

Zur Bedeutung der Rechtfertigungslehre:

Wie deutlich geworden ist, ist die Rechtfertigungslehre in einer spezifischen historischen Situation entstanden. Diese war gekennzeichnet durch eine tief greifende Verunsicherung hinsichtlich des eigenen Heiles in Anbetracht des göttlichen Gerichts.

Dies spiegelt sich teilweise in der Ausformulierung dieser Lehre wider, nämlich in der Verwendung von Begriffen, die der Gerichtsterminologie entnommen sind. Die damalige Situation ist ersichtlich nicht diejenige der meisten Menschen heute. Gleichwohl kann eine Einsicht, die unter ganz anderen historischen Bedingungen gewonnen worden ist, auch für die Gegenwart Bedeutung haben.

Um hier zunächst ein Hindernis für ein heutiges Verständnis aus dem Weg zu räumen, gilt es zwei Vorstellungskomplexe sorgfältig auseinander zu halten. Das eine ist der Gedanke des *göttlichen Gerichts*. Dieser war vorgegeben durch die Situation, auf die die Rechtfertigungslehre reagierte, nämlich durch die Bußpraxis der damaligen Zeit.

Wie ausgeführt, konnte innerhalb dieses Vorstellungskomplexes die Aussage, dass nicht die Werke vor Gott rechtfertigen, sondern allein der Glaube, so verstanden werden, dass anstelle der Werke der Glaube diejenige „Leistung“ auf Seiten des Menschen ist, die im göttlichen Gericht als Gerechtigkeit angerechnet und mit dem ewigen Leben belohnt wird. Dies wird durch die forensische Auffassung der Rechtfertigung nahe gelegt, vgl. CA IV.

Darin liegt die Gefahr, dass der Glaube unter den Imperativ des Gesetzes gerät: „Tu debes habere Christum et spiritum eius“ (Du schuldest Christum zu haben und seinen Geist). (Luther, Römerbriefvorlesung von 1515/16, zitiert nach Hans Joachim Iwand, Nachgelassene Werke, Bd. 4: Gesetz und Evangelium, München: Chr. Kaiser, 1964, 258. Es geht an der zitierten Stelle um die Unterscheidung zwischen „vetus“ und „nova“ lex.)

Die Verunsicherung hinsichtlich der Frage, ob der eigene Glaube genügend und hinreichend ist, kann eine Folge davon sein. Und sie kann, ganz entgegen der ursprünglichen Intention bei Luther, zu einer eigentümlichen Selbstbeobachtung und Selbstzentriertheit führen.

Der andere Vorstellungskomplex ist die Erneuerung des Menschen durch das im Glauben ergriffene göttliche Wort, wie dies in Luthers Freiheitstraktat geschildert wird. Nicht Gottes Richterspruch, sondern diese Erneuerung setzt den Menschen ins rechte Verhältnis zu Gott, d.h. macht ihn vor Gott »fromm« und »gerecht«.

Im Blick auf jene Verunsicherung hinsichtlich des eigenen Glaubens sei an Paulus und 2Kor 5,19f. erinnert: »Und Gott war in Christus und versöhnte die Welt mit sich selbst und rechnete ihnen die Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung. So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!«

Hiernach *hat* Gott in Christus die Welt mit sich versöhnt, und zwar *vor* dem Glauben derer, die hier aufgefordert werden, sich mit Gott versöhnen zu lassen. *Die Versöhnung ist also nicht an die Bedingung des Glaubens an die Versöhnung gebunden.*

Der Glaube gibt vielmehr an etwas teil, *das von Gott her bereits geschehen ist und das die Menschen sich nur mehr gefallen lassen können.* Und dazu ist aufgerichtet das *Wort von der Versöhnung.*

Hinweis zu Karl Barths Frage, ob tatsächlich die Rechtfertigungslehre das Zentrum einer evangelischen Theologie ausmacht oder nicht vielmehr die Versöhnungslehre.

Hinweis zur Interpretation von 2. Kor 5, 19f: Hintergrund ist die Sühnopfervorstellung: „Ist einer für alle gestorben, so sind sie alle gestorben.“ (2. Kor 5, 14)

Es heisst nicht: Und Gott *versöhnte sich* mit der Welt aufgrund des Kreuzes Christi,

- sei es, dass dieses als stellvertretendes Strafleiden gedeutet wird (vgl. „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld“, besonders Strophe 2; „O Haupt voll Blut und Wunden“ usw.)
- sei es, dass dieses als Satisfaktion gedeutet wird (Anselm, Cur Deus homo?)

Es heisst: Und Gott *versöhnte die Welt* mit sich selbst.

Das Kreuzesgeschehen zielt also nicht auf Gott, um diesen zu versöhnen und seinem Zorn über die Sünde des Menschen Genüge zu tun, sondern es zielt auf den Menschen und dessen Erkenntnis, dass er im Tod Jesu als Sünder vergangen und mit ihm neu in die Gemeinschaft mit Gott auferstanden ist (vgl. auch Rm 6 über die Taufe).

Der Glaube ist hier gerade kein Schauen auf sich selbst – „Glaube ich genug?“, „Tue ich genug?“ usw. –, sondern ein *Wegschauen von sich selbst* auf das, was Gott getan hat und tut: »Ecce, hic est Christus et Spiritus eius«¹ (Sieh, hier ist Christus und sein Geist).

¹ Ebd.

Das Gericht Gottes ist dementsprechend nicht als ein Gericht über den Glauben, sondern strikt als ein Gericht über die *Werke* zu begreifen, in dem in Anbetracht der Illusionen, die Menschen mit ihren Werken verbinden, offenbar wird, was diese Werke wahrhaft gewesen sind.

So gesehen liegt die Bedeutung der Rechtfertigungslehre darin, dass sie den Glauben anstelle der Werke als dasjenige begreift, was am Leben teil gibt (vgl. Joh 11,25; 20,31), und zwar den Glauben nicht als eine anrechenbare Leistung im Sinne eines Sich-Bestimmens des Menschen, sondern als ein *Sich-Bestimmen-Lassen* durch etwas, das allem eigenen Bestimmen zuvorkommt (vgl. 2Kor 5,20).

Anstelle der Frage, wie wir handeln sollen oder wie wir Gutes tun, rückt damit die Frage ins Zentrum, *wodurch wir uns in unserem Lebensvollzug bestimmen lassen.*

Dieser Wechsel der Fragestellung behält auch unabhängig von den historischen Entstehungsbedingungen der Rechtfertigungslehre seine grundlegende Bedeutung für das Verständnis menschlicher Lebensführung.

