

BOOTHE / STOELLGER (HRSG.)

MORAL ALS GIFT ODER GABE?

# INTERPRETATION INTERDISZIPLINÄR

HERAUSGEBER

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

BEIRAT

PETER FRÖHLICHER, PETER-ULRICH MERZ-BENZ, EMIL ANGEHRN

BAND 1

# MORAL ALS GIFT ODER GABE?

ZUR AMBIVALENZ VON MORAL UND RELIGION

HERAUSGEGEBEN VON

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN

## Umschlagabbildungen

Vorderseite: Giovanni Segantini (1858-1899) *A messa prima (Frühmesse)*, 1884/85, Öl auf Leinwand, 108 x 211 cm, Segantini Museum, St. Moritz

Rückseite: Giovanni Segantini (1858-1899) *La penitente (Die Büßende)*, 1882 (?), Photographie G. Segantinis, vor der Übermalung auf *Frühmesse*, Öl auf Leinwand, 108 x 211 cm, Segantini Museum, St. Moritz

### Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2004

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere

für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Speicherung

und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-2558-X

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)

[www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)

## VORWORT

„Religion und Moral“ in einem Atemzug zu nennen, klingt beinahe abwegig zu Zeiten, da Religion vielmehr mit Gewalt und Sendungsbewußtsein einher zu gehen scheint als mit einer Moral, die diesen Namen in kritischem Sinne verdient. Religion und Amoral, Terror und Intoleranz bestimmen das Bild in den Medien, sei es im Blick auf die Geschichte des Christentums oder sei es im Blick auf ihre monotheistischen Verwandten. Dementsprechend sind die Beiträge des vorliegenden Bandes der Religion gegenüber vor allem im Duktus des Hinterfragens gehalten, gerade auch in Auseinandersetzung mit einer Moral, die sich auf Religion gründet. Und das nicht von ungefähr. Denn in sozialwissenschaftlichen, psychologischen, psychoanalytischen, wissenssoziologischen und philosophischen Perspektiven zeigen sich nur zu oft die prekären, wenn nicht krankhaften Folgen einer ‚religiös begründeten‘ Moral. Sie kann traumatisieren, Gewalt freisetzen, ganze Staaten in die Irre führen – und imponiert dabei nicht selten mit dem Gestus des Mythischen oder Metaphysischen.

Nur bliebe man unkritisch plakativ, wollte man für diese Konsequenzen leichthin die Religion verantwortlich zu machen. Denn Religion gibt es nur im Plural der Kulturen wie der pragmatischen Kontexte und damit nur in pluralen Perspektiven und Horizonten, die nicht einfach unter *einen* polemischen Begriff zu bringen sind. Religion kann auch zur Humanisierung, Kultivierung und gelegentlich sogar zur Befriedung beitragen. Die Frage ist nur: welche Religion in welcher Kultur und in welcher Lebensform. Auch das gilt wie für das Christentum auch für seine Verwandten.

Da es bei der Kritik der entstellten Verhältnisse nicht bleiben soll, geht es im folgenden auch um Gegenlektüren, die nach den Potentialen vor allem der christlichen Religion für eine Moral fragen, die nicht fundamentalistisch, essentialistisch oder gar gewalttätig ist. Religions- wie Moralkritik ist dann nicht auf eine generelle Zurückweisung von Religion und religiös ‚begründeter‘ Moral zu verkürzen, sondern sie wird zur Unterscheidungskunst: Religion von Religion zu unterscheiden, die eine religiöse Lebensform von einer anderen und die Religion von ihrer Moral. Und das nicht allein, um die Moral aus religiösen Engführungen zu befreien, sondern auch, um die Religion auf ihre lebensdienlichen Potentiale hin zu untersuchen. Sie bietet in Geschichte und Gegenwart auch Möglichkeiten zu einer pluralismusfähigen Kultur und einer interkulturell wirkungsvollen – eben nicht selbstgerechten – Moral, Möglichkeiten, von denen manche noch der Verwirklichung harren.

