

Johannes Fischer

Neunte Vorlesung über Ethik: Christliche Ethik, Teil I: Die Lebenswelt des christlichen Glaubens; das christliche Ethos; die christliche Theologie und ihr ambivalentes Verhältnis zum christlichen Glauben

Einleitung

Die achte Vorlesung hat sich mit dem Thema ‚Vernunft‘ befasst. Sie schloss an die Ausführungen der siebten Vorlesung über Tugenden an, insofern es um die Einsicht ging, dass auch Vernunft als dasjenige, womit es die Tugend der Vernünftigkeit zu tun hat, ein Phänomen der Lebenswelt ist, darin vergleichbar Phänomenen wie Großzügigkeit oder Güte. Das Wort ‚Vernunft‘ artikuliert etwas, das erlebt wird, nämlich in der Art, wie Menschen urteilen. Das gilt übrigens auch für Urteile, die wir in Texten lesen. Wenn wir geschriebene Sätze als Urteile lesen, dann lesen wir sie so, wie wenn sie mit einem Anspruch auf Wahrheit geäußert würden, und je nachdem, wie es mit ihrer Wahrheit oder Falschheit steht, begegnet in ihnen Vernunft oder Unvernunft. Sie erinnern sich vielleicht an das Beispiel des geschriebenen Satzes ‚In diesem Raum ist das Rauchen verboten‘, der sowohl als Urteil als auch als Verbot gelesen werden kann, was in geschriebener Form dadurch kenntlich gemacht wird, dass an seinem Ende entweder ein Punkt oder ein Ausrufezeichen steht. Ihn so oder anders zu lesen heißt, ihn sich als entsprechende Äußerung vorzustellen. Die Tatsache, dass Vernunft etwas ist, das erlebt wird, macht verständlich, dass und warum in sie Vertrauen gesetzt werden kann, nämlich von denen, die sich von der lebensweltübergreifenden Verständigung in der Sprache des Urteils eine verträgliche Ordnung und Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens erhoffen. Die Tugend der Vernünftigkeit ist wie Tugenden überhaupt eine Eigenschaft der sozialen Welt, die auf Anerkennung beruht. Wo immer im Urteilsverhalten eines Menschen Vernunft erlebt wird, da erkennen wir diese Verhaltenseigentümlichkeit als eine Eigentümlichkeit der betreffenden Person an, indem wir von ihr sagen, dass sie vernünftig ist.

In einem zweiten Teil über Vernunft und Unvernunft in der Ethik wurden noch einmal Irrtümer zusammengestellt, die das ethische Denken in eine falsche Richtung lenken und auf die wir in den vorangegangenen Vorlesungen gestoßen sind, angefangen beim Urteilsrealismus bis hin zu der Meinung, dass das moralische Handeln der Moral – anstatt der Lebenswelt – verpflichtet ist. Ein dritter Teil befasste sich kritisch mit der Auffassung, dass der Mensch ein Vernunftwesen ist. Auf ihr basiert der Überlegenheitsanspruch des Westens gegenüber Kulturen, die Vernunft

im Sinne lebensweltübergreifender Verständigung in der Sprache des Urteils nicht kennen, sondern durch geschlossene, narrativ strukturierte Lebenswelten charakterisiert sind. Wenn der Mensch ein Vernunftwesen ist, dann ist das Menschsein in diesen Kulturen defizitär. Das hat die Abwertung von Menschen aus solchen Kulturen zur Folge aufgrund ihrer vermeintlichen kulturellen und geistigen Rückständigkeit. Es dürfte kein Zufall sein, dass im 18. und 19. Jahrhundert Kolonialismus und Sklaverei zeitlich zusammenfallen mit der Aufklärung der Moderne, und bei Aufklärern wie Immanuel Kant und David Hume finden sich entsprechende Urteile über Menschen anderer Kulturen, die deren vermeintliche Minderbegabung hinsichtlich der Vernunft mit ihrer Rasse in Zusammenhang bringen. Der Schlussteil der letzten Vorlesung befasst sich mit der politischen Vernunft und den Gefährdungen, denen sie heute ausgesetzt ist, sowie mit der Frage, worin politischer Realismus besteht in unsicheren Zeiten, wie wir sie heute erleben.

Alle bisherigen Vorlesungen waren überschrieben mit „Vorlesung über Ethik“. Dabei wurde als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Ethik eine säkulare Disziplin ist. Nun gibt es an deutschen Universitäten allerdings auch Lehrstühle für eine andere Art von Ethik, für die Bezeichnungen wie ‚theologische Ethik‘, ‚christliche Ethik‘, ‚evangelische Ethik‘ oder katholische Moraltheologie in Gebrauch sind. Ich selbst habe während meiner beruflichen Zeit einen Lehrstuhl für theologische Ethik versehen. Es ist nicht unumstritten, ob es diese Art von Ethik überhaupt gibt und ob sich diesen Bezeichnungen ein vernünftiger Sinn abgewinnen lässt. Nach meiner Erfahrung ist die Mehrzahl der philosophischen Ethikerinnen und Ethiker der Überzeugung, dass dies nicht der Fall ist und dass es Ethik nur als philosophische Disziplin gibt. Eine religiöse bzw. religiös gebundene Ethik ist nach dieser Sicht ein Ding der Unmöglichkeit.

In der Tat: Angesichts des säkularen Ursprungs der Ethik, der mit der Entstehung der Sprache des Urteils als der Sprache von Philosophie und Wissenschaft zusammenfällt, ist es erklärungsbedürftig, wie eine christliche oder theologische Ethik möglich sein und wozu sie gut sein soll. Warum soll man sich über ein lebensweltinternes Ethos wie das christliche in der lebensweltübergreifenden Sprache des Urteils verständigen? Was diejenigen betrifft, die an der Lebenswelt des christlichen Glaubens und an deren Ethos teilhaben, so können sie sich in der Sprache dieses Ethos über dieses Ethos verständigen, ganz so, wie im Neuen Testament Paulus dies mit den Adressaten seiner Briefe tut: „Wenn wir im Geiste leben, so lasst uns auch im Geiste wandeln. Lasst uns nicht nach eitler Ehre trachten, einander nicht herausfordern und

beneiden.“ (Gal 5,25f) So schreibt jemand, der sich mit seinen Lesern in derselben Lebenswelt verbunden weiß und mit ihnen am selben Ethos teilhat. Warum soll diese Art der Verständigung nicht auch heute möglich sein, zum Beispiel in der innerkirchlich geführten Debatte über Gewaltlosigkeit und Pazifismus in Anbetracht der Zeitenwende in der Sicherheitspolitik: „Jesus hat uns in der Bergpredigt Gewaltverzicht und Feindesliebe geboten. So lasst uns an seinem Gebot festhalten, auch wenn die öffentliche Meinung sich dramatisch in Richtung militärischer Aufrüstung gedreht hat!“ Was andererseits diejenigen betrifft, denen die christliche Lebenswelt und deren Ethos fremd sind: Warum sollten sie sich mit Christen über dieses Ethos anstatt über eine gemeinsame, Christen und Nichtchristen verbindende säkulare Moral verständigen? Welchen Sinn also soll eine christliche Ethik haben? In der Bibel jedenfalls findet sich nirgends eine Ethik, auch wenn dies durch Buchtitel wie „Ethik des Neuen Testaments“¹ nahegelegt wird. Denn die Bibel kennt die Sprache des Urteils nicht. Dort finden sich lediglich unterschiedliche Gestalten eines religiösen Ethos.

In der heutigen und der nächsten Vorlesung will ich mich mit dieser Frage nach dem Sinn und der Gestalt einer christlichen Ethik befassen. Dazu müssen eine Reihe von Vorfragen geklärt werden, und in der heutigen neunten Vorlesung werde ich mich mit nichts anderem als diesen Vorfragen befassen. Allen bisherigen Vorlesungen ist gemeinsam gewesen, dass sie das Phänomen des Ethischen von der Lebenswelt im Sinne der Welt, wie sie erlebt wird, her in den Blick genommen und verständlich zu machen versucht haben. Von dieser Zugangsweise will ich mich auch bei den letzten beiden Vorlesungen dieser Vorlesungsreihe leiten lassen. Der erste Teil der heutigen Vorlesung ist daher der Frage gewidmet, worin eigentlich das Spezifische der Lebenswelt besteht, der das christliche Ethos zugehört. Ich nenne diese Lebenswelt ‚Lebenswelt des christlichen Glaubens‘. Ich tue dies um klarzustellen, dass es entgegen einer verbreiteten Meinung beim christlichen Glauben nicht um etwas bloß Subjektives geht, sei dies eine Überzeugung, eine Einstellung oder ein Gefühl, sondern dass es um die Teilhabe an einer Lebenswelt geht.

Der erste Teil befasst sich also mit der Eigenart dieser Lebenswelt. Ich will dabei verdeutlichen, dass der Unterschied zwischen der Lebenswelt des christlichen Glaubens und einer säkularen Lebenswelt in der Art des In-der-Welt-Seins derer liegt, die an diesen Lebenswelten teilhaben. Menschen, die an der Lebenswelt des christlichen Glaubens teilhaben, verdanken und danken ihr Sein in dieser Lebenswelt Gott. Was man christliche Frömmigkeit nennt, ist in allen seinen

¹ Wolfgang Schrage, Ethik des Neuen Testaments, 1985.

Facetten durch diesen Umstand bestimmt und geprägt. Das betrifft insbesondere den responsiven Charakter dieser Frömmigkeit. Das Ethos dieser Lebenswelt besteht dementsprechend in Gottes Gebot als Einweisung in diese Lebenswelt. Für heutige Ohren klingt das nach Heteronomie. Doch wie ich verdeutlichen werde, gehen solche Assoziationen fehl, weil sie dieses Ethos nicht von der Lebenswelt her begreifen, der es zugehört, sondern nach den Maßstäben der säkularen Welt begreifen, die aus der Aufklärung der Moderne hervorgegangen ist und in der die Instanz, durch die das In-der-Welt-Sein vermittelt ist, eine andere ist.

