

Buchhinweis und Inhaltsübersicht zu:
Johannes Fischer, Ethik und Lebenswelt, Verlag Karl Alber, 2026, 213 S.

Das Buch¹ befasst sich mit den Grundlagen der Ethik, mit Schwerpunkt auf der philosophischen Ethik und einem ergänzenden Kapitel zur christlichen Ethik. Die zentrale These des Buches ist, dass das, was Gegenstand der ethischen Reflexion ist, also Moral, Rechte, Güter und Tugenden, in der Lebenswelt fundiert ist und dass es daher nur über die Analyse der Lebenswelt aufgewiesen und in seiner Eigenart verständlich gemacht werden kann. Mit dem Wort ‚Lebenswelt‘ ist nicht, wie im üblichen Gebrauch, die vorwissenschaftliche Welt oder die Alltagswelt gemeint, sondern die Welt, wie sie erlebt und narrativ artikuliert wird, im Unterschied zu der Welt, wie sie in Urteilen zur Sprache kommt. Dass jemand sich einem anderen gegenüber gut verhält; dass wir gerecht oder ungerecht behandelt werden; dass die Misshandlung von Menschen etwas Verwerfliches ist („Das sind doch Menschen!“); dass Menschen Böses angetan wird; dass die Gesundheit ein hohes Gut ist; dass jemand sich großherzig verhält: All das sind Dinge, die wir erleben und von denen wir nur wissen, weil wir sie erleben. Demgegenüber werden diese Dinge innerhalb der Ethik in der Regel im Denken konstruiert: das moralisch Gute als eine moralische Tatsache; die Gerechtigkeit im Rahmen von Gerechtigkeitstheorien; die Menschenwürde als intrinsischer Wert des Menschen; Güter als etwas, das von Präferenzen abhängig ist; Tugenden als innere Haltungen, Einstellungen oder Motive. Es ist diese Diskrepanz zwischen der Fundiertheit des Gegenstandsbereichs der ethischen Reflexion im Erleben und einem ethischen Denken, das von der Lebenswelt entkoppelt ist und die Dinge im Urteil konstruiert, das den Anstoß zu den Überlegungen dieses Buches gegeben hat. In vier Kapiteln, überschrieben mit „Moral und Lebenswelt“, „Rechte und Lebenswelt“, „Güter und Lebenswelt“ und „Tugenden und Lebenswelt“, wird zu zeigen unternommen, dass und wie die Moral, Rechte, Güter und Tugenden in der Welt, wie sie erlebt wird, „drin liegen“ und welche Art der ethischen Reflexion dies zur Konsequenz hat. Ein fünftes Kapitel „Christliche Ethik und Lebenswelt“ untersucht, welche Implikationen diese lebensweltorientierte ethische Zugangsweise für die Konzeption einer christlichen Ethik hat.

Das Buch richtet sich an Dozentinnen und Dozenten, wissenschaftlichen Nachwuchs, Studierende und ethisch Interessierte im Bereich vor allem der philosophischen Ethik, aber auch der evangelisch-theologischen Ethik, der katholischen Moraltheologie und nicht zuletzt der Medizinethik. Letzteres deshalb, weil die Diskrepanz zwischen den Gründen der Lebenswelt und den Gründen eines von der Lebenswelt entkoppelten ethischen Denkens sich in der Medizinethik am Stärksten bemerkbar macht. Die praktischen Beispiele in dem Buch sind zumeist der Bio- und Medizinethik entnommen, die ein Forschungsschwerpunkt des Verfassers gewesen ist.

Die Bedeutung des Buches für die aktuelle ethische Debatte ergibt sich aus dem Gesagten. In einer Zeit, in der die professionelle ethische Aufmerksamkeit vor allem auf Fragen der angewandten Ethik fokussiert ist, macht das Buch an vielen Beispielen deutlich, dass angewandte Fragen nicht angemessen behandelt werden können, wenn die ethischen Grundlagen ungeklärt sind. Diesbezüglich enthält es eine fundamentale Kritik an einem ethischen Denken, das mit der Lebenswirklichkeit wenig zu tun hat. Und es führt exemplarisch vor, was es heißt, die Lebenswelt auf ihre ethischen Implikationen hin zu analysieren. Es geht dabei um eine Umstellung des ethischen Denkens vom Begründen auf das Verstehen. Rechte, die Gerechtigkeit oder die Menschenwürde zum Beispiel sind etwas, das nicht begründet,

¹¹ Es erscheint Nov./Dez. 2026.

sondern das in der Lebenswelt verstehend aufgewiesen werden muss. Wo dies gelingt, da erübrigt sich jede Begründung.