Die Beiträge dieses Bandes sind vor dem jüngsten ‚Krieg der Kulturen‘ entstanden, diesseits von dessen Zuspitzung und noch in aller Unbefangenheit und Vitalität des akademischen Diskurses. Wenn der lebendige Streit des Grunde Gebens und Grunde Verlangens abbricht, kommt das Destruktive in Gang. Das zeigt die aktuelle Lage in unverlangter Deutlichkeit. Demgegen-

über sind die folgenden pluralen, gelegentlich auch heterogenen Beiträge ein trans- und interdisziplinäres Beispiel für die Arbeit an den Grenzen der Verständigung. Wer diese Grenzlagen des Diskurses im Namen der Homogenität oder strikter Konsistenz gering schätzte, hätte die Aufgabe akademischer Verständigung verkannt. Daß diese offenen Konstellationen riskiert wurden, ist den Autoren der vorliegenden Beiträge zu verdanken.

Diese Grenzgänge wären nicht möglich gewesen ohne gewichtige Unterstützung: Zu danken ist der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg, Deutschland, für die Unterstützung der interdisziplinären wissenschaftlichen Tagung, aus der die meisten dieser Beiträge hervorgegangen sind. Zu danken ist ausdrücklich auch der Emil Brunner-Stiftung Zürich in Verbindung mit der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich und dem Zürcher Universitätsverein für die Finanzierung der Drucklegung. Zu danken ist dem Verlag Königshausen und Neumann für die Aufnahme des Bandes in sein Programm – und für die Einrichtung der damit eröffneten Reihe ‚Interpretation Interdisziplinär‘. Zu danken ist ferner der Otto Fischbacher Giovanni Segantini Stiftung, insbesondere Christian Fischbacher sen. und Dr. Beat Stutzer vom Segantini Museum St. Moritz, für die Erlaubnis zum Abdruck von Segantinis ‚Frühmesse‘ und deren Vorfassung, sowie PD Dr. Kornelia Imesch vom Schweizer Institut für Kunstwissenschaft für ihre hilfreichen Hinweise zum Verständnis beider Werke. Zu danken ist Frau Renata Estermann, Abteilung Klinische Psychologie, Psychotherapie und Psychoanalyse, und zuletzt nicht am wenigsten Cécile Rupp und Andreas Mauz vom Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich für die professionelle Erstellung der Druckvorlage.

Zürich, den 21.3.2004

Brigitte Boothe  
Philipp Stoellger

## INHALT

Vorwort .....	V
BRIGITTE BOOTHE & PHILIPP STOELLGER	
Einleitung: Moral als Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion .....	1
PHILIPP STOELLGER	
Postsript: Das Gift der Moral und die Gabe der Religion? Giovanni Segantinis Frühmesse .....	16
<i>I Moral, Empathie und soziale Beziehungen</i>	
JÖRG BERGMANN	
Moralisierung und Moralisierungsdistanz. Über einige Gefahren der moralischen Kommunikation in der modernen Gesellschaft .....	25
BRIGITTE BOOTHE & ULRICH STREECK	
Selbstgerechtes Wohlwollen in der Psychoanalyse .....	45
JÜRGEN KÖRNER	
Mitleid: Das Ende der Empathie .....	59
<i>II Moral und das Böse</i>	
PHILIPP STOELLGER	
Lesarten des Bösen. Überlegungen zum Bösen in theologischer Perspektive .....	72
RÜDIGER BITTNER	
Verwüstung durch Moral .....	98