Die Ausrichtung des eigenen Lebens und Handelns hängt davon ab, wodurch wir uns in unserer Perzeption der Lebenswirklichkeit bestimmen lassen. Hier liegt gewissermassen die ‚Vernunft‘ der Rechtfertigungslehre.

Zusammenfassend zu gewissen Ambivalenzen der Rechtfertigungslehre:

- Aufgrund des historischen Hintergrunds dieser Lehre, nämlich der spätmittelalterlichen Busspraxis, steht das Verhältnis von *Glaube und Werken* im Fokus dieser Lehre.
- Dadurch liegt, was die *Moral* betrifft, der Akzent auf deren aktiver Seite, nämlich auf dem *Handeln*, also dem, was der Mensch von sich aus bewirken kann (und was ihn doch vor Gott nicht rechtfertigt), und weniger auf deren passiver Seite, nämlich dem emotional bestimmten, z.B. liebevollem *Verhalten* mit seiner atmosphärischen Ausstrahlung, in Bezug worauf der Mensch abhängig ist, da er über seine Emotionen nicht einfach frei verfügt. (Vgl. die Zuordnung solchen Verhaltens zum Wirken des Geistes in Gal 5, 22f)

- Dieser Akzent auf dem Handeln zeigt sich z.B. in dem, was Luther im Sermon von den guten Werken als „Werke“ aufzählt: Essen, Trinken, ein Handwerk ausüben, Gehen, Stehen usw.
- Er zeigt sich aber auch in Luthers Beschreibung des Richtungsinns christlicher Liebe, nämlich dass sie auf das aus ist, was dem Nächsten „nützt“ (vgl. Rendtorffs Rede von einem „christlichen Utilitarismus“).

- Das *Verhalten der Liebe* lässt sich nicht an Nutzensgesichtspunkten orientieren. Würden zum Beispiel Eltern ihr liebevolles Verhalten zu ihrem Kind damit begründen, dass dies dem Kind nützt oder dass das Kind Liebe braucht, dann würde dies die Frage aufwerfen, ob sie ihr Kind wirklich lieben oder ob ihr Verhalten gegenüber ihrem Kind lediglich mit der Abzweckung erfolgt, diesem das Gefühl geliebt zu werden zu vermitteln und auf diese Weise sein Bedürfnis nach Liebe zu stillen. Was als ein emotional bestimmtes *Verhalten* erscheint, das setzt sich mit dieser *Begründung* dem Verdacht aus, ein instrumentell auf die Stillung dieses Bedürfnisses gerichtetes *Handeln* zu sein, das sich lediglich als ein solches Verhalten gibt. Denn für das *Verhalten der Liebe* gibt es keine Gründe, und schon gar keine instrumentellen.

- Zu fragen ist, ob der Protestantismus damit nicht zumindest beigetragen hat zur modernen Reduktion der Moral auf das Handeln. Jedenfalls ist diese Reduktion bis heute ein Kennzeichen von Lehrbüchern der evangelischen Ethik.
- Die katholische Moraltheologie ist demgegenüber sehr viel stärker tugendethisch orientiert, wobei – in der von Thomas von Aquin herkommenden Linie – Glaube, Hoffnung und Liebe als „geistliche“, d.h. durch den Hl. Geist eingegossene (vgl. Gal 5, 22f) Tugenden interpretiert werden. Dadurch liegt hier ein stärkerer Akzent auf der passiven Seite der Moral. Hinweis: Eberhard Schockenhoff, Grundlegung der Ethik, darin das Kapitel über Glaube, Hoffnung und Liebe als Tugenden.

- Die in ethischer Hinsicht wichtige Pointe der Rechtfertigungslehre liegt darin, dass Sich-im-Handeln-Orientieren heisst: sich an *praktischen Gründen* in Gestalt der konkreten Situationen und Lebenslagen orientieren, in denen Menschen sich befinden („was dem anderen ‚nützt‘“, Luther). Dadurch, dass nicht „gute Werke“ ins rechte Verhältnis zu Gott setzen, sondern allein der Glaube, verliert die *Bewertung* der Werke als gut oder schlecht (sei es durch Gott oder die Menschen) jegliche Bedeutung. Entscheidend ist allein, was mit ihnen praktisch bewirkt wird.

- Der Fokus der Rechtfertigungslehre liegt auf der *coram Deo*-Relation. Auf diese beziehen sich Spitzensätze wie „In diesem Glauben fällt aller Unterschied der Werke dahin“ bzw. „werden alle Werke gleich“, nämlich *vor Gott* gleich. (Zur Erinnerung: die Kritik von MacIntyre)
- Demgegenüber tritt hier in den Hintergrund, dass der Glaube auch in der *coram mundo*-Relation einen entscheidenden Unterschied macht, nämlich im Hinblick darauf, wie lebensweltliche Phänomene wahrgenommen werden bzw. mit welcher Einstellung ihnen begegnet wird; vgl. Luthers Traktat vom ehelichen Leben; ein anderes Beispiel in der Vorlesung war Matth 25, 35.

- Eine andere wichtige Frage ist die Folgende: Luthers Polemik gegen das, was zu seiner Zeit für „gute Werke“ gehalten wird: „Singen, Lesen, Orgelspielen, Messehalten, Metten, Vesper und andere Gezeiten beten“ richtet sich dagegen, dass diese als *verdienstliche Werke* aufgefasst werden, die ins rechte Verhältnis zu Gott setzen. Dem setzt Luther entgegen, dass Essen, Trinken, Gehen, Stehen usw. ebenso gute Werke (nämlich *vor Gott* gute Werke) sind, wenn sie *im Glauben* geschehen. Aber heisst dies, dass die *religiöse Praxis*: das Gebet, der Gottesdienst, die Bibelmeditation usw. auf dieselbe Stufe gestellt wird wie Essen, Trinken, Gehen, Stehen usw., d.h. dass ihr ihre besondere Bedeutung und ihr Wert bestritten werden? Hier wäre Luther zweifellos missverstanden, für den diese Praxis elementar zum Glauben gehörte.

- Aber genau in diesem Punkt ist es im Protestantismus zu einer anderen Entwicklung gekommen als im Katholizismus, in dem sich bis heute ein tieferes Bewusstsein erhalten hat für die Bedeutung der spirituellen Praxis für den Glauben, des Innehaltens und der Stille, des Gebets, der Meditation, der Heiligung von Zeiten und Orten usw..