Inhaltsübersicht

Das Buch ist gegliedert in eine Einleitung sowie in die Kapitel „Moral und Lebenswelt“, „Rechte und Lebenswelt“, „Güter und Lebenswelt“, „Tugenden und Lebenswelt“ und „Christliche Ethik und Lebenswelt“. Den Schluss bildet ein Text zu der Frage, was es heißt, selbst zu denken.

Die Einleitung führt in die Zielsetzung und den Denkstil des Buches ein: Es geht darum, ein Verständnis von Ethik zu entwickeln, das an der Welt, wie sie erlebt wird, geerdet ist.

Das erste Kapitel „Moral und Lebenswelt“ beginnt mit einer Analyse der Sprache der Moral. Irritierend ist, dass die Moral in der Form des Urteils zur Sprache kommt. Mit Urteilen verständigen wir uns über die Wahrheit von Sätzen. Mit dem Urteil „Peter hat sich gut verhalten“ wird der Anspruch erhoben, dass der Satz ‚Peter hat sich gut verhalten‘ wahr ist. Mit der Feststellung, dass dieser Satz wahr ist, wird keine Wertung getroffen. Urteile sind wertneutrale Feststellungen hinsichtlich der Wahrheit von Sätzen. Wertend ist demgegenüber das Narrativ „Peter hat sich gut verhalten“, das artikuliert, wie Peters Verhalten erlebt worden ist. Das wirft die Frage auf, warum wir uns nicht mit Narrativen über Moral verständigen, sondern in der wertneutralen Sprache des Urteils. Dies führt zu Überlegungen zur Eigenart und Funktion der Sprache des Urteils, die menschheitsgeschichtlich gesehen vergleichsweise jung ist, nämlich in unserem Kulturkreis im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. entstanden ist. Der Schlüssel zu ihrem Verständnis liegt in der Einsicht, dass es die Lebenswelt nur im Plural gibt in Gestalt einer Vielzahl von Lebenswelten – mythischen, religiösen, säkularen –, von denen jede ihre lebensweltinterne Sprache hat und durch die Menschen tief voneinander getrennt sein können. Die Sprache des Urteils kommt auf als Medium der *lebensweltübergreifenden Verständigung* zwischen Menschen mit unterschiedlichem lebensweltlichem Hintergrund auf eine gemeinsame Beschreibung der Welt. Jeder kann von der Sprache seiner Lebenswelt her an diese Sprache andocken und so die Wahrheit von Urteilen an der Sprache seiner Lebenswelt überprüfen. Das Urteil „Peter hat sich gut verhalten“ ist wahr, wenn das Narrativ „Peter hat sich gut verhalten“ eine zutreffende Artikulation dessen ist, wie Peters Verhalten erlebt worden ist. Damit ist klar, warum die Moral ihren Sitz in der Sprache des Urteils hat. In einer lebensweltpluralen Gesellschaft bedarf es einer lebensweltübergreifenden Verständigung darüber, wie Handlungen und Verhaltensweisen zu beschreiben bzw. zu beurteilen sind, ob als richtig, falsch, gut oder schlecht, um so die Grundlagen des Zusammenlebens zu sichern. Dieser lebensweltübergreifende Charakter unterscheidet die Moral von einem Ethos, das eine lebensweltinterne Orientierung ist und narrativ zur Sprache kommt.