III *Moral als Gewalt?*

ULRICH STEINVORTH  
Ist Moralität Gewalt gegen sich selbst? ..... 104

HEINZ RÜDDEL  
Das Trauma ..... 127

IV *Moral und die Ambivalenz religiöser Begründung*

ADOLF GRÜNBAUM  
Das Elend der theistischen Moral ..... 143

PHILIPP STOELLGER  
Theismuskritik und protestantische Ethik ..... 176

INGOLF U. DALFERTH  
Für oder wider den Theismus?  
Zur obsoleten Kontroverse um ein philosophisches Konstrukt ..... 197

HUBERT SPEIDEL  
Theismus und Moral.  
Das Elend des säkularen Humanismus ..... 203

V *Das menschliche Handeln in religiöser Sicht*

KLAUS PETER RIPPE  
Ist eine Ethik ohne Metaphysik zum Scheitern bestimmt? ..... 213

JOHANNES FISCHER  
Jenseits der Moral.  
Das menschliche Handeln in religiöser Sicht ..... 239

Hinweise zu den Autoren ..... 273

Namensregister ..... 278

MORAL ALS GIFT ODER GABE?  
ZUR AMBIVALENZ VON MORAL UND RELIGION

VON

BRIGITTE BOOTHE UND PHILIPP STOELLGER

Einleitung

„Die Moral ist des Lebens wegen da,  
nicht umgekehrt.“  
Nietzsche<sup>1</sup>

„Und er sprach zu ihnen:  
Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht  
und nicht der Mensch um des Sabbats willen.“  
Mk 2,27

Das Moralische und das Religiöse  
im Kontext des Verstehens, des Destruktiven  
und der Handlungsbegründung

Die prominente Religionskritik Sigmund Freuds, niedergelegt in seiner Schrift „Die Zukunft der Illusion“ aus dem Jahr 1927, formulierte seinerzeit eine jener skeptischen Positionen,<sup>2</sup> die in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts erwartungsgemäß auf fruchtbaren Boden fiel, einer wissenschaftlich-rationalistischen Strömung entgegenkam und Einfluß auf die öffentliche Meinungsbildung bis in die Gegenwart besitzt. Die Auffassung, theologische Lehrsätze und religiöse Glaubensinhalte seien Illusion und Lähmung des kritischen Denkens, war Ausdruck einer verbreiteten wissenschaftlichen und sozialen Entwicklung innerhalb der westlichen europäischen Industrienationen dieser Zeit. Dementsprechend gerieten Lehrsätze und Dogmen ins Abseits, während der Dienstleistungsbetrieb Kirche versuchte, den Marktsektor Trost, soziale Unterstützung und feierliche Arrangements im Konkurrenzkampf der sog. ‚Weltanschauungen‘ erfolgreich zu besetzen.

Die Religion – und damit bezog Freud sich durchgängig auf Inhalte der christlichen Semantik wie Vorsehung, Vatergott, Wunderglauben und Erlösung – habe nicht zuletzt in ihrer Werte schaffenden und erhaltenden Funk-

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, KSA 8, S. 172.

<sup>2</sup> Übersicht und eingehende philosophische Analyse bei John Leslie Mackie, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes. Stuttgart 1985. Mehr zur Thematik der Entfaltung religiösen Erlebens in: Brigitte Boothe, Das Dasein als Wunder. Die Entfaltung der Entfaltung religiösen Erlebens. In: Wilfried Ruff (Hg.), Religiöses Erleben verstehen. Göttingen 2002, S. 91-112.

## THEISMUSKRITIK UND PROTESTANTISCHE ETHIK

VON

PHILIPP STOELLGER

## A) Theismuskritik: Zur Auseinandersetzung mit Adolf Grünbaum

## 1. Zur Orientierung

Probleme haben stets ihren kulturellen Horizont, und ihre Bearbeitung hat stets eine bestimmte Perspektive. Dementsprechend geht Adolf Grünbaum davon aus, daß „in unserer Kultur“ der Theismus ein Problem sei (143). Sein kultureller Kontext ist die gegenwärtige Situation in den USA, und sein Problem der dort virulente Konflikt von säkularem Humanismus und puritanischem ‚Theismus‘ im Blick auf die Begründung von Moral.<sup>1</sup> In diesem Streit optiert er mit extremer Emphase gegen diesen ‚Theismus‘ und für einen säkularen Humanismus. Die damit inszenierte rhetorische Konstellation ist agonial und das Verfahren Grünbaums daher einerseits polemisch andererseits apologetisch.<sup>2</sup>