Was nun zweitens die Frage betrifft, wie dieses Ethos zum Gegenstand des urteilenden Denkens in Gestalt einer christlichen Ethik werden konnte, so steht sie in dem umfassenderen Zusammenhang der Frage, wie die Lebenswelt des christlichen Glaubens zum Gegenstand des urteilenden Denkens in Gestalt der christlichen Theologie werden konnte. Wozu braucht es Theologie? Ich werde mich im letzten Teil der heutigen Vorlesung mit dieser Frage befassen. Ich will dabei verdeutlichen, dass das Verhältnis von Glaube und Theologie alles andere als spannungsfrei ist, ja, dass bereits in der mittelalterlichen Theologie diejenige Art von lebensweltentkoppelter Vernunft begegnet, die dann in der Aufklärung der Moderne in die Kritik des bloßen „Kirchenglaubens“ umschlägt. Die Folge ist eine tiefe Krise von Glauben und Theologie, die bis in die Gegenwart andauert. Das ist die Situation, in der wir heute nach der Möglichkeit und dem Sinn einer christlichen Ethik fragen. Wir werden diese Frage in der heutigen Vorlesung nicht beantworten. Heute geht es lediglich darum, den Problemhorizont abzustecken, innerhalb dessen diese Frage lokalisiert ist.

Zur Rede vom Christentum als Religion

Ich will beginnen mit einer Bemerkung zur Verwendung der Worte ‚Religion‘ und ‚religiös‘, da ich diese Worte im Folgenden des Öfteren gebrauche. Ich verwende sie im Sinne des Urteilsnominalismus. Das Urteil „Das Christentum ist eine Religion“ konstatiert hiernach keine das Christentum betreffende Tatsache, sondern es sagt etwas darüber aus, wie vom Christentum zu sprechen ist: „Das Christentum fällt unter die Bezeichnung ‚Religion‘“. Es fällt so verstanden unter dieselbe Bezeichnung wie der Islam, der Hinduismus, das Judentum usw. Natürlich gibt es Ähnlichkeiten oder Gemeinsamkeiten zwischen Christentum, Judentum, Islam und Hinduismus, die es begründen, sie unter dieselbe Bezeichnung zu fassen. Aber diese bestehen nicht darin, dass sie Religion *sind*. Das wäre die urteilsrealistische Redeweise, die das Wort ‚Religion‘ als ein Prädikat auffasst, das intensional einen Begriff und extensional eine Klasse beinhaltet, eben die Klasse der Religionen. Danach gibt es Religion als eine Entität,

nämlich als das, worauf sich der Begriff Religion bezieht. Nach dieser Auffassung besagt das Urteil „Das Christentum ist eine Religion“: Urteile, die in Bezug auf die Religion bzw. Religionen wahr sind, sind auch für das Christentum wahr. Auf diese Weise wird das Christentum zu einem Fall von Religion. Um es zu verstehen, muss man verstehen, was Religion ist. Eine christliche Ethik wäre hiernach ein Fall von religiöser Ethik und müsste als solcher begreiflich gemacht werden.

Von der Problematik des Urteilsrealismus war in den vorangegangenen Vorlesungen des Öfteren die Rede. Er birgt die Gefahr in sich, zu begrifflicher Willkür zu verleiten. Denn ob etwas ein Fall von Religion ist und ob dazu zum Beispiel auch schon das erhebende Gefühl bei einem Waldspaziergang gehört, hängt von dem zugrunde gelegten Begriff von Religion ab. Dieser aber lässt sich nicht empirisch überprüfen, da Religion als solche nirgendwo empirisch anzutreffen ist. Empirisch gegeben ist immer nur das, was der realistischen Auffassung als Fall von Religion gilt, also das Christentum, der Islam und vielleicht auch Waldspaziergänge mit erhebenden Gefühlen usw. Jeder Versuch, hieraus einen Begriff der Religion herauszudestillieren, der sich auf die Realität bezieht, von der all dies ein Fall ist, scheitert daran, dass dazu eine Vorentscheidung getroffen werden muss, was als Ausgangsmaterial für dieses Destillat berücksichtigt, also als Fall von Religion in Betracht gezogen werden soll. Gehören Waldspaziergänge dazu oder gehören sie nicht dazu? So hängt alles von der begrifflichen Vorentscheidung des Betrachters ab, was bedeutet, dass lediglich hypothetische, aber keine kategorischen Urteile möglich sind: Wenn der Begriff der Religion weit gefasst wird, dann sind auch Waldspaziergänge mit erhebenden Gefühlen Religion, wenn er eng gefasst wird, dann sind sie es nicht.

Ein Beispiel für die Konfusionen, in die der Urteilsrealismus im Fall der Religion verstrickt, ist die Debatte, die die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) ausgelöst hat. Kritisiert wurde, dass deren Resultat, nämlich dass die Religion in der bundesrepublikanischen Gesellschaft im Schwinden ist, durch einen zu kirchennahen Begriff von Religion präjudiziert gewesen sei.² Würde man den Begriff weiter fassen und auch Waldspaziergänge mit erhebenden Gefühlen einbeziehen, könne keine Rede davon sein, dass die Religion verschwinde, im Gegenteil. Die Kirche solle sich daher dahingehend reformieren, dass sie auch die kirchenferne individualisierte Religion erreicht und

² Kristin Merle, Reiner Anselm, Uta Pohl-Patalong, Wie hältst du's mit der Religiosität? Eine kritische Perspektive auf die soeben erschienene Überblicksdarstellung der KMU VI, <https://zeitzeichen.net/node/10806>

in ihre Angebote integriert. Ein anderes Beispiel für die begriffliche Willkür, zu der der urteilsrealistische Gebrauch des Wortes ‚Religion‘ verführt, ist die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion, die bei Hans Küng und seinen Schülern verbreitet ist. Die wahre Religion ist hiernach gut. Alles Abgründige in den empirischen Religionen kann daher der Religion keinen Kratzer zufügen; denn es ist lediglich Manifestation von falscher Religion. Auf diese Weise wird eine Idealisierung der Religion und der Religionen betrieben, die die tiefe Ambivalenz der empirischen, geschichtlichen Religionen nicht wahrhaben will.

Wir werden an späterer Stelle in dieser Vorlesung noch einmal auf die Religionsproblematik zurückkommen. Die urteilsrealistische Sicht des Christentums als eines Falles von Religion ist Folge der Weichenstellung der Aufklärung der Moderne mit ihrer Verdrängung der Lebenswelten aus dem Bereich des Erkennbaren. Diese führt zur Verlagerung des christlichen Glaubens in die Subjektivität, ins Gefühl. Denn in der Tatsachenwelt der urteilenden Vernunft kommt Gott nirgends vor. Aber es ist in dieser Welt doch eine Tatsache, dass Menschen ein „Gefühl der Fülle“³ (Charles Taylor) erleben oder „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“⁴ (Hans Joas) machen in Gestalt des Ergriffenseins von etwas, das jenseits des eigenen Selbst liegt. Zum Beispiel kann ein Spaziergang⁵ mit einer solchen Erfahrung verbunden sein. Solche Erfahrungen können unterschiedlich gedeutet werden. Atheisten deuten sie psychologisch, Gläubige deuten sie religiös. Religion besteht also in einer bestimmten Art der Deutung solcher Erfahrungen. Die Vielzahl der Religionen hat ihre Erklärung darin, dass es eine Vielzahl von Deutungen dieser Art gibt, die sich wie die psychologische Deutung des Atheisten sämtlich auf dieselbe Art von Erfahrung, nämlich auf solche Erfahrungen der Fülle oder Selbsttranszendenz beziehen. Die Vielzahl der Deutungen tritt also an die Stelle einer Vielzahl von Lebenswelten. Auch der christliche Glaube besteht nach dieser Sicht nicht in der Teilhabe an einer Lebenswelt, die das gewöhnliche Leben zum Beispiel in Familie und Beruf ebenso umfasst wie außergewöhnliche Widerfahrnisse des Ergriffenseins, sondern in einer Deutung von Erfahrungen der letzteren Art. Hans Joas wendet sich gegen die These einer fortschreitenden Säkularisierung im Sinne eines Verlustes der Bedeutung von Religion. Wie er geltend macht, mag das für Europa stimmen, aber nicht im globalen Horizont. Wie immer es sich damit verhält: Seine Religionstheorie ist ein Beispiel für eine Säkularisierung im Verständnis des christlichen Glaubens, insofern dieser nicht von der Lebenswelt her verstanden wird, an der er teil gibt,

³ Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt 2009, 18.

⁴ Hans Joas, Warum Kirche? Selbstoptimierung der Glaubensgemeinschaft, Freiburg 2022, 79.

⁵ Taylor, aaO. 19, Joas, aaO. 80.

sondern in die Subjektivität verlegt und an einer Erfahrung festgemacht wird, die Christen ebenso wie Nichtchristen machen, nur dass sie diese verschieden deuten.

Die Doppelung im Erleben und die Verbindung von Zeitlichem und Ewigem

Auch wenn Christentum, Judentum, Islam usw. nicht in der Weise miteinander verbunden sind, dass sie Fälle von Religion sind, weisen sie doch Gemeinsamkeiten auf, die es begründen, sie unter der Bezeichnung ‚Religion‘ zusammenzufassen. Das betrifft vor allem das Ineinander von Zeitlichem und Überzeitlichem bzw. Ewigem, durch das Lebenswelten, die als religiös bezeichnet werden können, charakterisiert sind. Diese Struktur ist uns bereits in der siebten Vorlesung über Tugenden begegnet, als es um Phänomene wie Güte oder Großzügigkeit ging, die als erlebte in einem raumzeitlichen Verhalten in Erscheinung treten, ohne dass sie selbst in Raum und Zeit verortet werden können. Ich sagte damals, dass solche Phänomene in der Bibel mit Gottes Geist in Verbindung gebracht werden (Gal 5,22; 2. Tim 1,7), der Menschen zu einem entsprechenden Verhalten bewegt, und sprach von einer Doppelung im Erleben: In dem, was sinnenfällig erlebt wird, nämlich einem entsprechenden Verhalten, wird noch etwas anderes, den Sinnen Entzogenes erlebt, nämlich der Geist der Güte, der Liebe etc., in dem zugleich die Erklärung liegt für das, was sinnenfällig erlebt wird.