Im Weiteren geht es im ersten Kapitel um die Unterscheidung zwischen Urteilsnominalismus und Urteilsrealismus: Verständigen wir uns mit Urteilen über die Beschreibung der Wirklichkeit? Oder verständigen wir uns mit Urteilen über die Wirklichkeit? Geht es nach dem soeben Gesagten, dann gilt das Erstere. Dem Urteilsnominalismus zufolge besteht die Wirklichkeit aus einer Pluralität von Lebenswelten, deren Mitglieder sich lebensweltübergreifend auf eine gemeinsame Beschreibung der Welt verständigen, deren Wahrheit von allen an ihrer jeweiligen Lebenswelt überprüft werden kann. Das findet seinen Niederschlag in der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Geltung: Urteile, die vor dem Hintergrund der eigenen Lebenswelt als wahr erkannt werden, sind deshalb nicht auch schon für andere gültig, da sie vor dem Hintergrund ihrer Lebenswelt urteilen. Das gilt insbesondere

für moralische Urteile. Demgegenüber entspricht dem Urteilsrealismus eine Ontologie, der zufolge es nur eine Welt gibt, die aus dem besteht, was wahre Urteile konstatieren, nämlich aus Tatsachen. Hier gibt es keine Unterscheidung zwischen Wahrheit und Geltung. Was wahr ist, ist auch allgemeingültig. Diese Ontologie liegt dem moralischen Realismus zugrunde. Beim moralisch Guten und Richtigen handelt es sich hiernach um objektive, zeit- und kulturunabhängige Tatsachen. Der Unterscheidung zwischen Urteilsrealismus und Urteilsrealismus entsprechen zwei verschiedene Auffassungen der Moral. Im einen Fall ist die Moral etwas, worauf sich eine Gesellschaft vor dem Hintergrund unterschiedlicher lebensweltlicher Bindungen ihrer Mitglieder konsensuell verständigt und das sie über solche Verständigung in verbindliche Geltung für ihr Zusammenleben setzt. Im anderen Fall, bei dem es nur *eine* Wahrheit gibt, ist die Moral etwas, für das ohne Rücksicht auf lebensweltliche Bindungen Allgemeingültigkeit beansprucht werden muss. Der Ethik fällt dann die Aufgabe zu, entsprechende Begründungen zu liefern. Auf diese Weise rückt die Begründungsproblematik in den Fokus der Ethik.

In Verbindung mit dem epistemischen Urteilssingularismus, d.h. der Auffassung, dass alle Erkenntnis die sprachliche Form des Urteils hat, führt der Urteilsrealismus zur Verdrängung der Lebenswelt aus dem Bereich des Erkennbaren, da Lebenswelten ihre Artikulation in Narrativen haben. Die erkennbare Wirklichkeit besteht aus sinn- und wertneutralen Tatsachen. Dem entspricht das wissenschaftliche Weltbild. Da es jedoch auch eine Tatsache ist, dass Menschen Welt erleben, muss es auch für die Lebenswelt einen Platz geben. Sie wird in die Subjektivität projiziert und wird zur subjektiv erlebten Welt, wobei das Gefühl das Zentrum ist, das das Erleben steuert. Damit werden Weichen für die moderne Ethik gestellt im Sinne der Humeschen Frage, ob die Moral ihre Grundlage im Verstand oder im Gefühl hat. Schließlich geht es in diesem ersten Kapitel um das moralische Handeln, nämlich unter der Fragestellung, woher dieses seine Gründe bezieht, ob aus der Lebenswelt oder aber aus moralischen Urteilen oder Normen, wie dies die vorherrschende Auffassung innerhalb der modernen Ethik ist. Kritisiert wird die Meinung, dass das moralische Handeln der Moral verpflichtet ist anstatt der Lebenswelt, d.h. dass eine Handlung dann moralisch ist, wenn sie das moralisch Richtige *um des moralisch Richtigen willen* verwirklicht. Sie führt zu einer Übermoralisierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Den Schluss des ersten Kapitels bilden grundsätzliche Überlegungen zur Struktur der Lebenswelt.