Grünbaum richtet sich demnach gegen einen ganz bestimmten, kulturell spezifischen ‚Theismus‘. Diese Konstellation kann man weder generalisieren, was hieße sie aus ihrem Kontext zu lösen, noch unbesehen auf andere Kontexte übertragen. Denn in einem anderen Kontext besteht möglicherweise gar nicht dieser Agon. So gibt es in Westeuropa solch einen fundamentalistischen, politisch manifesten und latent theokratischen ‚Theismus‘ nicht.<sup>3</sup> Säkulare Kultur und christlicher Glaube koexistieren hier, Politik, Medien, Recht und Ökonomie sind weitgehend säkular (teilweise mit geradezu ideologischer Emphase), und gestritten wird gegebenenfalls um Grenzbereiche und Einzelfragen, in denen Konflikte auftreten.

Betrachtet man Grünbaums Kampf gegen den Theismus daher ‚vom Kontinent aus‘, wundern einen nicht nur die vormodern anmutenden reli-

<sup>1</sup> Es „grassieren ... in unserer Kultur ... selbstgefällige und politisch beschwörende Proklamationen der moralischen Überlegenheit des Theismus gegenüber dem säkularen Humanismus“ (143).

<sup>2</sup> Grünbaum deklariert aber eine beobachtende Position: er werde „die begrifflichen Beziehungen zwischen den theologischen und moralischen Komponenten der relevanten religiösen Glaubensbotschaften untersuchen und in meinen Folgerungen für den säkularen Humanismus einbeziehen“ (144).

<sup>3</sup> Abgesehen von charismatischen Sekten und manchen Freikirchen. Die jüdische Kultur in Israel wäre eigens zu problematisieren.

giösen Fundamentalismen und deren öffentliche Manifestationen, sondern auch die Polemik demgegenüber. Dieser Agon ist aus hiesiger Perspektive fremd und schwer nachvollziehbar. Versucht man diesen Konflikt zu verstehen, wird viel des von Grünbaum Kritisierten auch aus zeitgenössischer theologischer Perspektive zu kritisieren sein (und nicht allein aus dieser). Daher hat Grünbaum in der Ablehnung der amerikanischen Fundamentalismen mit der protestantischen Theologie mehr gemein, als ihm bewußt sein dürfte. Wenn er meint: „So ist die Unterstellung, daß die Gottlosen ein sinnloses Leben führen, nur ein ideologisches Phantasma, geboren aus moralischer Selbstgefälligkeit“ (172), ist ihm darin nur zuzustimmen. Aber damit ist noch wenig gesagt. Die mit Grünbaum aus theologischer Sicht kontroversen Probleme liegen jenseits von Theismus und Antitheismus.

Was passiert mit Grünbaums Theismuskritik, wenn von protestantischer Seite ‚der Theismus‘ als ebenso obsolet gilt wie die (problematischerweise unter ihn subsumierten) religiösen Fundamentalismen? Wenn Grünbaum diese Zustimmung nur als Beleg für einen internen Pluralismus ‚des Theismus‘ wahrzunehmen in der Lage wäre (also das protestantische Christentum fälschlicherweise als ‚Theismus‘ verstünde), erschiene seine Position selber fundamentalistisch, da sie nach einem Freund-Feind-Schema sortieren und die Differenzierung des Feindbildes wie die Versachlichung des Streitpunktes nicht mehr zuließe. Seine Fremdwahrnehmung wäre obsessiv. Deswegen ist zu hoffen, daß er Zustimmung seitens protestantischer Theologie im Prinzipiellen (gegen ‚den Theismus‘) wie im Einzelnen (gegen religiöse und moralische Fundamentalismen) nicht nur als Beleg seines Vorurteils über ‚den Theismus‘ nutzt, sondern zu unterscheiden sich veranlaßt sieht. Wenn man als zeitgenössischer protestantischer Theologe sein Entsetzen und seine Empörung über viele der Grotesken des amerikanischen ‚Theismus‘ teilen wird, entdeckt man in der Auseinandersetzung mit Grünbaum die Notwendigkeit einiger Unterscheidungen, wie der von protestantischem Christentum und ‚Theismus‘, von amerikanischem und westeuropäischem Kontext und von säkularem Humanismus und anderen Humanismen.