Man versteht das Ineinander von Zeitlichem und Ewigem, das Mythos und Religion charakterisiert, wenn man sich klarmacht, dass die Welt ursprünglich erlebte Welt ist. Wie ist in einer solchen Welt Vertrauen möglich, zum Beispiel im Hinblick darauf, dass jeden Morgen aufs Neue die Sonne aufgeht? Mythos und Religion sind Formen des menschlichen Erlebens und Denkens, die solches Vertrauen ermöglichen. Wenn alles, was ist, nur im Erleben gegeben ist, dann muss auch das, was den Sonnenaufgang hervorruft, ein Ereignis sein, das erlebt wird. Da es eine unendliche Vielzahl zeitlich distinkter Sonnenaufgänge gibt, die alle durch dieses selbige Ereignis hervorgerufen sind, kann dieses nicht selbst etwas Zeitliches sein, sondern es muss etwas sein, das sich bei jedem Sonnenaufgang identisch wiederholt. Jeden Morgen fährt Helios mit seinem Wagen über den Himmel. In jedem Sturm auf hoher See ist der zornige Poseidon anwesend. So kommt es zu jener Doppelung im Erleben: Im sinnenfälligen Erleben eines zeitlichen Geschehens wird noch etwas anderes, den Sinnen Entzogenes, Überzeitliches erlebt, worin die Erklärung für das Erlebte liegt. Ersichtlich unterscheidet sich diese Art der Erklärung von einer Kausalerklärung. Wie ich in der zweiten Vorlesung ausgeführt habe, hat die Kausalerklärung ihren Ort im urteilenden Denken. Diese Doppelung im Erleben von Zeitlichem und Ewigem in ein und demselben Erlebensvorgang wird auseinandergenommen,

wenn das Erleben auf innerweltliche Erfahrungen der Selbsttranszendenz oder der Fülle reduziert und Religion als Deutung solcher Erfahrungen aufgefasst wird.

Ersichtlich ist diese Doppelung charakteristisch auch für die Lebenswelt des christlichen und, wie man sofort hinzufügen muss, des jüdischen Glaubens, aus dem der christliche hervorgegangen ist. Man kann sich dies exemplarisch am Schöpfungpsalm 104 verdeutlichen., der schildert, wie im Erleben dessen, was sinnenfällig in der Welt geschieht, die verborgene Gegenwart Gottes erlebt wird: „Du lässtest Wasser in den Tälern quellen, dass sie zwischen den Bergen dahinfließen, dass alle Tiere des Feldes trinken und das Wild seinen Durst lösche. Darüber sitzen die Vögel des Himmels und singen unter den Zweigen. Du feuchtest die Berge von oben her, du machst das Land voll Früchte, die du schaffest. Du lässtest Gras wachsen für das Vieh und Saat zu Nutz des Menschen, dass du Brot aus der Erde hervorbringst, dass der Wein erfreue des Menschen Herz und sein Antlitz schön werde vom Öl und das Brot des Menschen Herz stärke.“ (Psalm 104, 10-15) Auch hier ist es Gottes Geist, durch den Gott in seiner Schöpfung gegenwärtig ist und wirkt: „Du sendest deinen Odem <hebräisch *ruach*=Atem, Geist> aus, so werden sie geschaffen, und du machst neu die Gestalt der Erde.“ (Psalm 104,30). Ein anderes bekanntes Beispiel, an dem man sich diese Fundiertheit des Schöpfungsglaubens im Erleben veranschaulichen kann, ist Paul Gerhards Lied „Geh aus mein Herz und suche Freud ...“. Wer am Schöpfungsglauben teilhat, erlebt eine andere Welt als der, der nicht daran teilhat. Das ist zum Beispiel von Bedeutung im Blick auf die in der Theologie geführte Debatte über Schöpfungsglauben und Naturwissenschaft. Beruht diese doch auf der Unterstellung, dass es in den biblischen Schöpfungserzählungen und den naturwissenschaftlichen Welterklärungstheorien um dieselbe Welt geht, die lediglich verschieden erklärt wird. So debattiert man über die Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit dieser Erklärungen.

Dass es beim Schöpfungsglauben um etwas anderes als um bloße Welterklärung geht, wird deutlich, wenn man auf den Sprecher achtet, der in Psalm 104 zu Wort kommt. Da spricht jemand, der sich in der Hinwendung zu dem, den er anruft und dessen verborgene Gegenwart in der sinnenfälligen Welt er an sich vorüberziehen lässt, in einer Verfassung intensivster Responsivität und Freude befindet, die sich im Lobpreis dessen äußert, den er anruft. Nicht anders verhält es sich bei Paul Gerhards erwähnten Lied. Der Schöpfungsglaube hat ausweislich seiner Artikulationen offensichtlich etwas zur Antwort Herausforderndes und Belebendes. Wie ist das zu verstehen?

Bei dem Versuch einer Antwort auf diese Frage muss ich weit ausholen und noch einmal zurückkommen auf Überlegungen am Ende der siebten Vorlesung, als es um den Zusammenhang von Tugend und Glück ging. Es ging dort um das Glück des Tugendhaften, und zwar in Gestalt der Frage, inwiefern die Anerkennung und Achtung, die dieser seitens seiner Mitmenschen für seine Tugendhaftigkeit erfährt, glücklich macht. Die Frage führte auf das Grundproblem des menschlichen In-der-Welt-Seins. Sie erinnern sich: Im Unterschied zu natürlichen Gegenständen, die da sind oder nicht da sind, vorhanden oder nicht vorhanden sind, besteht die Seinsweise von menschlichen Personen darin, dass sie anwesend oder abwesend sind. Unsere eigene Anwesenheit ist dabei etwas, das immer nur von anderen erlebt werden kann. Wir können sie nicht selbst erleben. Wie können wir dann aber ein Bewusstsein von unserem eigenen Sein haben? Offenbar nur dadurch, dass uns unsere Anwesenheit durch andere zurückgespiegelt wird. Das Problem dabei ist, wie wir in dem, worauf andere sich mit ihren Blicken und Verhaltensreaktionen beziehen, *uns* erkennen können. Müssen wir dazu nicht schon ein Bewusstsein von uns selbst haben? Wie gesagt, ist die Klärung dieses Problems von grundlegender Bedeutung für das Verständnis unseres In-der-Welt-Seins und unserer diesbezüglichen Abhängigkeit und Angewiesenheit in Bezug auf das, was ich die soziale Welt nenne.

Ich komme deshalb auf dieses Problem zurück, weil ich einsichtig machen möchte, dass der Unterschied zwischen religiösen und säkularen Lebenswelten in der Art des In-der-Welt-Seins derer liegt, die an diesen Lebenswelten teilhaben. Menschen, die an der Lebenswelt des christlichen Glaubens teilhaben, sind anders in der Welt als säkulare Menschen. Für sie ist Gott die Instanz, der sie ihr In-der-Welt-Sein verdanken und danken. Dies erklärt den responsiven Charakter von Texten wie Psalm 104 oder Liedern wie dem Lied von Paul Gerhard. Und es erklärt die Bedeutung, welche in der christlichen Frömmigkeit Gottes Wort und Gebot zukommt, nämlich im Sinne der Einweisung in die Lebenswelt. Der Vorgang, den man Säkularisierung nennt, besteht so gesehen darin, dass die Instanz, der die Menschen ihr In-der-Welt-Sein verdanken, eine andere wird und an die Stelle Gottes die soziale Welt des Menschen tritt. Wir werden darauf noch zurückkommen. Zunächst geht es darum zu verstehen, was genau mit dem Ausdruck ‚In-der-Welt-Sein‘ gemeint ist und wie es dazu kommt, dass Menschen an einer Lebenswelt teilhaben.

In-der-Welt-Sein

Ich erinnere zunächst noch einmal das Wichtigste aus den Überlegungen am Ende der siebten Vorlesung. Meine These war, dass Selbstbewusstsein nicht angeboren ist, sondern sich im sozialen Raum im Lauf der frühkindlichen Entwicklung bildet. Das Baby erlebt die Zuwendung seiner Bezugspersonen. Dieses Erleben ist ein Vorgang von höchster Intensität: Strampeln der Beinchen, Rudern der Ärmchen, Freudestrahlen, Juchzen usw. Die Bezugspersonen reagieren auf dieses Erleben des Babys mit umso intensiverer Zuwendung. Auf diese Weise entwickelt sich eine Wechselwirkung zwischen dem Erleben des Babys und dem Erleben der Bezugspersonen. Die einzelnen Phasen der Entwicklung, die hieraus resultiert, will ich hier nicht noch einmal darstellen. Ich will nur einen Aspekt noch einmal hervorheben, nämlich dass das Kleinkind zuerst in der Perspektive seiner Bezugspersonen eine Person ist und dass es nur deshalb, weil es dies ist, sich seiner selbst als Person bewusst werden kann, indem es zuerst mit dem Namen, mit dem es die Bezugspersonen ansprechen, auf sich Bezug nimmt und dann „ich“ sagen lernt. Man könnte daher sagen, dass die Bezugspersonen ihm als Person näher sind als es sich selbst. Das Bewusstsein von sich als Person bedeutet nun freilich nicht, dass das Kleinkind sich selbst als Person erleben kann, so, wie seine Bezugspersonen es als Person erleben. Vielmehr erlebt es sich selbst in der Weise, dass es sich *spürt*, nämlich unter dem Blick und der Zuwendung seiner Bezugspersonen spürt. Was es spürt, ist sein Erleben dieser Zuwendung, das, wie gesagt, ein Zustand von großer Lebendigkeit ist. Dieses Urerleben des Kleinkinds, wenn die Bezugspersonen sich ihm zuwenden, wiederholt sich in gewisser Weise das ganze Leben eines Menschen hindurch. Wir spüren uns unter der Aufmerksamkeit anderer. Daher ist es ein natürliches menschliches Bestreben, die Aufmerksamkeit anderer auf sich zu ziehen. Denn das Gesagte hat zur Kehrseite, dass Menschen, die sich nicht mehr spüren, den Kontakt mit sich verlieren und sich selbst abhandenkommen.

Gegen die These, dass wir uns nur spüren, aber nicht erleben können, könnte vielleicht eingewendet werden, dass wir uns doch ständig erleben, zum Beispiel als erfolgreich, wertgeschätzt usw. Das trifft in der Tat zu. Auch für solche Eigenschaften gilt, dass wir sie im Spiegel der Reaktion unserer Mitmenschen auf uns erleben. Sie sind Inhalt des *Wissens*, das wir von uns haben. Wir erleben uns hier *als etwas*. Doch geht es bei der Frage, ob wir *uns* erleben können, um etwas anderes, nämlich um unser *Bewusstsein* von uns. Können wir das, worauf wir uns beziehen, wenn wir „Ich“ sagen, erleben? Nach dem Gesagten können wir das nicht. Mit der Äußerung des Wortes „Ich“ nimmt ein Sprecher auf sich als Anwesenden im Gegenüber zu anderen Anwesenden Bezug. Doch kann er das, worauf er damit Bezug nimmt, nicht erleben,

weil niemand seine eigene Anwesenheit erleben kann. Erleben kann er nur, wie die anderen Anwesenden sich mit ihren Blicken und Verhaltensreaktionen auf ihn als Anwesenden beziehen, und das kann ihm ein Gefühl für sich selbst vermitteln im Sinne des Ausdrucks ‚sich spüren‘.