Literaturhinweis: *Fulbert Steffensky, Schwarzbrot-Spiritualität, Stuttgart: Radius 2005.*

Zusammenwirken verschiedener Faktoren:

- Kritik an der „Heiligkeit“ solcher „Werke“;
- die Vorstellung, der Glaube komme allein durch das Wort, aus der Predigt als Verkündigung von Gottes Wort, und so muss diese alles ausrichten (vgl. den ersten Teil von Luthers Freiheitstraktat):

„Die evangelische Predigt ächzt unter der Last ihrer hohen Selbstauffassung. Ich zitiere aus Luthers ‚Wider Hans Worst‘: ‚Haec dixit dominus, das hat Gott gesagt. Et iterum: Ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewesen in dieser Predigt. Hier ist nicht not, ja nicht gut Vergebung der Sünden, als wäre es unrecht gelehret; denn es ist Gottes und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll noch kann sondern bestätigen, loben und krönen und sagen: Du hast recht gelehret; denn ich habe durch dich geredet, und das Wort ist mein. Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lass das Predigen anstehen, denn er leugnet gewisslich und lästert Gott.“ <...> Gott spricht durch den Prediger, und wenn der Prediger wie Bileams Eselin wiehert, so ist des doch Gottes Stimme. ...

Kirchen sind Mundhäuser, und mit seiner leiblichen Stimme bringt der Prediger Christus ins Herz der Gläubigen. ... Wie in der Eucharistie die armen Elemente von Brot und Wein in das Fleisch und Blut Christi verwandelt werden, so wird in der Predigt das klägliche Wort des Predigers zum Wort Gottes... Natürlich glaubt kaum ein evangelischer Pastor, vermutlich noch weniger eine evangelische Pastorin an diese Sätze. Aber sie haben sicher bis heute einen undeutlichen Einfluss auf den Gottesdienst. Die Folge ist, dass die Predigt den evangelischen Gottesdienst dominiert. Ihre Grundgedanken bestimmen die Gebete, die Lieder und Fürbitten. Die Worte des Pfarrers oder der Pfarrerin beanspruchen oft die meiste Zeit des Gottesdienstes. *Es entsteht ein Klerikalismus, der dem katholischen Weiheklerikalismus in nichts nachsteht.*“ (83f)

Dieser Klerikalismus wirkt sich auf die ganze Gestaltung und das Verständnis des Gottesdienstes aus:

„Woran aber leide ich in evangelischen Gottesdiensten und bei ihren Predigten? Ich muss gestehen, dass ich an den meisten leide. Es ist zunächst das nicht weiter ernst zu nehmende Leiden dessen, der homiletische Seminare gemacht hat und der aus der eigenen Klugscheisserei nicht herauskommt. Es gibt ernsthaftere Leiden. Das erste ist das der Predigthäufung. Die Pfarrer predigen nicht nur auf der Kanzel. Sie begrüßen und hängen an ihre bescheidenen Sonntagsscherze noch eine kleine Besinnung. Sie verabschieden wortreich und oft banal. Sie haben eine Taufe und es gibt eine neue Predigt.

Es mag sein, dass es bei den Gemeinden gut ankommt, wenn der Gottesdienst auf diese Weise familiarisiert und verplappert wird. Aber das Schweigen geht verloren. Es wird erstickt unter dem Müll des Dahergesagten. Es geht das verloren, was zum Wesen des Gottesdienstes gehört: die Anbetung.“ (85f)

Mit dem Begriff der Anbetung macht Steffensky auf den entscheidenden Punkt aufmerksam, an dem hier alles hängt, nämlich in welchen Präsenzraum diejenigen eintreten, die an einem Gottesdienst teilnehmen,

- ob in den Präsenzraum dessen, der im Gottesdienst in Gebet, Fürbitte, Lobliedern usw. angerufen wird, oder
- in den Raum der Kopräsenz von Pfarrer/Pfarrerin und Gemeinde, die sich in freundlicher Atmosphäre über Gott und die Welt verständigen.

Wenn das Bewusstsein dafür schwindet, dass der Gottesdienst Anbetung ist, d.h. dass er bereits als solcher, über seine Liturgie, die Lieder usw. in den Präsenzraum dessen vermittelt, der in ihm angerufen wird, und wenn stattdessen die Vorstellung ist, dass es erst und vor allem die Predigt und die originelle Gestaltung des Gottesdienstes durch den Pfarrer oder die Pfarrerin ist, die Gott den Gottesdienstteilnehmern nahe bringt und Glauben weckt, dann geraten Pfarrerinnen und Pfarrer unter jenen gewaltigen Druck, der sich in dem von Steffensky beobachteten Klerikalismus äussert. Dann scheint alles an ihnen zu hängen, und sie müssen die Leute bei der Stange halten. „Ich wünsche mir einen Pfarrer, der nicht dauernd darauf aus ist, seine Gemeinde zu gewinnen, bei der Stange und bei Laune zu halten.“ (86)

„Zur Vertreibung des Schweigens aus den Gottesdiensten“ gehört für Steffensky nicht zuletzt „die Verhaustierung der hehren Formeln, der Einsetzungsworte, der Segensworte, des Kanzelgrusses usw. Warum erlaubt sich der Pfarrer zur Abendmahlsgruppe statt der einfachen Formel ‚Gehet im Frieden!‘ zu sagen: ‚Gehet hin im tiefsten Frieden des euch liebenden Gottes!‘ Erstens sind unnötige Adjektive immer ein reines Sprachverderben, zweitens ist die erweiterte Formel zwei Sekunden länger, die der Pfarrer mir von meiner Lebenszeit stiehlt; drittens verhindert die gestörte Formel, dass die Gemeinde sich in der Wiederholung der Geläufigkeit wiedererkennt; viertens ist es eine Missachtung der Katholizität, d.h. der Allgemeinheit der Formel; fünftens ist es eine Missachtung der Sprache der Toten.“ (87)

Anekdote zum Stichwort „Schweigen“.

Abschliessende Bemerkungen zur Bedeutung spiritueller Praxis:

- Zur Erinnerung Religion hat (wie die Moral) mit *Wirklichkeitspräsenz* zu tun (und nicht mit einer bloss gedachten Wirklichkeit).
- Es gibt Phänomene, die nur über ihre Präsenz erschlossen sind, eben *Präsenzphänomene*. Beispiel war „die Nacht“. Die Sprache ist hier *Artikulation* des Präsenten (im Unterschied zur *Bezeichnungsfunktion* der Sprache)
- Dass er mit *Wirklichkeitspräsenz* zu tun hat, ist dem christlichen Glauben mit dem Mythos gemeinsam, und es gibt deshalb zahlreiche Strukturähnlichkeiten zwischen christlichem Glauben und Mythos.