Im folgenden soll daher in einem ersten Teil Grünbaums Theismuskritik kritisiert werden, nicht um einer Verteidigung des ‚Theismus‘ willen, sondern um seine Kritik zu differenzieren, zu limitieren und in ihrem Horizont verstehen zu können, ohne seine eskalierenden Generalisierungen zu teilen. Dabei wird sich zeigen, wie eng Grünbaum in eine polemische Gegenbesetzung verstrickt ist, die seiner emphatisch säkularen Position zu eigen ist und die einer gründlichen Verarbeitung des Säkularisierungsproblems bedürfte.<sup>4</sup> In

<sup>4</sup> Etwa wie sie der (nicht säkulare, sondern) neuzeitlich-nachchristliche Humanist Hans Blumenberg versucht hat. Der Säkularisierungsdebatte kann ich hier nicht nachgehen, vgl. aber Philipp Stoellger, Von Cassirer zu Blumenberg. Zur Fortschreibung der Philosophie symbolischer Formen als Kulturphänomenologie geschichtlicher Lebenswelten. In: Wolfgang Vögele (Hg.), „Die Gegensätze schließen einander nicht aus, sondern verweisen aufeinander“. Ernst



geschmacklosen Vergleich zeigt sich hier bei Grünbaum in der Tat ein entscheidender Punkt: der Gottesglaube, der angesichts seiner radikalen Anfechtung durch den Holocaust gleichwohl Gottesglaube bleibt, muß für einen Beobachter schlicht unverständlich bleiben. Aber darauf mit Polemik zu reagieren, wird weder den Glaubenden von seinem Glauben abbringen noch zur Verständigung beitragen. Die Pointe der ausgehaltenen radikalen Anfechtung kommt so noch nicht einmal in den Blick.

So fragt Grünbaum: „Wie klärt beispielsweise göttliche Güte, ob wir des Geistlichen Falwell und Rabbi Kahanes Behauptung, ein nukleares Armageddon sei Teil eines göttlichen Plans der Liebe und Gerechtigkeit, weil nur die Rechtgläubigen auferstehen werden, zustimmen oder ob wir sie abscheulich finden sollen?“ (163).<sup>11</sup> Aber das läßt sich aus einer theologischen Perspektive durchaus entscheiden: 1. Wodurch wird Gottes Güte erkannt und bestimmt: durch seine Selbstbestimmung in Christus. 2. Es gilt die Einheit von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung. 3. Die Schöpfung gilt als sehr gut. 4. Die Versöhnung gilt allen. 5. Die Vollendung kann keine Vernichtung des Geschaffenen sein, sondern nur die des Mißbrauchs der Schöpfung. 6. Daher gibt es keinerlei Grund, die Vernichtung der Schöpfung zu erwarten, zu erhoffen oder gar selber zu betreiben. Fazit: ein nukleares Armageddon zu erwarten oder gar zu wünschen, ist so abscheulich wie theologisch illegitim. Der erwartete neue Himmel und die neue Erde bedürfen keiner Vernichtung der alten, sondern deren Verwandlung.