Das zweite Kapitel „Rechte und Lebenswelt“ befasst sich mit der Frage, wie Rechte in der Lebenswelt fundiert sind. Der Schlüssel für ihre Beantwortung liegt in der Einsicht, dass die Lebenswelt zweigeteilt ist in die natürliche und die soziale Welt. Natürliche menschliche Eigenschaften machen nicht auch schon sozial zum Menschen. Das tut erst die Anerkennung als Mensch durch die Mitmenschen. Die Anerkennung verklammert die soziale Welt mit der natürlichen Welt: Menschen werden aufgrund ihres natürlichen Menschseins als Menschen anerkannt, Frauen aufgrund ihres natürlichen Geschlechts als Frauen, Erfinder aufgrund des natürlichen Sachverhalts ihrer Erfindung als Erfinder usw. Wäre das soziale Menschsein lediglich in der faktischen Anerkennung durch die Mitmenschen fundiert, dann wäre es ihrer Willkür ausgeliefert und könnte jederzeit entzogen werden. Daher ist die soziale Welt *normativ verfasst* im Sinne der Regel, dass Menschen in der sozialen Welt als das anerkannt und geachtet werden müssen, was sie in der natürlichen Welt sind: Menschen, Arbeitslose, Flüchtlinge, Erfinder usw. Dass diese Regel dem menschlichen Zusammenleben eingeschrieben ist, zeigt sich an der normativen Bedeutungskomponente aller sprachlichen Ausdrücke, die soziale Zugehörigkeit oder sozialen Status bezeichnen (Beispiel: „Das ist ein Kollege!“ = das ist jemand, dem die Anerkennung und Achtung als Kollege geschuldet ist). Ihre Geltung verdankt diese Regel allein der Einsicht in ihren Sinn, der sich über die Frage erschließt, wie es mit dem menschlichen Zusammenleben bestellt wäre, wenn sie nicht in Geltung stünde und jeder seine

Mitmenschen als Nichtmenschen behandeln dürfte. Aus dieser Regel lässt sich ein Recht ableiten, nämlich das *Fundamentalrecht*, auf dem die soziale Welt beruht: Menschen haben ein Recht darauf, sozial als das anerkannt und geachtet zu werden, was sie in der natürlichen Welt sind. Dies ist das *Recht auf Gerechtigkeit*: dem Arbeitslosen widerfährt Gerechtigkeit, wenn er aufgrund des natürlichen Sachverhalts seiner Arbeitslosigkeit als Arbeitsloser anerkannt und hinsichtlich dessen, was Arbeitslosen zusteht, geachtet wird. Dasselbe gilt für den Behinderten, den Flüchtling, den Erfinder usw. Dieses Verständnis der Gerechtigkeit wird in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Gerechtigkeitstheorien erprobt. Es lässt verstehen, warum es keine Gesellschaft gibt, die nicht durch Gerechtigkeit geordnet ist. Damit ist auch klar, worin die Menschenwürde besteht, nämlich in dem Recht von Menschen, aufgrund ihres natürlichen Menschseins als Menschen anerkannt und geachtet zu werden. Ein eigener Abschnitt befasst sich mit dem Phänomen des Bösen. Dieses besteht darin, dass Menschen das Fundamentalrecht verweigert wird und sie so behandelt werden, als hätten sie dieses Recht nicht. Was die Menschenrechte betrifft, so wird zwischen lebensweltlich im Fundamentalrecht begründeten Menschenrechten und politischen bzw. juristischen Menschenrechten unterschieden. Letztere sind durch eine politische Instanz verliehen. Was Erstere angeht, so gibt es eigentlich nur ein einziges Menschenrecht, nämlich das Recht, als Mensch anerkannt und geachtet zu werden. Alle weiteren Menschenrechte ergeben sich aus den moralischen Implikationen dieses Rechtes. Einer Kritik wird die These von der universalen normativen Geltung der Menschenrechte unterzogen. Wenn Menschenrechte lebensweltlich fundiert sind, dann sind sie höchst voraussetzungsvoll. Sie setzen eine Gesellschaft voraus, in der erstens das Menschsein zentral ist für das Haben von Rechten – und nicht z.B. die Stammeszugehörigkeit oder die Zugehörigkeit zu den Gläubigen im Gegensatz zu den Ungläubigen – und in der es zweitens Moral gibt. Das ist in vielen heutigen Gesellschaften nicht der Fall. Wenn Gerechtigkeit in der Lebenswelt fundiert ist, dann hat dies Konsequenzen auch für das positive Recht. Soll dieses der Gerechtigkeit dienen? Dann muss es sich für den vorpositiven Maßstab der Gerechtigkeit öffnen. Oder soll es sich von vorpositiven Einflüssen freihalten? Dann ist es Recht ohne Gerechtigkeit. Diese Problematik wird am Beispiel des Strafens verdeutlicht. Das Kapitel schließt mit Überlegungen zur ethischen Urteilsbildung, exemplarisch verdeutlicht an der Problematik des Schwangerschaftsabbruchs. Verbunden ist dies mit einer Kritik an einem in der ethischen wie juristischen Debatte verbreiteten Naturalismus, der zwischen natürlicher und sozialer Welt nicht unterscheidet und natürlichen Entitäten wie Embryonen und Feten Eigenschaften der sozialen Welt wie Menschenwürde oder Rechte zuerkennt.