- Der Unterschied zwischen christlichem Glauben und Mythos besteht darin, dass die mythischen Götternamen Artikulationen von innerweltlichen Präsenzerfahrungen sind, während es keine innerweltliche Präsenzerfahrung gibt, die ihre Artikulation in dem Wort ‚Gott‘ (im jüdisch-christlichen Sinne) hat. Gott ist welttranszendent.
- Der Präsenzraum, der seine Artikulation in dem Wort ‚Gott‘ hat, ist durch religiöse Praktiken (Anbetung, Fürbitte, Lobpreis) Riten (Abendmahl), und Heilige Texte (vgl. Regel des Flacius) erschlossen, die in diesen Raum vermitteln und die die Welt als Raum der Präsenz von Gottes Wirken transparent werden lassen.

Hier liegt die essentielle Bedeutung der Praxis für den christlichen Glauben.

Wenn diese Praxis entfällt, dann auch das Bewusstsein für den Präsenzraum, den die christliche Glaubenssprache artikuliert und in dem sie ihre Grundlage hat.

Dann entsteht der Druck auf die Pfarrerin oder den Pfarrer, dieser Sprache noch einen Sinn abgewinnen zu sollen, sie erklären oder immer wieder originell neu erfinden zu sollen, was zu jenem von Steffensky diagnostizierten Klerikalismus mit seinen Stilblüten führt.

Dann wird der Gottesdienst dominiert von der Kopräsenz von Pfarrer/Pfarrerin und Gemeinde, in der man sich *über* Gott und die Welt verständigt.

Zwei Hinweise zur Bedeutung der *Praxis* für religiösen Glauben und für das Verständnis des Religiösen zum Schluss.

Der erste betrifft den Versuch einer *religionsphilosophischen* Annäherung an das Problem. Der Philosoph John Cottingham nimmt in seinem Buch „The Spiritual Dimension“² seinen Ausgangspunkt bei der Beobachtung, dass die Debatten der akademischen Philosophie über Glaube und Religion in der Regel auf Propositionen wie ‚Gott existiert‘ zentriert sind. Darin liegt die implizite Unterstellung, dass es sich bei religiösem Glauben um eine propositionale Überzeugung handelt.

² John Cottingham, *The Spiritual Dimension. Religion, Philosophy, and Human Value*, Cambridge University Press, 1005.

Das philosophische Interesse richtet sich dementsprechend darauf, den Sinn und die Wahrheitsbedingungen einer solchen Aussage zu untersuchen und die möglichen Argumente für oder gegen ihre Wahrheit zu diskutieren. Cottingham konstatiert, dass er es selten erlebt habe, dass solche Diskussionen zur Revision der eingenommenen – theistischen oder atheistischen – Standpunkte der daran Beteiligten geführt haben. Das legt den Verdacht nahe, dass diese Standpunkte in etwas ganz anderem als in derartigen Argumenten fundiert sind. „One has the strange feeling that the intellectual analysis, however acute, does not capture what is at stake when someone gives, or refuses, their allegiance to a religious worldview. The focus is somehow wrong.”³

³ AaO. 2.

Wenn es um Religion geht, dann geht es offenbar um mehr als propositionale Ueberzeugungen, wie Cottingham mit einem Zitat des Philosophen Leszek Kolakowski verdeutlicht:

“Religion is not a set of propositions, it is the realm of worship wherein understanding, knowledge, the feeling of participation in the ultimate reality and moral commitment <all> appear as a single act, whose subsequent segregation into separate classes of metaphysical, moral and other assertions might be usefull but is bound to distort the sense of the original act of worship.”⁴

⁴ AaO. 1f.

Cottingham plädiert daher für eine *primacy of praxis* im Bereich des Religiösen. Was religiöser Glaube ist, das erschliesst sich – so seine These – erst vom Phänomen der Spiritualität als einer bestimmten Form von *Praxis* her. In der Geschichte der Philosophie habe das Adjektiv ‚spirituell‘ zumeist nicht in Verbindung mit dem Begriff ‚Glauben‘ im Sinne einer propositionalen Ueberzeugung, sondern in Verbindung mit dem Begriff ‚Übung‘ (*exercises*) gestanden, wie an Ignatius von Loyola oder an Abhandlungen aus der Zeit der Stoa verdeutlicht wird. Das Ziel solcher Übungen ist die Transformation der gesamten Person einschliesslich ihrer emotionalen Ausrichtung, wie dies durch das griechische Wort ‚*Metanoia*‘ ausgedrückt werde.

„This envisaged process of internal transformation, in contrast to the intellectual business of evaluating propositions, seems to me fundamental to understanding not just the nature of spirituality, but also that of religion in general.“⁵ Religiöser Glaube hat mit solch innerer Transformation zu tun, die sich über eine bestimmte Praxis vollzieht. Wie Cottingham in seinem Buch ausführt, hat diese Transformation Konsequenzen auch für die Lebensführung und für den Bereich der Moral.⁶ Dabei ist mit der Einsicht in die Einbettung des Glaubens in eine bestimmte Praxis die Frage nach seiner Vernünftigkeit aus philosophischer Sicht keineswegs erledigt. Aber sie kann und darf nicht enggeführt werden auf die rein kognitive Ebene der Begründung oder Widerlegung einer propositionalen Ueberzeugung.

⁵ AaO. 5.

⁶ AaO. 127ff

Der zweite Text ist ein Vortrag mit dem Titel „Suche nach spiritueller Erfahrung“, den Fulbert Steffensky auf dem 30. Deutschen Evangelischen Kirchentag (2005) gehalten hat.⁷ Steffensky nimmt seinen Ausgang bei der Beobachtung, dass viele Menschen heute auf solcher Suche sind. Er konstatiert zwei »Umwege«, die vielfach die heutige Suche nach Spiritualität von dem unterscheiden, was die christliche Tradition darunter verstanden hat. Der eine hat seine Ursache in den »Erfahrens- und Erlebenszwänge[n], die Menschen gelegentlich mit diesem Wort verbinden. Der Wunsch nach Sensation und der Wunsch, sich selber zu fühlen, ist eine Grundabsicht, die man in neuen religiösen Szenen ständig trifft (und dies nicht nur außerhalb der Kirche!).

⁷ Zugänglich unter: www.wdr5.de/sendungen/lebenszeichen/manuskript/050529ms_kirchentag.pdf (letzter Zugriff: 6. Juni 2007).

