoziation von Individuen, deren jedes der selbstbestimmte, freie Urheber seiner Handlungen ist. Dies ist das Bild, das in der modernen Ethik vorherrscht. Das gilt, wie gesagt, auch für die evangelische Ethik (vgl. Härles Bestimmung des Handelns)

Wenn Handlungen *Verständigungskonstrukte* sind, dann wirft dies die Frage auf, wie dasjenige, was wir in der Verständigung als ein Handeln aus einem Grund oder einem Motiv thematisieren, *jenseits der Verständigungsperspektive* in Erscheinung tritt.

Dies führt zu dem, was im Folgenden als *Verhalten* bezeichnet und von einer Handlung unterschieden werden soll. Was ist gemeint?

Zur Verdeutlichung sei die in dieser Vorlesung schon des Öfteren begegnete Standardauffassung herangezogen, wonach *deontische* Wertungen sich auf Handlungen und *evaluative* Wertungen sich auf Motive, Dispositionen oder Charakterzüge beziehen.⁴

⁴ Vgl. z.B. William K. Frankena, *Analytische Ethik*, 27; 77. Dieter Birnbacher, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin 2003, 279ff. Friedo Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 42003, 88f.

Vordergründig hat die Standardauffassung hinsichtlich des Gegenstandes evaluativer Wertungen eine grosse Plausibilität. Wenn zwei Personen in zwei gleichen Situationen genau gleich handeln, aber aus unterschiedlichen Motiven, die eine z.B. aus Mitgefühl, die andere aus Berechnung und Habgier, dann treffen wir in Bezug auf ihre Handlungen unterschiedliche evaluative Wertungen, und zwar, wie es scheint, weil wir ihre Motive unterschiedlich bewerten. Also scheint sich die evaluative moralische Bewertung ursprünglich auf Handlungsmotive und von dorthin abgeleitet auf die daraus resultierenden Handlungen zu beziehen.

Gegen die Standardauffassung lässt sich folgender Einwand machen:

Wenn wir etwas, z.B. Mitleid, als ein Motiv thematisieren, dann thematisieren wir es mit Bezug auf eine Handlung, für die es Motiv ist. Abgesehen davon ist Mitleid ein Gefühlszustand, aber kein Motiv. *Daher lässt sich ein Motiv nicht separat von der Handlung evaluativ bewerten, für die es Motiv ist.*

Angenommen, jemand wird gefragt, warum er einem anderen geholfen hat, und er antwortet: „Ich hatte Mitleid mit ihm.“ Diese Äusserung nennt uns das Motiv, dies allerdings nur, wenn sie als Antwort auf die Frage nach dem Warum seines Handelns begriffen wird. Abgesehen davon handelt es sich um die Schilderung eines Gefühlszustands.

Wenn wir daher das, was uns diese Antwort zu verstehen gibt, evaluativ als gut bewerten, dann ist dasjenige, was wir bewerten, nicht, dass er Mitleid mit ihm hatte, sondern dasjenige, was diese Äusserung als Antwort auf die gestellte Frage beinhaltet, nämlich *dass er dem anderen aus Mitleid geholfen hat*. Wir bewerten also nicht zuerst separat von der Handlung ein Motiv und von daher abgeleitet die Handlung, sondern wir bewerten *sein Handeln aus diesem Motiv*, d.h. sein *Verhalten*.