Das dritte Kapitel „Güter und Lebenswelt“ verdeutlicht, dass auch die Rede von Gütern sich auf etwas bezieht, das im Erleben fundiert wird. Tritt an die Stelle der Lebenswelt die Tatsachenwelt des Urteilsrealismus, dann werden aus Gütern einerseits Werte, die Güter in ihrer Funktion als Gründe des Handelns ersetzen, und andererseits etwas, das Güter in ihrer motivationalen Funktion ersetzt und das in der Subjektivität lokalisiert ist, nämlich das Glück, was für das Verständnis des Utilitarismus von Bedeutung ist.

Das vierte Kapitel „Tugend und Lebenswelt“ setzt sich zunächst anhand von Texten von Dieter Birnbacher und Christoph Halbig kritisch mit der Perspektive auseinander, unter der Tugenden philosophisch in den Blick genommen werden. Es ist die Perspektive des Urteilsrealismus, die Tugenden in der Welt der Tatsachen aufsucht, und zwar als etwas, das irgendwie im Inneren handelnder Subjekte lokalisiert ist, als Haltungen, Einstellungen, Charaktereigenschaften oder Motive. Dem wird gegenübergestellt, dass Dinge wie Großherzigkeit, Freigiebigkeit, Hilfsbereitschaft oder Güte etwas sind, das erlebt wird und von dem es nur Kenntnis gibt, weil es erlebt wird. Sie sind m.a.W. Phänomene der Lebenswelt. Es geht dabei um eine Schichtung im Erleben: Im sinnenfälligen Erleben der Handlung des Helfens wird noch etwas anderes, den Sinnen Entzogenes erlebt, nämlich Hilfsbereitschaft. In Mythos und Religion wird diese den