Zudem wird von Buber weder der Holocaust als Handeln oder Wirken des verborgenen Gottes behauptet, noch in Zweifel gezogen, daß er *nicht* als Wille Gottes zu verstehen ist, noch auch bestritten, daß er theologisch begründet Inbegriff des Bösen sei – weshalb also zeigt sich hier ‚die moralische Permissivität des Theismus‘? Lediglich die Allmacht und ggf. die allmächtige Allgegenwart Gottes werden angesichts des Holocaust zweifelhaft, nicht aber seine Güte, so daß die von Grünbaum behauptete theologische Inkonsistenz nur durch die theistische Konstruktion einer abstrakten Allmacht und Allgüte auftritt.<sup>12</sup>

Grünbaum verschärft seine Polemik, wenn er die (in der Tat inakzeptable) Rechtfertigung des Holocaust als gerechter Strafe Gottes für die deutschen Juden von I. Jakobovitz<sup>13</sup> erörtert, die Grünbaum ohne Skrupel auf das

oder eine Theodizee des Holocaust als *solche*. Aber seine theozentrische Doktrin von der Verborgenheit Gottes läuft im Ergebnis auf ein fadenscheiniges, lahmes und ausweichendes Manöver hinaus im Dienst der *Immunisierung* ...“ (154).

<sup>11</sup> Ebenso abstrakt ist das von Grünbaum affirmierte Urteil: „Weder das Christentum noch das Judentum verurteilen im Prinzip Sklaverei oder Feudalismus“ (164f., Sidney Hook).

<sup>12</sup> Hierzu wären die von Grünbaum völlig unbeachteten ‚Theodizeen‘ von Hans Jonas, Eberhard Jüngel, Dewi Z. Phillips, Hans Blumenberg und Emmanuel Lévinas zu erörtern.

<sup>13</sup> Wie auch von J. Teitelbaum, M.M. Schneerson und A. Homnick.

Deuteronomium (und das Neue Testament!) zurückführt<sup>14</sup> und ‚folgt‘: „Es ist skandalös, daß das *Judentum moralisch permissiv genug* ist, um einigen weltberühmten Rabbinern *überhaupt ungestraft* eine Holocaust-Theodizee theologisch möglich zu machen. Das bescheinigt den moralischen Bankrott der Idee einer theologischen Grundlegung jüdischer Ethik“ (157).

Aber diese Folgerung ist unzulässig: was rechtfertigt den Schluß von einem Fundamentalisten auf die gesamte Religion, für die zu sprechen er sich anmaßt? Gemäß Grünbaums Folgerung wäre erstens *jede* Grundlegungsform einer Ethik permissiv, da sie ihren eigenen Mißbrauch nicht verhindern kann; und zweitens kann eine Ethik die Möglichkeit ihres Mißbrauchs gar nicht verhindern wollen, da sie sonst nicht selber ethisch qualifiziert wäre, sondern ein zureichend bestimmtes Deduktionssystem und damit keine Ethik mehr, sondern eine deterministische Prozeßregel. In diesem Sinne müßte auch jeder säkulare Humanismus ‚moralisch permissiv‘ sein, denn seinen ‚abusus‘ kann auch er nicht ausschließen. Grünbaum aber kritisiert das Judentum wie das Christentum nach dem Muster ‚abusus tollit usum‘: Was sich mißbrauchen läßt, ist unbrauchbar. Würde man dieser These folgen, könnte es gar keine Moral geben, denn sie müßte ihren eigenen Grund aufheben, das freie Handeln.

Grünbaums Versuch, „die moralische Hohlheit des Theismus“ nachzuweisen (151), verfährt hier duplizit: einerseits werden einzelne (auch m.E. inakzeptable, aber nicht für ‚das Judentum‘ repräsentative) *Konsequenzen* einer jüdisch begründeten Moral demonstriert und ad absurdum geführt; andererseits gilt ihm die ihm zustimmende Kritik seitens anderer ‚Theisten‘ nur als Beleg für den internen *Pluralismus* und damit für ‚die Permissivität des Theismus‘. Die Strategie ist abstrakt. Sie dient der Bestätigung eines Vorurteils statt der Unterscheidung des inkriminierten Fundamentalismus von ‚dem Theismus‘ und den entsprechenden Religionen.