Viele Menschen halten offensichtlich die Normalität nicht mehr aus; die ausgeleuchteten Räume, in denen alles seine Erklärung und seine vernünftige Begründung hat. Es ist, als ob sie gegen alle Vernunft die Schatten, die dunklen und gefährlichen Höhlen des Lebens suchten. Was uns da im hellen Licht der Aufklärung entgegenkommt, kann doch nicht alles sein. Es muss doch ein Geheimnis der Welt geben, und dieses muss doch sinnhaft zu erfahren sein.«⁸

⁸ AaO., 3.

Steffensky stellt dem die Spiritualität der Mystiker gegenüber, die nicht eigene Erfahrungen, sondern Gott suchen. »In allen mystischen Kulturen hat man vor solcher Selbstaufsuche gewarnt. Die Erfahrung rechtfertigt nichts, das Ausbleiben der Erfahrung verdammt nichts. In der Gebetspraxis z.B. hat man immer geraten, die alltägliche Trockenheit des Gebets zu achten und es keineswegs zu lassen, wenn man nicht begeistert, ergriffen, erfüllt oder weggerissen ist.«⁹

Wichtig im Blick auf solchen Erfahrungs- und Erlebenszwang ist hier der Unterschied zwischen »beabsichtigter Erfahrung« und »geschenkter Erfahrung«¹⁰.

⁹ AaO., 4.

¹⁰ Ebd.

Es verhält sich hier ähnlich wie beim Glück: Das direkte Erstreben von Glück, so die Diagnose von Max Scheler, vernichtet den Glückswert des Erstrebten. Glück kommt immer nur als Geschenk. So verhält es sich auch, folgt man Steffensky, bei der spirituellen Praxis.

Der zweite Umweg hat seine Ursache in »Harmoniezwängen«: »In den neuen religiösen Lagen sind die Begriffe Tragik und Sünde unbekannt. Das Sein ist Harmonie und Ganzheit.«¹¹ Dementsprechend ist »positives Denken« angesagt, um die Barrieren zu brechen, die der Harmonie und Ganzheit entgegenstehen.

¹¹ AaO., 4f.

»Es könnte sein, dass mit dem Harmoniediktat die Zerstörungen und das Leiden unsichtbar werden. Es könnte sein, dass wir eine menschliche Grundfähigkeit verlernen, das Vermissen: das Vermissen des Augenlichts der Blinden; das Vermissen der Sprache und der Lieder für die stumm Gemachten; das Vermissen des aufrechten Ganges der zu Boden Gedrückten.«¹²

Steffensky beschreibt sodann Spiritualität, wie er sie auf dem Hintergrund der christlichen Tradition begreift, mit der glücklichen Wendung der »gebildeten« bzw. »geformten Aufmerksamkeit«¹³.

¹² AaO., 5.

¹³ Ebd.

Gemeint ist eine Aufmerksamkeit nicht für sich selbst und das eigene Erleben, sondern für die Dinge im alltäglichen Leben. »Bin ich fähig, wahrzunehmen und zu empfinden? Wie lese ich die Schmerzen der Menschen und wie lasse ich mich von ihnen berühren? Wie gehe ich mit den Dingen des alltäglichen Lebens [um]?«¹⁴ Steffensky formuliert abschließend – auf dem Hintergrund der katholischen Spiritualitätspraxis – zwölf Regeln für die Bildung solcher Aufmerksamkeit. Spiritualität tritt hier als etwas ganz Unspektakuläres in den Blick, das einem Menschen nicht einfach wunderbar zufällt, sondern in das man sich einüben kann und muss.

¹⁴ AaO., 6.

Christliche Spiritualität im Sinne solch *geformter* Aufmerksamkeit ist zu unterscheiden von blosser *Achtsamkeit* im Sinne der Lenkung der Aufmerksamkeit auf das, was gerade geschieht. Es gibt Meditationstechniken, die bei bestimmten Therapieformen angewendet werden und die auf solche Achtsamkeit fokussiert sind. Fasst man den Begriff der Spiritualität in einem weiten Sinne, dann lassen auch sie sich darunter fassen. *Geformte* Aufmerksamkeit meint demgegenüber: die Dinge unter einer *bestimmten* Wahrnehmung auffassen, wie Steffensky dies mit der Frage zum Ausdruck bringt, wie wir die Schmerzen der Menschen lesen und wie wir uns davon berühren lassen. Christliche Spiritualität hat es mit der Einübung in eine solch *bestimmte* Wahrnehmung zu tun (so bei Papst Franziskus in eine Wahrnehmung, für die die Armen im Fokus stehen).

**Exkurs: Zur Wirkungsgeschichte der Reformation. Charles Taylors
Rekonstruktion der Entstehung der neuzeitlichen Identität und
Moralauffassung**

*Charles Taylors, Quellen des Selbst. Zur Entwicklung der neuzeitlichen
Identität, Frankfurt 1996*

Ausgangspunkt: Fokus der Rechtfertigungslehre auf dem Verhältnis von
Glauben und Werken – Frage, inwiefern die Reformation damit nicht zur
Reduktion der Moral auf das Handeln beigetragen hat.

Taylors Buch trägt den Titel *Quellen des Selbst*. Seiner Rekonstruktion der Entstehung der neuzeitlichen Identität liegt ein bestimmter Begriff des „Selbst“ zugrunde, den Taylor aus dem von ihm geprägten Begriff der „starken Wertung“ bzw. „qualitativen Unterscheidung“ herleitet.

Ausgangspunkt ist Harry Frankfurts Theorie der Willensfreiheit. Wir können danach nicht nur wünschen und aufgrund unserer Wünsche Dinge bewerten, sondern wir können auch wünschen zu wünschen oder nicht zu wünschen, also unsere Wünsche bewerten. Es gibt also

- Wünsche erster Stufe und
- Wünsche zweiter Stufe, die sich auf Wünsche erster Stufe beziehen.

Unfrei ist ein Wille, dessen Wünsche erster Stufe im Widerspruch und Konflikt stehen zu den Wünschen zweiter Stufe.