Wie ich am Ende der siebten Vorlesung ausgeführt habe, wird das Bedürfnis, sich unter der Aufmerksamkeit der Mitmenschen zu spüren, zur entscheidenden Antriebskraft sowohl bei der Ausbildung sozialer Kompetenzen als auch bei der Entwicklung anderer Fähigkeiten und dem Erbringen von Leistungen. Auf welche sozialen Kompetenzen, Fähigkeiten und Leistungen sich ein Kind konzentriert, hängt wesentlich davon ab, wofür es die Aufmerksamkeit und Anerkennung seiner Bezugspersonen bekommt. Mit der Zeit bedarf es dann keines expliziten Lobes mehr, damit es sich spürt. Das Kind weiß sich mit den betreffenden sozialen Kompetenzen, Fähigkeiten und Leistungen unter der Anerkennung der Bezugspersonen, und so sind es nun diese Kompetenzen, Fähigkeiten und Leistungen selbst, bei denen es sich spürt. So werden schon früh wichtige Weichen im Leben eines Menschen gestellt. Irgendwann im Laufe ihrer Entwicklung kommt es dann dazu, dass Heranwachsende sich aus der Abhängigkeit von der Anerkennung und Beurteilung durch andere lösen, indem sie deren Perspektive auf sich als eigene Perspektive auf sich verinnerlichen und sich selbst zur beurteilenden Instanz werden. Mit diesem Freiheitsgewinn rückt eine andere Frage in den Vordergrund, nämlich wer sie sein und welches Leben sie führen wollen.

So weit die Erinnerung an die Überlegungen am Ende der siebten Vorlesung. Ich will hier noch einige wenige Punkte ergänzen, um zu verdeutlichen, wie im Zuge dieser Hineinsozialisation des Kleinkinds in die soziale Welt die Welt insgesamt mit Sinn und Bedeutung aufgeladen wird. Hineingeboren werden Menschen, wie gesagt, in den sozialen Raum. Sie bringen hierfür eine Erlebensdisposition mit, die auf Anwesenheit ausgerichtet ist, nämlich auf die Anwesenheit der Bezugspersonen, mit denen sie nach der Geburt in Interaktion treten und dank deren sie sich selbst zu Personen entwickeln werden.

Das Erste und Wichtigste, was sie in dieser frühen Phase lernen, ist *Vertrauen*. Mal sind die Bezugspersonen anwesend, mal sind sie abwesend. Was das Baby bzw. Kleinkind hierbei erlebt und hierdurch erlernt, das ist, dass es in dem, was sich in dieser Weise ständig sinnenfällig verändert, etwas Bleibendes gibt, das den Sinnen entzogen und dennoch als Erlebtes gegenwärtig ist, nämlich die Verlässlichkeit der Bezugspersonen. Auf diese Weise bildet sich

Vertrauen. Es geht um eine Schichtung innerhalb der Lebenswelt zwischen dem sinnenfällig Erlebten und etwas, dessen verborgene Gegenwart darin miterlebt wird und das im ständigen Kommen und Gehen der Erlebnisse bleibend ist und auf dessen Beständigkeit Verlass ist.

Dabei kann das Vertrauen jederzeit erschüttert werden durch gegenläufige Erlebnisse und Schicksalsschläge. In solchen Fällen kommt es zu einer Diskrepanz zwischen den beiden Ebenen der Schichtung, nämlich zwischen dem sinnenfällig Erlebten und der Tiefenschicht des darin Miterlebten, verborgen Gegenwärtigen, auf dessen Beständigkeit das Vertrauen gerichtet ist. Diese Diskrepanz wird als Sinnlosigkeit erlebt, insofern das, was da plötzlich in das eigene Leben eingebrochen ist, zum Beispiel in Gestalt einer schweren Erkrankung, ohne Zusammenhang ist mit dem, auf dessen Hintergrundpräsenz und Verlässlichkeit man vertraut. Man kann sich dies an der Hiob-Erzählung verdeutlichen. Sie illustriert zugleich in Gestalt der Reden der Freunde Hiobs das menschliche Bestreben, die Diskrepanz zu beseitigen und dem Erlebten Sinn abzugewinnen, indem es – in diesem Fall in der Weise des Tun-Ergehen-Modells – auf die Tiefenschicht des verborgen Gegenwärtigen zurückgeführt wird, auf die das Vertrauen gerichtet ist. Wie sich hieran zeigt, resultiert das Erleben von Sinn oder von Sinnlosigkeit aus dem Verhältnis der beiden Ebenen der Schichtung. Das sinnenfällig Erlebte wird als sinnvoll erlebt, oder es wirft doch zumindest keine verstörten Sinnfragen auf, wenn es in Übereinstimmung ist mit der basalen Ebene der Schichtung, und es wird als sinnlos erlebt, wenn es ohne erkennbaren Zusammenhang mit dieser Ebene ist. Diese Ebene kann religiös kodiert sein wie in der Hiob-Erzählung. Sie kann aber zum Beispiel auch durch säkulare Ersatzmythen und Geschichtsnarrative kodiert sein, von denen her dann das, was in der Welt geschieht, seinen Sinn bezieht. Ein Beispiel ist das marxistische Geschichtsnarrativ.

Dass Menschen in den sozialen Raum hinein geboren werden, bedeutet, dass der physische Raum als der Raum ins Bewusstsein tritt, in dem die Bezugspersonen anwesend sind. Auch dann, wenn diese abwesend sind, ist es doch der Raum, der mit ihrer Anwesenheit verbunden ist. Auch dieses frühkindliche Erleben des physischen Raums als Schauplatz erlebter Anwesenheit hält sich in gewissem Sinne durch das ganze Leben eines Menschen durch. Die Aura, die das Elternhaus auch lange nach dem Tod der Eltern noch ausstrahlt, oder die Anmutung, die von den Orten ausgeht, in denen man seine Kindheit und Jugend verbracht hat, sind von dieser Art. Auch wenn die Menschen, die sie mit ihrer Anwesenheit erfüllt haben, schon lange nicht mehr leben, bleibt doch diese stumme Zeugenschaft. Man kann dies verallgemeinern zu der These, dass sich die Beheimatung des Menschen in der Welt, und zwar

auch der natürlichen Welt, über den sozialen Raum vollzieht, zunächst über die Beziehung des Kindes zu seinen Bezugspersonen, dann in der ständigen Ausweitung des sozialen Raums um Kindergarten, Schule, Universität und Beruf, welche mit einer Ausweitung des physischen Raums einhergeht.

Nun erschöpft sich freilich die Bedeutung des physischen Raumes nicht darin, Kulisse für soziale Räume zu sein. Die Dinge, die sich in dem Zimmer befinden, in dem ich gerade diese Vorlesung schreibe, haben ihre je eigenen Bedeutungen: der Tisch, der Stuhl, der Sessel oder der Bücherschrank. Wie kommt diese Bedeutung der Dinge der natürlichen Welt in den Horizont des Erlebens eines Menschen? Ersichtlich ist auch dies über den sozialen Raum vermittelt, in den Menschen hineingeboren werden. In diesem Raum erleben sie, wie ihre Bezugspersonen sich erlebend und handelnd auf Dinge und Ereignisse in der natürlichen Welt beziehen. Genaugenommen ist es die Art dieser Bezugnahme, nämlich auf Da-Seiendes bzw. Vorhandenes und nicht auf Anwesendes, über die ihnen die natürliche Welt allererst als solche erschlossen und in ihrer Unterschiedenheit von der sozialen Welt zu Bewusstsein gebracht wird. Das wird sofort klar, wenn man einen Blick in andere Weltgegenden wirft. Erinnert sei an die achte Vorlesung, in der davon die Rede war, dass in vielen afrikanischen Ländern Krankheiten wie Epilepsie oder Psychosen, die wir der natürlichen Welt zuordnen, als Anwesenheit von bösen Geistern erlebt werden. Wer meint, dass der Geisterglaube bloßer Aberglaube ist, da epileptische Anfälle und schizophrene Schübe doch ganz offensichtlich Ereignisse der natürlichen Welt sind, der erkennt, dass die natürliche Welt, in der er selbst sich orientiert, nichts objektiv, d.h. unabhängig von der sozialen Welt Gegebenes ist, sondern dass sie über die soziale Welt erschlossen ist, der er selbst zugehört. Er ist in eine andere soziale Welt hineinsozialisiert worden als jene Menschen.

Dass die Art, wie die Welt erlebt wird, über den sozialen Raum geformt wird, das gilt schließlich auch im Blick auf die Bedeutsamkeit der Dinge und Ereignisse innerhalb der natürlichen Welt, also Hinblick darauf, wie und als was sie erlebt werden und welche Relevanz sie für das Handeln haben. Auch dies wird erlernt über die Art und Weise, wie die Bezugspersonen sich erlebend und handelnd zu den Dingen und Ereignissen der natürlichen Welt verhalten. Im Erleben der Begeisterung seiner Bezugspersonen über einen herrlichen Sonnenuntergang erlebt das Kind, dass ein solches Naturereignis etwas Herrliches und Begeisterndes ist. Im Erleben ihrer Umsicht und Vorsicht im Straßenverkehr erlebt das Kind, dass dieser voller Gefahren ist und dass man in ihm auf der Hut sein muss. Im Erleben ihres Umgangs mit Krankheit erlebt

das Kind, dass Krankheit etwas Schlechtes ist, gegen das man etwas tun muss, zum Beispiel, indem man einen Arzt aufsucht. In dieser Weise wird im sozialen Raum die Bedeutsamkeit der Dinge und Ereignisse der natürlichen Welt für das Erleben des Kindes erschlossen.