Sinnen entzogene Dimension mit dem Wort *pneuma* bezeichnet. Dort kennt man keine Tugend der Großherzigkeit, aber den Geist der Großherzigkeit, der Güte usw. Es geht bei diesen Phänomenen um die Vertrauensdimension im zwischenmenschlichen Umgang. Wenn in einem sinnenfälligen Verhalten Hilfsbereitschaft erlebt wird, dann weiß der Erlebende, womit er es in diesem Verhalten zu tun hat, nämlich mit etwas Gutem und nicht mit etwas Bösem. Menschen erleben gewissermaßen mit ausgefahrener Antenne, um diese den Sinnen entzogene Dimension zu erfassen, an der sich das Vertrauen in das Verhalten anderer Menschen festmacht. Mit der Entstehung des urteilenden Denkens und der damit einhergehenden Säkularisierung des Weltbezugs wird aus dem Geist die Tugend. Hilfsbereitschaft wird als etwas wahrgenommen, das vom Verhalten dessen ausgeht, der hilft, und dies wird als *sein Hilfsbereitsein anerkannt*. Das bedeutet, dass Tugenden nicht Eigenschaften der natürlichen Welt sind, wie dies mit ihrer Verortung im Inneren handelnder Subjekte unterstellt wird, sondern Eigenschaften der sozialen Welt sind, die auf Anerkennung und Achtung beruht. Daher gilt all das, was über die normative Verfasstheit der sozialen Welt ausgeführt wurde, auch im Blick auf Tugenden: Der, der geholfen hat, hat aufgrund der in seinem Verhalten sich manifestierenden Hilfsbereitschaft ein Recht darauf, sozial als hilfsbereit anerkannt und geachtet zu werden. Auch Tugenden sind eingebunden in die Ordnung der Gerechtigkeit. Es findet gewissermaßen ein Tausch statt: Der Tugendhafte vermittelt anderen die *Eudaimonia* der Großherzigkeit, Hilfsbereitschaft oder Güte, und diese lohnen es ihm mit der Anerkennung und Achtung seiner Tugendhaftigkeit. In einem Abschnitt über Tugend und Glück wird dieser Zusammenhang genauer erläutert. Ein Fokus liegt im Folgenden auf der Tugend des Vernünftigeins. Dazu gehört eine kritische Erörterung der Frage, ob der Mensch ein Vernunftwesen ist. Die bei Aristoteles und anderen Denkern zu findende Auffassung, dass die Vernunft dem Menschen in die Natur gelegt ist, hat dazu geführt, dass Kulturen, die die Vernunft im Sinne der Sprache des Urteils nicht kennen, als minderwertig wahrgenommen worden sind und bis heute wahrgenommen werden. Die Angehörigen dieser Kulturen haben gewissermaßen noch nicht das volle Menschsein entwickelt. Eine kritische Anmerkung gilt der postkolonialistischen Aufarbeitung dieses Sachverhalts. Da Tugenden mit der Vertrauensdimension im zwischenmenschlichen Umgang zu tun haben, schließt das Kapitel mit Gedanken über Vertrauen als Thema der Ethik sowie mit Überlegungen zum Vertrauensdilemma einer Kultur, in der die religiösen Lebenswelten verblassen und die daher darauf angewiesen ist, unter säkularen Bedingungen Vertrauen zu generieren, sei es, indem sie es auf Wissen zu gründen und an wissensbasierten Narrativen festzumachen sucht, sei es, indem sie es auf neue Mythen in Gestalt von Narrativen gründet, die das, was geschieht, in einen kohärenten Sinnzusammenhang zu integrieren erlauben, aus dem es verständlich wird; nur dass die Mythen nach der Entzauberung der Welt durch die urteilende Vernunft nicht mehr von Göttern handeln, sondern von Dingen wie Volk, Nation oder schicksalhafter Vorherbestimmung.

Das fünfte Kapitel „Christliche Ethik und Lebenswelt“ schließt in gewissem Sinne an das an, was im vorangegangenen Kapitel über das Phänomen des Vertrauens ausgeführt wurde. Es ist in dieses Buch aufgenommen, weil sich an der christlichen Ethik exemplarisch verdeutlichen lässt, was es heißt und welche Fragen und Probleme es aufwirft, einerseits an einer religiösen Lebenswelt zu partizipieren und andererseits an der lebensweltübergreifenden Verständigung mit Andersglaubenden und -denkenden auf eine gemeinsame säkulare Beschreibung der Welt teilzuhaben. Was im ersten Kapitel zum Urteilsrealismus ausgeführt wird und zu dessen Folgen, nämlich der Projektion der Lebenswelt entweder in die Subjektivität oder auf eine vermeintliche objektive Tatsachenwelt, wie sie durch das wissenschaftliche Weltbild repräsentiert wird, das ist in der Moderne das Schicksal nicht nur der Moral, sondern auch der Religion gewesen. Besonders die protestantische Theologie hat sich hieran abgearbeitet, wofür einerseits theologische Schulen, die in der Tradition Schleiermachers stehen, und andererseits Debatten wie jene über Schöpfungsglauben und Naturwissenschaft exemplarisch sind. Die Überlegungen

dieses fünften Kapitels nehmen demgegenüber einen urteilsnominalistischen Standpunkt ein. Den Bogen über das Kapitel schlägt eine Problemanzeige. Ethik entsteht mit der lebensweltübergreifenden Sprache des Urteils als eine philosophische Disziplin. Die Lebenswelt des christlichen Glaubens kennt die Sprache des Urteils nicht. In ihr gibt es daher zwar ein Ethos, aber keine Ethik. Inwiefern kann es dann eine christliche Ethik geben? Welchen Sinn soll es machen, sich in der lebensweltübergreifenden Sprache des Urteils über eine lebensweltinterne Orientierung wie das christliche Ethos zu verständigen?