Beispiel: Suchtverhalten

Taylor führt über Harry Frankfurt hinausgehend die Unterscheidung zwischen *zwei Arten der Bewertung von Wünschen* ein (vgl. Charles Taylor, Was ist menschliches Handeln? In: ders., Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, 1988):

- im einen Fall bewerten wir Wünsche aufgrund der Ergebnisse (welches Stück Kuchen verschafft die *grössere* Befriedigung), und hier richtet sich die Wertung nach einem *quantitativen* Aspekt: Diesbezüglich spricht Taylor von *schwachen Wertungen*
- im anderen Fall bewerten wir Wünsche im Hinblick auf die Beschaffenheit der *Motivation* (ich unterlasse es, aus einem bestimmten Motiv wie Groll oder Neid zu handeln), und hier geht es um einen *qualitativen* Aspekt, der durch Ausdrücke wie tugendhaft oder lasterhaft, mehr oder weniger verfeinert, tief oder oberflächlich, edel oder unwürdig bezeichnet wird: Diesbezüglich spricht Taylor von *starken Wertungen*

Zur Erinnerung: Drei Arten von Wertungen, mit denen Ethik es zu tun hat

- *moralisch richtig/falsch* (deontisch): Handlungen
- *moralisch gut/schlecht* (evaluativ): Motive, Dispositionen, Tugenden
- aussermoralische *Güter* als etwas, das gewünscht oder erstrebt wird

Was Taylor *quantitative* Bewertung nennt, das bezieht sich auf gewünschte *Güter* im Hinblick darauf, ob sie ein grösseres oder geringeres Mass an Befriedigung verschaffen.

Bei dem, was Taylor *qualitative* Bewertung nennt, handelt es sich um eine evaluative moralische Wertung, die sich auf die „Motive“ bezieht, aufgrund deren wir etwas wünschen (z.B. Habsucht, Neid usw.).

Taylor's These ist, dass sich ein Selbst („Identität“) über starke Wertungen aufbaut, mit denen wir uns *qualitativ* zu unseren eigenen Motiven verhalten, statt uns einfach durch sie steuern zu lassen.

Für die Ausbildung eines Selbst bzw. von Identität braucht es daher *kulturelle Ressourcen* in Gestalt von *starken Wertungen* oder *qualitativen Unterscheidungen* – wir könnten auch sagen: positiv bewerteten *Verhaltenseinstellungen* –, und wenn Taylor nach der neuzeitlichen Identität fragt, dann interessiert er sich dafür, aus welchen derartigen Ressourcen sie sich speist und wie sich diese geschichtlich herausgebildet haben.

Diesbezüglich ist seine These, dass die christliche Überlieferung und insbesondere die Reformation dabei eine entscheidende Rolle gespielt hat. *Die neuzeitliche Identität und das ethische Denken der Moderne sind für Taylor gar nicht zu verstehen, wenn sie nicht von ihren Ursprüngen in der christlichen Tradition her begriffen werden.*

Taylors Deutung der Entstehung der Moderne

Das falsche Modell: Die Entstehung der Moderne als Geschichte der „Subtraktion“

Dieses Modell ist Taylor zufolge unter „Gläubigen wie Ungläubigen“, Christen und Atheisten verbreitet.

Danach kam der Unglaube auf, nachdem die Menschen am Glauben irre geworden sind, sei es aufgrund des wissenschaftlichen Fortschritts oder aus anderen Gründen. Mit dem Wegfall des religiösen Ueberbaus konnte die „Moral der weltlichen Dinge“, d.h. „Moral ohne Metaphysik“, ans Licht treten, der – so die Vorstellung – die Menschen zu allen Zeiten eigentlich immer schon zuneigten, nur dass sie durch die Religion verstellt und entstellt war.¹⁵

Nach dieser Sicht entsteht also die moderne Welt, indem die Religion gewissermassen subtrahiert wird, und übrig bleibt die allgemeinmenschliche Moral.

¹⁵ Charles Taylor, Die immanente Gegenauflärung: Christentum und Moral, in: ders., Religion nach der Religionskritik, Wien/ Berlin: L. Nagl, Oldenbourg/Akademie Verlag, 2003, 60-85, 61.

Taylor zufolge verkennt diese Version der Entstehung unserer modernen Welt die Tatsache, dass diese tiefe religiöse Wurzeln hat, die insbesondere dem ethischen Denken der Moderne ihr besonderes Gepräge gegeben haben.

Für ihn „sind die humanistischen, immanenten Moralvorstellungen der Moderne nicht schon seit immer latent vorhanden, sondern im Gegenteil neue und bemerkenswerte Konstruktionen“, und zwar Konstruktionen, „deren erste Glieder durch das Christentum selbst beigebracht wurden“¹⁶.

¹⁶ AaO. 62.

Taylors Rekonstruktion der Genese der modernen Kultur

Taylor unterscheidet in dieser Entwicklung verschiedene Phasen:

1. Die „verzauberte“ Welt des Mittelalters: Beispiel „Wetterläuten“. Es war eine „Heilige Welt“, d.h. voll von heiligen Kräften (vgl. Steffenskys Beschreibung seiner katholischen Kindheit, aaO. 91f) In dieser Welt, so Taylor, ist es praktisch unmöglich, *nicht* an Gott zu glauben. Der Glaube hat hier den Charakter eines tiefen existenziellen *Vertrauens* angesichts der vielfältigen Gefährdungen des Lebens, im Unterschied zum Fürwahrhalten von religiösen Doktrinen über Gott und die Welt.

Und er schliesst auch sozial zusammen. „Die Kraft Gottes gegen den Blitz zum Einsatz zu bringen ist ein Akt der Gemeinde, und alle müssen dazu beitragen. Enthaltung ist Verrat.“¹⁷

Die Entzauberung dieser Welt vollzog sich Taylor zufolge innerhalb des Christentums selbst, und zwar mit der Entstehung des deistischen Weltbilds.

¹⁷ AaO. 64.

2. Das Verständnis der Welt unter dem Gedanken der göttlichen Vorsehung. „Wenn er <Gott> sich nicht mehr als Macht im Kraftfeld der Geister behauptete, so wurde er umso unumgänglicher als Architekt, Garant und Inspirateur sowohl der kosmischen als auch der gesellschaftlichen Ordnung.“¹⁸

Ein Beispiel ist die amerikanische Unabhängigkeitserklärung: „Wir halten diese Wahrheiten für selbstverständlich, dass alle Menschen gleich geschaffen worden sind und dass sie von ihrem Schöpfer mit bestimmten, unveräußerlichen Rechten ausgestattet worden sind.“ Den Gründervätern schwebte es als Aufgabe vor, eine gesellschaftliche Ordnung gemäss diesem göttlichen Willen zu errichten.

¹⁸ AaO. 65.

3. Das rein immanente Weltverständnis insbesondere im Gefolge der Aufklärung und die Entstehung eines „immanenten Humanismus“ ohne religiöse oder metaphysische Bezüge.

Weichenstellungen innerhalb dieser überaus komplexen Entwicklung sind:

1. Die Reformation und die „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“

Taylor verdeutlicht das, was er mit „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ meint, an Aristoteles' Feststellung, „das Leben und das gute Leben“ seien die Zwecke des politischen Gemeinwesens, d.h. der *Polis*.¹⁹

¹⁹ Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, 374.