Nicht anders verhält es sich mit der Bedeutsamkeit der Ereignisse und Widerfahrnisse in der sozialen Welt. Im Erleben der Anteilnahme und des Mitgefühls seiner Bezugspersonen an einem Krankenbett erlebt das Kind, dass Kranksein etwas ist, dem man mit Anteilnahme und Mitgefühl begegnet. Woher auch sonst sollte es dies wissen? Oder wie anders als durch das Verhalten seiner Bezugspersonen sollte es wissen, dass Hilfsbedürftigkeit ein Grund ist, einem Menschen zu helfen? Ein Kind erlernt soziales Verhalten im Erleben des Verhaltens seiner Bezugspersonen. Dabei geht es nicht bloß um eine Nachahmung dieses Verhaltens. Was es im Erleben von deren Verhalten lernt, ist zwar zunächst, wie sie sich in Anbetracht bestimmter Situationen und Ereignisse verhalten. Aber über ihr Verhalten erschließt sich ihm zugleich die Bedeutung von Situationen wie Hilfsbedürftigkeit oder von Ereignissen wie Krankheit für das Verhalten und Handeln. An dieser Bedeutung lernt es sein eigenes Verhalten zu orientieren.

Die Lebenswelt des christlichen Glaubens

Ich muss es bei diesen Bemerkungen zu der Frage belassen, wie es zum In-der-Welt-Sein von Menschen kommt und wie dieses über den sozialen Raum vermittelt ist. Ich komme nun auf die Frage zurück, von der wir ausgegangen sind, nämlich auf die Frage nach der Struktur der Lebenswelt des christlichen Glaubens. Es ging um den Schöpfungsglauben, genauer um die Frage, wie die intensive Responsivität und Freude zu verstehen ist, die seine Artikulationen kennzeichnet. Was ich einsichtig machen möchte, ist, dass auch dies von der Grundstruktur des menschlichen In-der-Welt-Seins her zu verstehen ist. In der Lebenswelt des jüdischen und, in der Folge, des christlichen Glaubens ist Gott das Gegenüber, dem Menschen ihr In-der-Welt-Sein, also ihr Sein in der jüdischen und der christlichen Lebenswelt, verdanken und danken. Wem auch sonst sollten sie dieses Sein verdanken? Unter seinem „Antlitz“ (Psalm 80,4), seiner Gegenwart und Zuwendung spüren sie ihre Lebendigkeit, die sich als Responsivität äußert, wobei, wie Psalm 104 verdeutlicht, die gesamte Schöpfung aufgrund von Gottes verborgener Gegenwart als Raum seiner Zuwendung erlebt wird. Deshalb suchen Menschen die Gegenwart Gottes auf, so, wie der Beter des 104. Psalms dies tut, indem er Gott anruft und sich anrufend in den Präsenzraum seiner Gegenwart begibt. Sie suchen sie auf, um sich in ihr, wie in Psalm 104, die Fülle des Lebens zu vergegenwärtigen und darauf in Dankbarkeit zu antworten oder um ihre Angst vor Gott zu bringen und Trost zu finden oder um das Vertrauen zu stärken. Die

biblischen Psalmen sind sprachliche Artikulationen solcher Gottesbegegnungen. Ihr Trost liegt in der Begegnung selbst, die sie vermitteln, d.h. im Sich-Bergen im Präsenzraum von Gottes Gegenwart mit allem, was die Seele bedrückt und ängstigt. Das ist nicht anders als im menschlichen Bereich, wenn die Mutter das Kind auf den Arm nimmt und mit ihrer Gegenwart tröstet. Es unterscheidet diesen Trost von einer Vertröstung in Gestalt der Versicherung, dass alles gut wird. Die Psalmen vertrösten nicht. Sie spenden Trost in Anbetracht der Sinnlosigkeit und Abgründigkeit des Lebens.

Es bedarf nach dem Gesagten keiner Erläuterung, dass der Gott der jüdischen und der christlichen Lebenswelt personale Züge trägt, was sich in der Rede von Gott als Vater, in Vergleichen mit einer tröstenden, fürsorgenden Mutter oder in der Rede von Gottes Liebe, von seinem Wort, seinem Gebot oder seinem Handeln niederschlägt. Was ich vorhin von menschlichen Bezugspersonen sagte, nämlich dass sie der Person des Kindes näher sind als dieses selbst, das gilt nach einem Diktum von Augustin auch von Gott im Verhältnis zu uns Menschen: Gott ist uns näher als wir uns selbst. Auch davon sprechen die Psalmen: „Herr, du erforschest mich und kennest mich. Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es; du verstehst meine Gedanken von ferne. ... Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, Herr, nicht schon wüsstest ...“ (Psalm 139, 1f;4).

Was vom In-der-Welt-Sein insgesamt gilt, nämlich dass es über die soziale Welt vermittelt ist, das gilt natürlich auch im Blick auf die Lebenswelt des christlichen Glaubens und die Stellung, die Gott darin einnimmt als diejenige Instanz, der die Menschen ihr Sein in dieser Lebenswelt verdanken. Menschen werden in diese Welt, in ihre sprachlichen Artikulationen, in ihre religiösen Praktiken und in ihre erinnerte Geschichte hineinsozialisiert. Das schließt nicht aus, dass auch Menschen, die in eine andere Lebenswelt hineinsozialisiert worden sind, an der Lebenswelt des christlichen Glaubens teil gewinnen können, nämlich in Form einer „Bekehrung“. Sie besteht in einem Austausch der Instanz, mit der ein Mensch sein In-der-Welt-Sein verbindet. Augustins *Confessiones* sind der wohl eindrücklichste Text, der diesen Schritt in seiner Radikalität verdeutlicht. Indem er sich in der Anrufung Gottes in den Raum von dessen Gegenwart stellt, erzählt Augustin die erinnerte Geschichte seines früheren Lebens neu, nämlich als eine Geschichte, in welcher der, den er anruft, auf verborgene Weise gegenwärtig war, auch wenn er selbst damals, vor seiner Bekehrung, dafür blind gewesen ist.

Ich sprach davon, dass der Sinn und die Bedeutsamkeit von Dingen und Ereignissen und die Art und Weise, wie man sich zu ihnen verhält, über den sozialen Raum erschlossen sind, nämlich über das Verhalten der Bezugspersonen, das in der kindlichen Sozialisation erlebt wird, und dass dies auch die Unterscheidung zwischen natürlicher und sozialer Welt betrifft. Nun ist es so, dass Kleinkinder und Heranwachsende das Verhalten ihrer Bezugspersonen sinnenfällig erleben. Das verhält sich anders, wenn Menschen ihr In-der-Welt-Sein Gott verdanken, dessen Gegenwart ihren Sinnen entzogen ist. Die alles überragende Bedeutung von Gottes Wort und Gebot in der Lebenswelt des jüdischen und des christlichen Glaubens hat hierin ihre Erklärung. Ist es hier doch Gottes Wort und Gebot, über das die Welt mit ihren Lebensräumen erschlossen und den Menschen ihre Stellung darin zugewiesen ist (Gen 1; Psalm 8). Es verleiht Menschen, Dingen und Ereignissen Bedeutung, indem es in ein ihnen entsprechendes Leben und Handeln einweist. So begriffen resultiert die Bedeutung von Gottes Wort und Gebot aus der spezifischen Art des In-der-Welt-Seins von Menschen, die am jüdischen oder am christlichen Glauben teilhaben.

Das christliche Ethos

Nach dem soeben Gesagten ist nun auch klar, wovon man spricht, wenn man im Blick auf die Lebenswelt des jüdischen oder des christlichen Glaubens von deren lebensweltinternem ‚Ethos‘ spricht. Dieses Ethos besteht in Gottes Gebot. Wie ich bereits in der Einleitung zur heutigen Vorlesung andeutete, darf man sich bei diesem Ausdruck den Blick nicht trüben lassen durch heutige Assoziationen, die durch Weichenstellungen der Moderne bedingt sind und die die Alternative zwischen Autonomie und Heteronomie betreffen. Ist doch bei diesem Ethos der Gebietende kein anderer als der, dem der Hörer des Gebots sein In-der-Welt-Sein verdankt, und so überträgt sich die freudige Gestimmtheit, mit der dieser Gottes Gegenwart und Zuwendung erlebt, auf Gottes Gebot als Manifestation dieser Zuwendung, wie Psalm 119 verdeutlicht (vgl. auch Rm 7,22). Um deutlich zu machen, dass die Alternative zwischen Autonomie und Heteronomie die Möglichkeiten nicht erschöpft, sondern dass es noch eine dritte Möglichkeit gibt, hat man den Ausdruck ‚Theonomie‘ geprägt. Wenn sich diesem Ausdruck ein Sinn abgewinnen lässt, dann ist es wohl der hier explizierte. Letztlich geht es bei der Unterscheidung von Autonomie, Heteronomie und Theonomie um die Frage, woher Menschen ihr In-der-Welt-Sein beziehen und welche Wertungen ihnen dabei über ihre Bezugspersonen vermittelt werden. Wenn Selbstbestimmung der Höchstwert ist, der mit Anerkennung und Wertschätzung belohnt wird, dann kann so etwas wie Gottes Gebot nur als heteronome Zumutung wahrgenommen werden, die mit der eigenen Identität unvereinbar ist.

Ich sprach bisher in einem Atemzug vom jüdischen und vom christlichen Ethos. Beidem ist gemeinsam, dass es in Gottes Gebot besteht. Die Freiheit vom Gesetz im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre besteht nicht in der Außerkraftsetzung von Gottes Gebot. Vielmehr behält dieses seine Gültigkeit auch in der Lebenswelt des christlichen Glaubens und ist gemäß Jesu Verkündigung zusammengefasst im Doppelgebot der Liebe (Matth 22,17). Die Besonderheit des christlichen Ethos ist in etwas anderem begründet, nämlich in der Eigenart der Lebenswelt des christlichen Glaubens. Ich sprach davon, dass religiöse Lebenswelten dadurch charakterisiert sind, dass sich in ihnen Zeitliches und Ewiges verbinden. Das Besondere der Lebenswelt des christlichen Glaubens liegt darin, dass in ihr die Grenze zwischen den Sphären des Zeitlichen und des Ewigen durchbrochen wird, nämlich indem der irdische Jesus, der der Zeit unterworfen war und gestorben ist, mit seiner Auferstehung zum *Christus praesens* wird, zuerst noch in leiblicher Gestalt für diejenigen, denen er nach den Erzählungen der Evangelien als der Auferstandene begegnet ist, und dann durch seine verborgene geistliche Gegenwart (Matth 28,20). Theologisch hat man dies mit der Rede von Jesus Christus als Mensch und als Gott einzufangen versucht. Diese Verbindung von Zeitlichem und Ewigem in der Person Jesu Christi hat im Blick auf das Leben und Wirken des irdischen Jesus bis hin zu dessen Tod und Auferstehung die Implikation, dass darin Gott gegenwärtig war und gehandelt hat. Das ist das Fundament des christlichen Glaubens.