Die Überlegungen beginnen damit, das Spezifische des religiösen Erlebens zu erhellen, nämlich die Verbindung von Zeitlichem und Ewigem, durch die es gekennzeichnet ist. Die Lebenswelt des christlichen Glaubens ist dadurch charakterisiert, dass in ihr die Trennung der Sphären zwischen Zeitlichem und Ewigem durchbrochen wird, und zwar dadurch, dass der irdische Jesus mit seiner Auferstehung von den Toten zum *Christus praesens* wird, der geistlich in der Welt gegenwärtig ist, nicht nur bei den Seinen, sondern auch im Hungernden, Kranken oder Gefangenen, was für die christliche Diakonie prägend geworden ist. In sprachlicher Hinsicht ist die Form des Gebots für das christliche Ethos konstitutiv. Gottes Gebot wird angemessen verstanden, wenn es als Einweisung in die Lebenswelt verstanden wird im Sinne der Ausrichtung des *Erlebens* auf das, was wesentlich ist und was zum Handeln Grund gibt. In dieser Weise richtet das Gebot der Nächstenliebe das Erleben auf die Situation des Nächsten hin aus, so dass diese zum Grund wird für ein entsprechendes Handeln. Paradigmatisch hierfür ist Jesu Auslegung dieses Gebots durch die bekannte Samaritererzählung. Eine kritische Passage gilt in diesem Zusammenhang dem Buch des Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet „Unausweichliche Autonomie. Christliche Moral in der Moderne?“, das aus einer Kantischen Perspektive die Ausrichtung der Moral an Gottes Gebot als bloße Heteronomie kritisiert.

Im Blick auf die Frage, wie es zur Rede von einer christlichen Ethik kommen konnte, markiert die Entstehung der christlichen Theologie in der frühen Kirche die entscheidende Weichenstellung. In ihr wird die Lebenswelt des christlichen Glaubens zum Gegenstand des urteilenden Denkens, was ein in vieler Hinsicht spannungsvoller und problematischer Vorgang ist. Das betrifft insbesondere Gottes Wort und Gebot. Anders als bei ihrem kirchlichen Gebrauch im Gottesdienst werden biblische Texte theologisch nicht als Einweisung in die Lebenswelt gelesen, sondern urteilspräformiert unter dem Gesichtspunkt der Bestätigung oder Widerlegung der Wahrheit theologischer Urteile. In dieser Weise wird in theologischen Disputen auf die Bibel Bezug genommen. Sie ist die urteilsexterne Erkenntnisquelle für die Begründung theologischer Urteile. Gottes Gebote werden bei dieser Art der Rezeption nach ihrer sprachlichen Gestalt gelesen, nämlich als Sollensvorschriften, die zu befolgen sind, weil sie von Gott geboten sind. Hierauf trifft die moderne Kritik der Heteronomie in der Tat zu. So begegnet bereits in der vorneuzeitlichen Theologie das lebensweltentkoppelte, durch Urteilsrealismus und epistemischen Urteilssingularismus gekennzeichnete Denken, das auch die Aufklärung der Moderne kennzeichnet. Der Unterschied besteht darin, dass die Theologie sich im Sinne des Anselmschen „*Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*“ den Glauben vorgegeben sein lässt und daher die Bibel zur urteilsexternen Erkenntnisquelle hat, während das Denken der Aufklärung sich vom Glauben löst und anstelle der Bibel die *Erfahrung* zur urteilsexternen Erkenntnisquelle macht. Die theologische Gebotsethik überdauert als säkularisierte Sollens- und Pflichtenethik.

Es gibt allerdings noch eine andere theologische Weichenstellung, die für die Moderne wichtig wird. Wenn Gottes Wort Einweisung in die Lebenswelt ist, dann hängt die Lebenswelt vom Verständnis des Wortes Gottes ab. Da Gottes Wort sich über die Heilige Schrift erschließt, kommt daher der Schriftauslegung entscheidende Bedeutung zu. In diese Richtung sind die