Aristoteles unterscheidet hier

- ‚das Leben‘, das mit Produktion und Reproduktion zu tun hat, also die Arbeit, die Herstellung lebensnotwendiger Güter sowie Ehe und Familie, und
- das ‚gute Leben‘. Bei Letzterem geht es um das, was in einem ethischen Sinne vorzüglich und trefflich ist, also um die Tugenden und die gedeihliche Ordnung des Zusammenlebens im Sinne der Gerechtigkeit sowie um die Formulierung der Gesetze.

Hinweis: Oekonomik des Aristoteles

Zwar setzt das gute Leben das blosse Leben im Sinne von Produktion und Reproduktion voraus, aber es geht darin nicht auf, sondern stellt Leben in einem höheren Sinne dar. In der Ordnung der Zwecke haben Produktion und Reproduktion den Sinn, das gute Leben zu ermöglichen.

Bei Aristoteles sind es zwei Arten von Tätigkeiten, die ein gutes Leben ausmachen, nämlich

- die theoretische Betrachtung, wie sie der Philosoph übt, und
- die Beteiligung des Staatsbürgers an seinem Gemeinwesen, was die Aneignung entsprechender Tugenden wie Gerechtigkeit, Klugheit oder Besonnenheit bedingt, womit er zum Glück und Wohlergehen des Ganzen beiträgt.

Was Taylor die Bejahung des gewöhnlichen Lebens nennt und was er der Weichenstellung der Reformation zuschreibt, das ist die Tatsache, dass das Leben im Sinne von Produktion und Reproduktion, von Arbeit, Ehe und Familie eine ungeheure Aufwertung erfährt.

Folge der Rechtfertigungslehre:

- Kirche verliert ihre Bedeutung als vermittelnde Heilsinstanz, als Raum der Erfahrung des Heiligen.
- Die Erlösung des Menschen hängt nicht von besonderen Werken oder Handlungen wie Wallfahrten, Fasten, Bussleistungen, Ablass usw. ab.

Dies führt zu einer radikalen Ablehnung der katholischen Auffassung des Heiligen, also der Vorstellung, „es gebe besondere Orte, Zeiten oder Handlungen, bei denen die Macht Gottes in höherem Masse gegenwärtig ist und eine Annäherung von Seiten des Menschen erlaubt“²⁰.

Erinnerung an Luthers Schrift „Von den guten Werken“. Entscheidend dafür, ob ein Werk gut ist, ist, dass es im Glauben geschieht. „In diesem Glauben werden alle Werke gleich“: „gehen, stehen, essen, trinken, schlafen und allerlei gute Werke zu des Leibes Nahrung oder allgemeinem Nutzen tun“.

²⁰ AaO. 383.

Es ist hiernach nicht die Bestimmung des Menschen, eine höhere Art von Leben zu verwirklichen, d.h. ein Heiliger zu werden oder ein sittlich hochstehender Mensch, sei es durch besondere Werke oder durch die Aneignung besonderer Tugenden.

Vielmehr ist das gewöhnliche Leben und alles, was es umfasst, durch den Glauben geheiligt, und dazu gehört, wie gesagt, „gehen, stehen, essen, trinken schlafen und allerlei gute Werke zu des Leibes Nahrung und allgemeinem Nutzen“ tun.

Es steht in keinem Widerspruch hierzu, dass natürlich für Luther die christliche Nächstenliebe eine zentrale Bedeutung für das christliche Leben hat, die, wie Luther es ausdrückt, den „Nutzen“ des Nächsten sucht (Trutz Rendtorff hat daher von einem „christlichen Utilitarismus“ gesprochen²¹). Sind doch auch die Werke der Nächstenliebe nicht um ihrer selbst willen gut und Gott angenehm, sondern dadurch, dass sie im Glauben geschehen. Auch für sie gilt, dass sie ihr Gutsein vom Glauben her empfangen. Taylor verdeutlicht die in der Reformation geschehene Aufwertung des gewöhnlichen Lebens weniger an Luther als vielmehr am angelsächsischen Puritanismus, der seine Wurzeln im Calvinismus hat.

²¹ Trutz Rendtorff, VII. Ethik der Neuzeit, TRE Bd. 10, 481-517, 485.

Er zitiert William Perkins, einen führenden Theologen im England des ausgehenden 16. Jahrhunderts:

„Vergleichen wir nun Arbeit mit Arbeit, so gibt es zwar einen Unterschied zwischen dem Abwaschen des Geschirrs und dem Predigen von Gottes Wort, doch wenn es darum geht, Gott zu gefallen, gibt es keinen. ... So wie die Schrift denjenigen fleischlich nennt, der nicht im Geiste erneuert und in Christi Fleisch wiedergeboren ist, so gilt das gleiche auch für seine Werke, was immer er tun mag, und mag es noch so fromm wirken und scheinbar dem Gesetz Gottes entsprechen. So ist dagegen derjenige fromm, der in Christus erneuert ist, und das gleiche gilt für alle seine Werke, die dem Glauben entspringen, auch wenn sie noch so derb erscheinen. ...

Ja, was im Vollzug der Ehe geschieht, sei es auch vom Körper getan – wie das Putzen der Schuhe und dergleichen mehr – mag es nach aussen noch so grob wirken, so ist es dennoch geheiligt.“²²

Es ist nach dem Gesagten klar, dass diese Einstellung unvereinbar ist mit asketischen Idealen. Fasten bringt den Menschen Gott nicht näher als Essen und Trinken. Der Mensch darf die Güter dieser Welt zu seinem eigenen Nutzen gebrauchen und geniessen.

²² Quellen des Selbst, aaO. 397.

Auf der anderen Seite gehört es aber ebenso zu dieser Einstellung, sich nicht an die Güter dieser Welt zu verlieren. Sie sind dem Menschen gegeben, weil Gott die Erhaltung seiner Geschöpfe beabsichtigt, und so soll der Mensch sie im Sinne dieser Absicht gebrauchen.

Das bedingt eine eigentümliche Distanz zu den weltlichen Gütern. Sie haben eine *instrumentelle* Bedeutung im Sinne dieses Erhaltungswillens Gottes, und die Berufung des Menschen liegt darin, diesem Willen zu dienen und seine spezifischen Begabungen im Sinne des allgemeinen Nutzens und Wohles einzusetzen.