Dies führt noch einmal zurück zu dem, was ich über Gottes Wort und Gebot gesagt habe. Ich sagte, dass dessen fundamentale Bedeutung für das In-der-Welt-Sein im Sinne des jüdischen und des christlichen Glaubens darin begründet ist, dass im Unterschied zu menschlichen Bezugspersonen, über deren sinnenfälliges Verhalten die Welt erschlossen wird, Gottes Gegenwart den Sinnen entzogen ist. Daher ist es sein Wort und Gebot, das die Funktion der Einweisung in die Lebenswelt übernimmt. Der irdische Jesus hat demgegenüber unter den Menschen gelebt, und die Evangelien erzählen davon, was er verkündet, getan und erlitten hat und was ihm widerfahren ist. Dass Gott durch ihn gesprochen und durch ihn und an ihm gehandelt hat, zum Beispiel in den Geboten der Bergpredigt oder indem er sich Aussätzigen, Kranken und sozial Geächteten zugewandt hat, bedeutet, dass nun sein Leben, Wirken, Sterben und Auferstehen in die Funktion des Wortes Gottes einrückt im Sinne der Einweisung in die Lebenswelt, also in Bezug darauf, wie zu leben und zu handeln und worauf zu hoffen ist und welche Bedeutung die Dinge im menschlichen Zusammenleben haben, sei es die Fürsorge bei Krankheit und Not oder die Überwindung von Hass und Gewalt und die Suche nach

Versöhnung. In diesem Sinne wird in der christlichen Verkündigung der irdische Jesus zum Wort Gottes. Das Skandalon des christlichen Glaubens liegt darin, dass es ein endlicher, leidensfähiger und schmachvoll gekreuzigter Mensch ist, in dem Gott sich den Menschen offenbart. Hinzuzufügen bleibt, dass nicht nur der irdische Jesus, sondern auch der *Christus praesens* für das christliche Ethos von Bedeutung ist, wie Mt 25,35ff verdeutlicht, wonach der *Christus praesens* im Hungernden, Kranken, Gefangenen usw. begegnet. Auch dieser Text hat für die christliche Diakonie eine bedeutende Rolle gespielt im Sinne der Sensibilisierung für jene, die auf der Schattenseite des Lebens stehen.

Wenn das, was die neutestamentlichen Texte von Jesus erzählen, in der beschriebenen Weise als Wort Gottes rezipiert wird, dann stellt sich die Frage nicht, ob sich das „wirklich“ ereignet hat. Denn dann ist die Wirklichkeit das, wohinein das Erzählte einweist. Das gilt auch in Bezug auf die Wunder Jesu, von denen die Evangelien berichten, und in Bezug auf seine Auferstehung. Die Wirklichkeit in Gestalt der Lebenswelt des christlichen Glaubens ist durch die Texte erschlossen, die von Jesus Christus erzählen. In dieser Weise sind die neutestamentlichen Texte bei ihrem kirchlichen Gebrauch durch die Jahrhunderte rezipiert worden. All die Debatten, die in der Neuzeit aufbrechen hinsichtlich der Historizität der Wunder und der Auferstehung Jesu, ja hinsichtlich der historischen Glaubwürdigkeit der Bibel insgesamt, sind nur möglich geworden, weil die Instanz eine andere geworden ist, von der her die Menschen ihr In-der-Welt-Sein beziehen, mit der Folge, dass die Bibel nun nicht mehr als Wort Gottes rezipiert, sondern als ein historischer Text gelesen und erforscht wird.

Ich sagte, dass diese Instanz über die soziale Welt vermittelt ist. In der religiösen Sozialisation werden Gott und sein Wort zu dieser Instanz. Das ist innerhalb der sozialen Welt mit einer Hochschätzung der Frömmigkeit und eines Lebens in der Nachfolge Jesu verbunden, die zum Beispiel in der Heiligenverehrung ihren Ausdruck gefunden hat und die zur Ausbildung einer entsprechenden, religiös geprägten, am christlichen Ethos orientierten Identität geführt hat. In der Neuzeit setzt eine Entwicklung ein, in deren Verlauf die soziale Welt selbst zu der Instanz wird, von der her Menschen ihr In-der-Welt-Sein beziehen. Das ist verbunden damit, dass nun andere Dinge, die für das menschliche Zusammenleben wichtig sind, wie Vernunft, Moral und menschliches Wohlergehen zu Höchstwerten werden und mit Anerkennung und Achtung belohnt werden, was auch hier zur Ausbildung einer entsprechenden, nun säkularen Identität führt. Charles Taylor hat diese Entwicklung in seinen beiden Werken „Quellen des Selbst. Die

Entwicklung der neuzeitlichen Identität“⁶ und „Ein säkulares Zeitalter“⁷ umfassend nachgezeichnet. Er macht darin deutlich, dass entgegen einem naheliegenden Selbstmissverständnis der Aufklärung die Entstehung der säkularen Welt nicht allein durch das Denken, nämlich durch die Kritik der Metaphysik und durch die Fortschritte der Naturwissenschaften herbeigeführt worden ist, sondern durch einen Wandel der Identität, d.h. der Dinge, denen Wert und Bedeutung zugemessen wird. Ohne die Hochschätzung der Vernunft als des obersten Richters in Fragen, die die Erkenntnis betreffen, hätte es Kant nicht gegeben. Man muss nach dem Gesagten hinzuzufügen, dass es ohne den Wechsel in der Instanz, der die Menschen ihr In-der-Welt-Sein verdanken, nicht diese Hochschätzung der Vernunft gegeben hätte.

Indem in Taylors Untersuchungen die säkulare Welt transparent gemacht wird für die ihr zugrundeliegenden Wertungen, wird der objektivistische Schein zerstört, dass sie alternativlos *die Wirklichkeit* ist, ja immer schon gewesen ist, nur dass frühere Zeiten, geblendet durch die Religion, hierfür blind gewesen sind. Wie Taylor zu zeigen unternimmt, ist im säkularen Zeitalter die Religion zwar zurückgedrängt worden und hat die Selbstverständlichkeit verloren, die sie für frühere Jahrhunderte hatte. Sie ist zu einer möglichen Option unter mehreren geworden. Aber immerhin ist sie das. Die verbreitete Vorstellung, dass die Säkularisierung ein schicksalhafter, irreversibler Vorgang ist, dem die Menschen ausgeliefert sind und bei dem sie nur noch sagen können: „Ich bin nun einmal säkular sozialisiert und daher religiös unempfänglich“, führt hiernach in die Irre. Die Einsicht, dass es um Alternativen in der Art des In-der-Welt-Seins geht und dass diese Alternativen Gegenstand einer Entscheidung sein können – ich erwähnte das Beispiel von Augustins Bekehrung –, nimmt diesem Vorgang den Anschein des Schicksalhaften. Allerdings besteht die Alternative nicht darin, die säkulare Welt durch eine andere Welt zu ersetzen. So schreibt Charles Taylor mit Hochachtung auch von ihren Errungenschaften, besonders in Gestalt der Menschenrechte. Es geht vielmehr darum, als Christ, d.h. als jemand, der an der Lebenswelt des christlichen Glaubens und an deren Ethos teilhat, inmitten der säkularen Welt zu leben. Dietrich Bonhoeffer hat dies mit der Formulierung ausgedrückt: „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“, nämlich in einer Welt ohne Gott. Auf diese Besonderheit eines Christseins unter säkularen Vorzeichen müssen wir noch zurückkommen. Denn hierin liegt in der Gegenwart die besondere Herausforderung für eine christliche Ethik.

⁶ Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a.M. 1996.

⁷ Vgl. Anm. 3.

Christliche Theologie und ihr ambivalentes Verhältnis zum christlichen Glauben

Wir sind auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage, welchen Sinn eine christliche Ethik macht. Warum soll man sich über ein lebensweltinternes Ethos wie das christliche in der lebensweltübergreifenden Sprache des Urteils verständigen? Nun, Faktum ist, dass es an den Universitäten Disziplinen gibt, die sich theologische Ethik, christliche Ethik, evangelische Ethik oder katholische Moraltheologie nennen. So kann es bei unserer Suche weiterhelfen zu fragen, wie es dazu gekommen und welcher Sinn mit der Entstehung dieser Disziplinen verbunden worden ist.

Die Frage führt zurück bis zu den Anfängen der christlichen Theologie. Das Christentum ist in einer Welt entstanden, die durch die griechische Aufklärung hindurchgegangen ist. Unter den frühen Christen gab es solche, die die antike Bildung in sich aufgenommen haben und die sich daher vor die Herausforderung gestellt sahen, ihren Glauben mit dieser Bildung in Einklang zu bringen. Insbesondere mussten sie sich vor dem Hintergrund der antiken Mythenkritik gegen den in gebildeten Kreisen erhobenen Vorwurf verteidigen, dass mit dem christlichen Glauben lediglich neue Mythen in die Welt gesetzt werden. In Anknüpfung an das philosophische Denken ihrer Zeit versuchten daher die frühchristlichen Apologeten im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens aufzuzeigen, ja die christliche Lehre als die einzig wahre Philosophie zu erweisen.

Damit war die Idee geboren, dass der christliche Glaube gegenüber der urteilenden Vernunft ausgewiesen werden muss, ja, dass er zu seiner eigenen Klärung der vernünftigen Reflexion in der Sprache des Urteils bedarf, und diese Idee verselbständigte sich und wurde unabhängig von den zeitbedingten Erfordernissen der Apologetik gegenüber heidnischer Kritik. Es ging darum, den in der Kirche gelebten Glauben mit den Mitteln des philosophischen Denkens begrifflich zu machen und zu systematisieren: Wie muss Gott und wie müssen Mensch und Welt in ihrer Beziehung zu Gott begrifflich gedacht werden? Das ist die Frage, die zu beantworten sich die Theologie zur Aufgabe machte. Dabei ging es nicht darum, den Glauben auf die Erkenntnis der urteilenden Vernunft zu gründen oder ihn gar durch diese zu ersetzen. Vielmehr ließ sich die Theologie durch den christlichen Glauben vorgeben, was es theologisch zu durchdenken und zu klären galt. Anselm von Canterbury hat dies in dem Satz zusammengefasst: „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.“ (Ich suche nämlich nicht deshalb zu erkennen (zu begreifen, zu verstehen), um zu glauben, sondern ich glaube, um zu erkennen (zu

begreifen, zu verstehen).“ Der Glaube geht der vernünftigen Erkenntnis voraus. Er gibt vor, was es mittels der Vernunft zu erkennen gilt. Anselm schreibt diesen Satz in seiner Schrift *Proslogion*, in der er den ontologischen Gottesbeweis führt. Die Schrift beginnt mit einem Gebet, in welchem derjenige angerufen wird, dessen Existenz anschließend bewiesen wird. Anselm stellt damit klar, dass es bei diesem Beweis nicht darum geht, den Glauben auf Vernunft zu gründen, sondern vielmehr darum, mittels der Vernunft etwas zu begreifen, dessen der Glaube gewiss ist, nämlich dass Gott ist.