Weichen durch die Reformation gestellt worden, was an Luthers reformatorischer Entdeckung verdeutlicht wird. Die Verständigung über den textimmanenten Sinn von Texten aber vollzieht sich in der lebensweltübergreifenden Sprache des Urteils. Für Wilhelm Dilthey ist daher das protestantische Bemühen um eine methodische Erschließung des Sinnes der biblischen Texte der Beginn der Hermeneutik als Wissenschaft. Der Sprache des Urteils kommt somit auch für die Verständigung über das christliche Ethos Bedeutung zu. Hierin liegt die Rechtfertigung dafür, von einer christlichen Ethik zu sprechen. Es handelt sich dabei jedoch um eine Ethik von Menschen, die am christlichen Glauben teilhaben. Das unterscheidet sie von der philosophischen Ethik. Der Schlussabschnitt über das Christsein in der säkularen Welt befasst sich mit der Frage, was es für die christliche Ethik der Gegenwart bedeutet, dass Christinnen und Christen in der Regel sowohl an der Lebenswelt ihres Glaubens als auch an einer säkularen Lebenswelt teilhaben. Er setzt sich kritisch mit dem Projekt einer Öffentlichen Theologie auseinander, demzufolge die Theologie in der „postsäkularen Gesellschaft“ (Jürgen Habermas) nicht die Kirche, sondern die Gesellschaft zu ihrem Adressaten machen sollte, indem sie dieser religiöse Sinnressourcen durch „Übersetzung“ in eine säkulare Sprache erschließt. Der Sinn der Religion ist nicht in der religiösen Sprache enthalten, sondern in der Lebenswelt, die durch die Sprache artikuliert wird. Wie übersetzt man eine Lebenswelt in eine andere?

Der Schlusstext „Selbst denken“ befasst sich mit kritischer Stoßrichtung gegen ein verbreitetes Schuldenken innerhalb der Ethik mit der Frage, was es heißt, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Der Verstand besteht in dem Vermögen zu urteilen. Urteile haben ihre Verifikationsinstanz in der Lebenswelt. Die Tätigkeit des Verstandes besteht mithin darin, Urteile auf die Lebenswelt zu beziehen und sie an dieser zu überprüfen. Erleben kann jeder nur selbst. Niemand kann uns darin vertreten oder uns darin anleiten, wie wir erleben sollen. Wir bedienen uns daher unseres Verstandes ohne Leitung eines anderen, wenn wir Urteile an der Welt überprüfen, wie wir sie erleben. Das unterscheidet das Selbstdenken von einem Denken, das sich lediglich in den Gedankengebäuden anderer bewegt, mögen sie Aristoteles, Kant oder Mill heißen. Würden alle sich nur anhand von philosophischer oder wissenschaftlicher Literatur über die Lebenswelt kundig machen, dann würden alle sich mit dem Denken anderer über die Lebenswelt befassen, aber niemand würde sich mit der Lebenswelt befassen. Der Lebenswelt kommt man nur im Selbstdenken auf die Spur. Dazu möchte dieses Buch ermutigen. Dies ist auch der Grund dafür, warum in diesem Buch nur sehr eklektisch auf ethische Literatur Bezug genommen wird. Zumeist geschieht dies in kritischer Absicht, nämlich um daran Irrwege des Denkens zu illustrieren. Doch das Verständnis der Welt, in der sich das eigene Leben vollzieht, kann man nicht der Literatur entnehmen. Auch nicht diesem Buch. Man kann es sich nur im Selbstdenken aneignen.

Zum Verfasser

Der Verfasser, geboren 1947, studierte als Stipendiat des Evangelischen Studienwerks Villigst evangelische Theologie, Soziologie, Mathematik und Physik. Nach dem Vikariat bei der württembergischen Landeskirche, einer Assistentenzeit am Institut für Hermeneutik in Tübingen (Prof. Dr. Eberhard Jüngel) und Promotion war er von 1984 bis 1993 Gemeindepfarrer in Albstadt-Tailfingen und Studentenfarrer in Stuttgart und habilitierte sich in Tübingen im Fach Systematische Theologie. Von 1993 bis 1998 war er Professor für Systematische Theologie/Ethik an der Universität Basel, von 1998 bis 2012 Professor für Theologische Ethik und Leiter des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich. Er leitete den universitären Forschungsschwerpunkt (UFSP) Ethik dieser Universität und war Mitglied der Zentralen Ethikkommission der Schweizerischen Akademie der medizinischen Wissenschaften (SAMW), der Nationalen Ethikkommission der Schweiz im Bereich der Humanmedizin (NEK) sowie der Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).