In diesem Sinne definiert der bereits zitierte Perkins den Beruf als „eine bestimmte Art von Leben, von Gott geweiht und dem Menschen auferlegt zum *Wohle der Allgemeinheit*“²³.

So entsteht die für den Protestantismus und insbesondere für dessen calvinistische Strömungen typische Verbindung zwischen einerseits der Bejahung des gewöhnlichen Lebens und andererseits dem Gedanken der göttlichen Vorsehung, die dem Menschen eine Bestimmung bzw. Berufung in der Welt mitgegeben hat, nämlich diese im Sinne des göttlichen Erhaltungswillens zum Wohle der Allgemeinheit zu gebrauchen.

²³ AaO. 398.

Es ist deutlich, dass damit entscheidende Weichen in Richtung auf das ethische Denken der Moderne gestellt werden. Es geht, wie gesagt, nicht darum, eine höhere Art von Leben zu verwirklichen, sondern im Blick auf das gewöhnliche Leben *den allgemeinen Nutzen und das allgemeine Wohlergehen* zu mehren. Vgl. z. B. den Utilitarismus.

Taylor stellt eine enge Verbindung her zwischen der instrumentellen Einstellung zu den Gütern der Welt im Sinne ihres Gebrauchs zum Wohle der Allgemeinheit im Rahmen der Bejahung des gewöhnlichen Lebens und der Herausbildung des *mechanistischen Weltbilds*, auf dem die modernen Naturwissenschaften basieren, die die vormoderne, antike Art der Naturbetrachtung ablösen.

Hinweis zum Unterschied dieser Arten der Naturbetrachtung.

These: Auch das mechanistische Weltbild verdankt sich einer letztlich theologischen Weichenstellung, nämlich dem *spätmittelalterlichen Voluntarismus*, von dem auch der Protestantismus beeinflusst ist.

Problem: Will Gott das Gute, weil es gut ist, oder ist es gut, weil Gott es will?

Wenn Gott das Gute wollen würde, weil es gut ist, dann wäre das Gute seinem Willen vorgegeben und sein Wille wäre daran gebunden, da Gott als ein guter Gott nicht das Schlechte wollen kann. Dies aber würde seine Souveränität einschränken.

Um die absolute Souveränität Gottes zu wahren, behauptet daher der Voluntarismus, dass das Gute gut ist, weil es von Gott gewollt ist. Hieraus bezieht es sein Gutsein.²⁴

Ueberträgt man diesen Gedanken auf die Schöpfung bzw. Welt, dann ist diese nicht an sich selbst gut, sondern sie ist gut, weil Gott sie so gewollt hat.

Wenn es im biblischen Schöpfungsbericht in Gen 1 heisst „Und Gott sah, dass es gut war“, dann ist dies nach dieser Sicht im Sinn des Satzes zu interpretieren: „Und Gott sah, dass es seinem Willen und seinen Absichten entsprach.“ Denn das macht die Schöpfung gut.

²⁴ Zur Bedeutung des spätscholastischen Voluntarismus für die Entstehung der neuzeitlichen Weltauffassung vgl. auch Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ²1988.

Das bedeutet, dass die Welt, rein für sich betrachtet, *wertneutral* bzw. *wertindifferent* ist, d.h. dass sie uns nichts darüber vorgibt, wie wir mit ihr umgehen sollen. Sie kann daher für die verschiedensten Zwecke gebraucht werden, oder besser gesagt: *für welche Zwecke sie gebraucht werden darf und gebraucht werden soll, dass bemisst sich an dem Willen und Plan ihres Schöpfers.*

Diese Vorstellung einer an sich wertindifferenten Wirklichkeit liegt dem mechanistischen Weltbild zugrunde, das, wie gesagt, der Entwicklung der modernen Naturwissenschaften den Boden bereitet hat.

Sie verstärkt die *instrumentelle* Einstellung zu den Dingen im Sinne ihres Gebrauchs zum Wohle der Allgemeinheit im Rahmen der Bejahung des gewöhnlichen Lebens.

Taylor verdeutlicht diesen Zusammenhang an Francis Bacon, der die antike Naturbetrachtung, die auf das den Dingen eigentümliche *Telos* oder Wesen gerichtet war, nicht zuletzt deshalb kritisiert, weil sie nichts dazu beigetragen hat, die Lage des Menschen zu erleichtern oder zu verbessern:

„Unter allen Zeichen gibt es keines, das sicherer oder edler wäre als das, welches von den Früchten hergenommen ist. Denn Früchte und Werke sind gleichsam Förderer und Bürgen der Wahrheit philosophischer Theorien. Nun lässt sich aus allen diesen Systemen der Griechen und ihrer Verzweigungen auf den Gebieten der Einzelwissenschaften auch nach Verstreichen so vieler Jahre kaum ein einziges Experiment anführen, das dazu geeignet wäre, die Lage der Menschheit zu erleichtern und zu verbessern, und das sich dabei wirklich auf die Spekulationen und Theorien der Philosophie zurückführen liesse.“²⁵

²⁵ Quellen des Selbst, aaO. 377f.

Dabei steht Bacon in der puritanischen Tradition: „Wir wollen alles so haben, dass es zwar nicht der Weisheit Gottes oder den in der Natur aufzufindenden Verhältnissen, wohl aber unserer Torheit entspricht. Wir bemühen uns nicht eifrig darum, das Siegel Gottes an den Dingen ausfindig zu machen, sondern wir drücken den Geschöpfen und Werken Gottes das Siegel unserer bildlichen Vorstellungen auf.“²⁶ Das Siegel Gottes an den Dingen ausfindig zu machen, das heisst, die Dinge im Lichte der Absichten ihres Schöpfers erkennen. Diese aber gehen in Richtung der Erhaltung seiner Geschöpfe, und so gilt es, die Natur so zu erkennen, dass sie für die Erhaltung der Menschheit und das menschliche Wohlergehen nutzbar gemacht werden kann.

²⁶ AaO. 378.

Auf dem Hintergrund der skizzierten Entwicklung dürfte es kein Zufall sein, dass im Bereich des ethischen Denkens das *Handeln* und mit ihm der *deontische Wertungsmodus* ins Zentrum rückt. Denn die instrumentelle Einstellung zu den Dingen realisiert sich in Handlungen und deren Wirkungen in der Welt.

Anderer sozialgeschichtlicher Hintergrund dafür, dass nun der deontische Wertungsmodus (Pflichten, Rechte) und damit das Handeln ins Zentrum des ethischen Nachdenkens rückt: Konfessionskriege.

Projekt einer rationalen Begründung der Ordnung des Zusammenlebens.
Vertragstheorien/Kontraktualismus.