Wie gesagt ist es die Funktion der Sprache des Urteils, lebensweltübergreifende Verständigung auf eine gemeinsame Beschreibung der Welt zu ermöglichen zwischen Menschen mit unterschiedlichem lebensweltlichem Hintergrund. In gewissem Sinne lässt sich auch die theologische Transformation des christlichen Glaubens ins urteilende Denken in dieser Weise verstehen. In Anbetracht der unkontrollierbaren Kreativität und Dynamik des gelebten Glaubens mit der Entstehung immer neuer Glaubensvarianten ging es darum, sich in der Sprache des Urteils auf eine gemeinsame Beschreibung dessen zu verständigen, was Inhalt des Glaubens ist, um auf diese Weise die Gemeinsamkeit der geglaubten Wirklichkeit unter den Glaubenden sicherzustellen und so die Einheit der Kirche zu wahren. Das war der Sinn der theologisch-dogmatischen Entscheidungen der Konzilien. Ein Beispiel ist die Zweinaturenlehre, mit der man die Gottessohnschaft des Menschen Jesus begrifflich zu explizieren suchte, nämlich unter Zuhilfenahme eines aus der Philosophie entlehnten Naturbegriffs. Danach hatte Jesus Christus sowohl menschliche als auch göttliche Eigenschaften, und an der Frage, wie das zusammenzudenken ist, arbeitete sich in der Folge die Christologie ab. Wie das Beispiel zeigt, wurden theologisch-dogmatische Urteile im Sinne des Urteilsrealismus aufgefasst. Jesus Christus *hat* menschliche und göttliche Eigenschaften. Er *ist* zugleich Mensch und Gott. Die theologisch-dogmatischen Entscheidungen der Konzilien wurden für die Glaubenden verbindlich gemacht in den Glaubensbekenntnissen der Kirche. Die Theologie ist daher immer auch ein Machtinstrument der Kirche gewesen, das der Unterscheidung und Grenzziehung zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie diene.

Die wenigen Bemerkungen genügen um zu verdeutlichen, dass das theologische Denken von seinen Anfängen an in einer tiefen Spannung zur Lebenswelt des christlichen Glaubens steht. Das ergibt sich schon daraus, dass Letztere narrativ zur Sprache kommt. Narrative artikulieren Sinnzusammenhänge, in denen alles Einzelne seinen Sinn aus seiner Einbettung in das Ganze bezieht. Ein erzählender Satz wie „Aber in der vierten Nachtwache kam Jesus zu ihnen und

ging auf dem See“ (Matth 14,25) wirft Fragen hinsichtlich seines Sinnes auf, wenn er aus dem Gesamtzusammenhang der Erzählung, der er zugehört (Matth 14,22-33), isoliert wird. Man stelle sich vor, es wäre ein Papyrus gefunden worden, auf dem sich nur dieser Satz findet, ohne dass es eine Kenntnis dieser Erzählung gibt. Man wüsste nicht, was der Satz soll. Das verhält sich anders, wenn der Satz „Jesus ging auf dem See“ als Urteil gelesen wird. In diesem Fall braucht es für sein Verständnis keinen Sinnzusammenhang, von dem her sich sein Sinn erschließen würde. Vielmehr wird bei dieser Lesart mit ihm ein Anspruch auf Wahrheit erhoben. Wird er zudem urteilsrealistisch gelesen, dann ist seine Wahrheit gleichbedeutend damit, dass Jesus „wirklich“ auf dem See gegangen ist.

Ich sprach vorhin davon, dass sich bei der kirchlichen Rezeption der Erzählungen von Jesus Christus als Wort Gottes die Frage, ob sich das „wirklich“ zugetragen hat, nicht stellt, da bei dieser Rezeption die Wirklichkeit das ist, wohinein diese Texte einweisen. Werden demgegenüber diese Texte in theologische Urteile überführt und die Urteile urteilsrealistisch aufgefasst, dann geht es um Feststellungen über die Wirklichkeit. Jesus ist dann „wirklich“ auferstanden. Er ist „wirklich“ Gottes Sohn. Ihre Begründung leiten solche theologischen Urteile aus entsprechenden biblischen Texten ab. Ist doch deren Autorität dadurch verbürgt, dass in ihnen das Wort Gottes begegnet. Man muss allerdings sehen, dass da, wo sie als Begründung für theologische Urteile in Anspruch genommen werden, von ihnen ein sehr anderer Gebrauch gemacht wird als bei ihrer Rezeption als Wort Gottes, nämlich ein urteilspräformierter Gebrauch. Ich habe den Ausdruck ‚urteilspräformiert‘ schon einmal in einer früheren Vorlesung verwendet, als es um den Unterschied zwischen spontanem Erleben und Erfahrung ging. Sie erinnern sich vielleicht. Ich sagte damals, dass die Erfahrung ein urteilspräformiertes Erleben ist: Der Blick auf die Lebenswelt ist eingeeignet dadurch, dass lediglich die Wahrheit oder Falschheit eines Urteils abgefragt wird. Von dieser Art ist das, was Kant ‚Erfahrung‘ nennt. Im Unterschied zum spontanen Erleben ist die Erfahrung sinn- und wertneutral, nämlich genauso sinn- und wertneutral wie die Urteile, deren Wahrheit abgefragt wird. Ich habe damals auf das Kant-Zitat aus der Einleitung zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft verwiesen, wonach die naturwissenschaftliche Forschung die Natur so gezielt befragt, wie ein Richter in einem Prozess die Zeugen befragt und zu einer Antwort nötigt.

In ganz derselben Weise befragt die Theologie die biblischen Texte im Hinblick auf die Wahrheit ihrer Urteile über die Wirklichkeit. Dabei passiert etwas Ähnliches wie bei der empirischen Forschung. Schrumpft dort die Lebenswelt zur sinn- und wertneutralen Erfahrung

zusammen, so schrumpfen die biblischen Texte bei ihrem theologischen Gebrauch auf das sinn- und wertneutrale Argument zusammen, das für die Bestätigung oder Widerlegung der Wahrheit eines theologischen Urteils gebraucht wird. Zum Beispiel ist dann bei der Erzählung über Jesu Taufe in Markus 1,9-13 nur die Stimme wichtig, die vom Himmel geschehen ist: „Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“, weil sie ein Beleg ist für das theologische Urteil, dass Jesus „wirklich“ Gottes Sohn ist. Ersichtlich ist das ein anderer Gebrauch von biblischen Texten als bei ihrer kirchlichen Rezeption als Wort Gottes. Bei dieser Rezeption sind sie als Erzählungen, als Gebote, als Lehrtexte oder als lebensweltinterne Reflexionen im Blick, und die Aufmerksamkeit des Rezipienten ist auf ihren Sinn gerichtet und darauf, was sie für das eigene Leben und Handeln bedeuten. Zwar haben Glaube und Theologie gemeinsam, dass sie beide ihre Grundlage in der Bibel haben. Aber die theologische Erkenntnis ist ersichtlich etwas anderes als die Erkenntnis des Glaubens.

Dies führt noch einmal zurück zur Anselmschen Formel „fides quaerens intellectum“. Hiernach ist, wie gesagt, der Glaube der vernünftigen Einsicht vorgeordnet. Es geht um vernünftige Einsicht in Bezug auf den Glauben. Deshalb gibt es Theologie. Andererseits jedoch hat die Theologie etwas anderes im Blick als der Glaube. Sie denkt über eine Tatsachenwirklichkeit nach, die in sinn- und wertneutralen theologischen Urteilen zur Sprache kommt. Nimmt man die Anselmsche Formel beim Wort, dann ist es diese Art des Denkens, die zum „intellectum“ führt, d.h. zu derjenigen Erkenntnis, die der Glaube sucht. Anselms ontologischer Gottesbeweis ist von dieser Art, ebenso seine scharfsinnige Argumentation zur Frage, warum Gott Mensch geworden ist, die er in seiner Schrift „Cur Deus homo“ entwickelt. Wie die Entscheidungen der Konzilien zeigen – ich nannte die Zweinaturenlehre –, sind auf der Ebene der theologischen Erkenntnis Entscheidungen getroffen worden, die damit, dass sie in kirchlichen Bekenntnissen verbindlich gemacht wurden, Rückwirkungen auf den Glauben der Kirche gehabt haben. Das ist die andere Seite im Verhältnis von Glauben und theologischer Erkenntnis, nämlich die Dominanz der in der Sprache des Urteils sich vollziehenden theologischen Erkenntnis über den Glauben.

Ich sagte, dass die theologische Erkenntnis sinn- und wertneutral ist. Doch weil von ihr der Glaube der Kirche abhängig gemacht wird, ist sie in der Geschichte der Kirche immer wieder Gegenstand leidenschaftlicher Kontroversen gewesen, und sie hat dabei zu tiefen Spaltungen bis hin zu den Konfessionskriegen geführt. Die an den paulinischen Briefen gewonnene theologische Erkenntnis der Reformation, dass der Mensch vor Gott nicht durch Werke gerecht

werden kann, sondern allein durch den Glauben, wurde als Befreiung erlebt von der kirchlichen Bevormundung durch die spätmittelalterliche Bußpraxis und einem Leben in Angst um das eigene Seelenheil. Die theologische Entdeckung der Bedeutung des Glaubens führte aber auch im Protestantismus nicht zu einer Infragestellung der Dominanz der Theologie in Fragen des Glaubens. Zwar gab es immer wieder Bewegungen wie die Täuferbewegung oder später den Pietismus, die die Bibel als Wort Gottes lasen und sich unter Berufung auf die Bibel gegen die Bevormundung durch die Theologie wehrten. Doch für die Gewährleistung des Zusammenhalts und der Einheit der protestantischen Kirchen blieb die Theologie unverzichtbar. So folgte auf die Reformation die altprotestantische Orthodoxie und somit die Rückkehr zu einem an Aristoteles geschulten scholastischen Denken.

Ich erwähnte Charles Taylor, der in seinem Buch „Ein säkulares Zeitalter“ die Entwicklungen nachzeichnet, die zur heutigen säkularen Situation geführt haben, in welcher der Glaube keine Selbstverständlichkeit mehr ist, sondern zu einer Option unter mehreren Möglichkeiten geworden ist. Wie Taylor verdeutlicht, sind die Weichen hierfür lange vor Beginn der Neuzeit gestellt worden in den Jahrhunderten, als der Glaube noch eine unhinterfragte Selbstverständlichkeit gewesen ist. Besonders die Reformation hat dabei eine Rolle gespielt. Wenn die vorstehenden Überlegungen zutreffen, dann ist auch die Theologisierung des christlichen Glaubens ein wesentlicher Faktor gewesen, der hier in Rechnung zu stellen ist. Begegnet doch in der Theologie bereits jene Art des lebensweltentkoppelten Denkens, das später die Aufklärung der Moderne kennzeichnen wird. Bei oberflächlicher Betrachtung kann es zwar so scheinen, als ob das genaue Gegenteil der Fall ist, da doch die Theologie sich den christlichen Glauben und das Wort Gottes vorgegeben sein lässt. Doch tatsächlich rezipiert sie, wie gesagt, die biblischen Texte gar nicht als Wort Gottes, sondern urteilspräformiert als Belege und Argumente für theologische Urteile über die „Wirklichkeit“.

Genau damit aber macht sie sich und den christlichen Glauben, für den sie zu sprechen beansprucht, angreifbar für Kritik, nämlich in Gestalt der Frage, ob das, was sie unter Berufung auf biblische Texte als Wirklichkeit behauptet wie zum Beispiel die Auferstehung oder die Gottessohnschaft Jesu Christi, tatsächlich Wirklichkeit ist. Von dieser Frage ist es nicht weit bis zu der grundsätzlichen Frage, ob die Bibel denn „wirklich“ Wort Gottes ist und somit die Autorität hat, mit der die Theologie sie in Anspruch nimmt, eine Frage, die Spinoza später in seinem „Tractatus theologico-politicus“ kritisch erörtern und negativ beantworten wird. Das Spannungsverhältnis zwischen Theologie und Glauben lässt sich anhand der Alternative

zwischen ‚Behaupten‘ und ‚Bezeugen‘ verdeutlichen. Das Wort Gottes kann in seinem lebenswelterschließenden Charakter nur bezeugt werden, so, wie das mit folgendem Satz aus der Barmer Theologischen Erklärung geschieht: „Jesus Christus ist das eine Wort Gottes, auf das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.“ Alles wird falsch, wenn man diesen Satz in eine Behauptung des Inhalts ummünzt, dass Jesus Christus das eine Wort Gottes ist.

Vor allem aber begegnet in der Theologie bereits das Dogma, dass Erkenntnis die sprachliche Form des Urteils hat. Gerade die Anselmsche Formel „fides quaerens intellectum“ weist in diese Richtung. Die Erkenntnis liegt hiernach nicht im Glauben. Vielmehr sucht der Glaube Erkenntnis im urteilenden Denken, bei Anselm in der Gestalt eines Gottesbeweises. Die Religionskritik der Aufklärung konnte daher mit guten Gründen der Auffassung sein, dass sie mit der Widerlegung der Gottesbeweise und überhaupt der christlichen Metaphysik auch den christlichen Glauben widerlegt hat, nämlich durch den Nachweis, dass die Erkenntnis, nach der dieser gemäß der Anselmschen Formel strebt, keine Erkenntnis, sondern Irrtum ist.

Die Theologie hat also maßgeblich dazu beigetragen, dass die Bibel ihren Charakter als Wort Gottes verloren hat, nämlich indem sie biblische Texte in Urteile über die Wirklichkeit überführt hat. Die Folge dieses Verlustes ist, dass Gott seine Stellung einbüßt als die Instanz, der die Menschen ihr In-der-Welt-Sein verdanken. Das, was an seine Stelle tritt, ergibt sich aus der Konstellation, die zum Verlust des Wortes Gottes führt. Es sind die Menschen, die sich in der Sprache des Urteils über die Wirklichkeit verständigen, und so wird nun anstelle Gottes die soziale Welt der Menschen zu der Instanz, über die das In-der-Welt-Sein vermittelt ist. War die theologische Verständigung über Gott dadurch charakterisiert, dass sie sich die Bibel aufgrund ihrer Autorität als Wort Gottes vorgegeben sein ließ, so entfällt nun diese Vorgabe mit der Folge, dass Gott zum Gegenstand philosophischer Verständigungsbemühungen wird. Die Theologie wird von der Religionsphilosophie beerbt. Überhaupt hört die Philosophie auf, *ancilla theologiae* zu sein. Sie übernimmt von der Theologie die Aufgabe, die Wirklichkeit im Urteil sicherzustellen. Damit rückt sie in die dominante Stellung ein, die zuvor die Theologie innegehabt hat.

Natürlich war die Entwicklung, die zur Säkularisierung geführt hat, weitaus vielschichtiger und komplizierter, als es nach dieser komprimierten Darstellung der Rolle der Theologie erscheinen könnte. Sie lässt sich nicht allein aus der Theologisierung des christlichen Glaubens ableiten.

Wer sich diesbezüglich kundig machen will, der sei, wie gesagt, auf das Buch „Ein säkulares Zeitalter“ von Charles Taylor verwiesen. Was ich mit meinen Ausführungen zeigen will, ist, dass man im Blick auf das Verständnis dieser Entwicklung die Theologisierung des christlichen Glaubens nicht außer Acht lassen darf. Es hat eine gewisse Folgerichtigkeit, dass die Überführung des Glaubens in die Sprache des Urteils zu dessen Auflösung führt. Auf der einen Seite hat die Theologisierung des Glaubens über Jahrhunderte Schutz vor Kritik von Seiten einer frei flottierenden urteilenden Vernunft geboten, nämlich indem die Vernunft an die Vorgabe des Glaubens gebunden wurde. Auf der anderen Seite hat sie aus dem Glauben eine Wirklichkeitsüberzeugung gemacht mit der Folge, dass die Bedeutung der Bibel als Wort Gottes unterminiert worden ist, und sie hat ihn dadurch angreifbar gemacht für die philosophische Religionskritik.

Die Aufklärung der Moderne übernimmt von der Theologie die Auffassung, dass Erkenntnis die sprachliche Form des Urteils hat, mitsamt ihren Folgen in Gestalt der Verdrängung der Lebenswelten aus dem Bereich der Erkenntnis. Kirche und Theologie wurden dadurch in eine tiefe Krise gestürzt, da dies auch die Lebenswelt des christlichen Glaubens betraf. Der „Kirchenglaube“ schien einer bloßen Fiktion anzuhängen. In dieser Situation blieben nur drei Möglichkeiten, um den christlichen Glauben irgendwie zu retten. Entweder musste er in die urteilende Vernunft überführt und mit deren Mitteln begründet werden. In dieser Hinsicht hat die Kantische Religionsphilosophie einen nicht unerheblichen Einfluss auf die Theologie ausgeübt. Oder der Glaube musste mit der Tatsachenwelt des Urteilsrealismus kompatibel gemacht werden. Beispielhaft hierfür sind die erwähnten Bemühungen, die Vereinbarkeit von christlichem Schöpfungsglauben und naturwissenschaftlicher Erkenntnis zu erweisen. Ein anderes Beispiel ist das Insistieren auf der Historizität der Auferstehung Jesu Christi, wie sie in der evangelischen Theologie von Wolfhart Pannenberg vertreten worden ist. Oder der Glaube musste in die menschliche Subjektivität projiziert werden. Denn in der Tatsachenwelt des Urteilsrealismus kommt zwar Gott nicht vor, wohl aber der Glaube an Gott. Dieser ist möglicher Gegenstand von Erkenntnis. So wird die Lebenswelt des Glaubens zur subjektiv erlebten Welt der Glaubenden. In diese Richtung sind die Weichen durch Friedrich Schleiermacher gestellt worden, der die Lebenswelt des Glaubens ins Gefühl bzw. Selbstbewusstsein verlegt. In diese Richtung gehen auch heutige Versuche, den christlichen Glauben als Religion und Religion als eine Deutung von subjektiven Gefühlszuständen und Erfahrungen zu begreifen. Ich erinnere an die Auffassungen von Religion bei Charles Taylor und Hans Joas.

Wir sind nicht auf die Alternative zwischen philosophischer Intellektualisierung, Objektivierung und Subjektivierung des Glaubens festgelegt. Sie kann überwunden werden, wenn der Exklusivanspruch für die Erkenntnis des urteilenden Denkens der Kritik unterzogen und die Lebenswelt als eigentliche Quelle aller Erkenntnis rehabilitiert wird. Wie ich zu zeigen versucht habe, lässt sich dann vielleicht auch der Rede vom Wort Gottes ein vernünftiger Sinn abgewinnen, vielleicht sogar einer Wort-Gottes-Theologie. Innerhalb der evangelischen Theologie ist es vor allem Karl Barth gewesen, der begriffen hat, dass es bei einer solchen Theologie nicht um Urteile über Gott auf biblischer Grundlage geht, sondern um eine Lektüre und Auslegung der Schrift im Sinne einer Einweisung in die Lebenswelt. Die Situation der heutigen evangelischen Theologie stellt sich nach meiner Wahrnehmung ziemlich unübersichtlich dar. Das betrifft nicht die exegetischen und historischen Disziplinen, die es vergleichsweise leicht haben, sich an den üblichen wissenschaftlichen Standards auszurichten, wie sie auch außerhalb der Theologie gelten. Schwierig und unübersichtlich ist die Situation der Systematischen Theologie, also der Dogmatik und Ethik. Besonders in der evangelischen Ethik gibt es, soweit ich sehe, keinerlei Verständigung, geschweige denn einen Konsens in Bezug auf ein Minimum von Kriterien, denen eine Stellungnahme zu einem ethischen Problem genügen muss, um als Stellungnahme aus Sicht einer evangelischen Ethik gelten zu können.

Wir werden in der nächsten Vorlesung auf die Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn einer christlichen und insbesondere evangelischen Ethik weiterverfolgen und vielleicht auch einer Antwort näherbringen. Heute ist es darum gegangen, den Problemhorizont abzustecken, innerhalb dessen wir uns bei dieser Frage befinden.