B) Grünbaum versucht ‚den Theisten‘ nachzuweisen, „daß weder die Zuschreibung göttlicher Allgüte noch die Anrufung göttlicher Gebote ihrer Theologie die Chance eröffnet, eine triftige Rechtfertigung für einen spezifischen einklagbaren Moralkodex anzubieten“ (149), da der Theismus nur *extrinsisch* moralisch sei.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Ohne auf die Rechtfertigung des Exils durch die alttestamentliche Gerichtsprophetie einzugehen.

<sup>15</sup> „Eine entscheidende Lektion aus dieser Analyse wird sein, daß ... weder Theismus noch Atheismus als solche die logische Deduktion irgendeines moralischen Werturteils oder einer ethischen Verhaltensregel gestatten. Moralkodizes stehen lediglich in logisch fremden Verbindungen mit jeder dieser rivalisierenden philosophischen Theorien“ (149). Grünbaums *Exempla theistischer Moral* sind eklektisch: Republikaner (Bush), der Papst, Kant, Cohen, Brightman, Hartshorne, Tillich, Buber, Barth, Maimonides, zur jüdischen Holocaust-Theodizee: Buber, Fackenheim und ultraorthodoxe Rabbiner (I. Jakobovitz, J. Teitelbaum, M.M. Schneerson, A. Homnick).



Dafür lassen sich allerdings diverse Gegenbeispiele anführen, so daß dieses Urteil nicht generell gilt und allenfalls das Konstrukt ‚Theismus‘ trifft, nicht aber alle jüdischen oder christlichen ethischen Urteile. Als solches Beispiel kann gerade „der große Jesaja“ (147) dienen, der bei Grünbaum seltsamerweise als emphatische Referenzfigur für seinen ‚säkularen Humanismus‘ dient. Andere Beispiele wären der Deuteronomismus mit seiner Sozialgesetzgebung, Paulus wie Markus oder Matthäus, Luther, Kant oder Schleiermacher – alle bieten eine ‚triftige Rechtfertigung‘<sup>16</sup> für einen spezifischen Moralkodex, der für jeden Christen und damit final für jeden soll gelten können. All diese Beispiele wären i.S. Grünbaums ‚theistisch‘, alle bieten eine triftige intrinsische Moral und alle führen nicht zu den von Grünbaum dargestellten (vermeintlich notwendigen) Konsequenzen eines ‚Theismus‘.

Wenn ‚dem Theismus‘ nach Grünbaum moralische Valenz ohnehin nur *extrinsisch* zukommt, können die von ihm inkriminierten Moralthesen ihm jedenfalls nicht intrinsisch zu eigen sein, also nicht theistisch induziert und daher auch nicht für ‚den Theismus‘ signifikant. Das aber heißt, sie können nicht pauschal für die Religionen signifikant sein, über die hier geurteilt wird. Die von Grünbaum kritisierten moralischen resp. moraltheoretischen Urteile sind daher (aufgrund von Grünbaums eigener These des nur extrinsischen Verhältnisses von Moral und Theismus) von der Religion (wie der Theologie), der sie entstammen, deutlich zu unterscheiden. Es mag Christen geben, die wie von Grünbaum gezeigt urteilen, aber mit bloßen Einzelbelegen kann nicht auf alle Christen, geschweige denn auf die christliche Religion geschlossen werden (gleiches gilt für die jüdische).

Dann aber fragt sich, wofür die von ihm angeführten ‚antisäkularen‘ und ‚antihumanistischen‘ moralischen Urteile signifikant sein können, außer für manche Mitglieder der nordamerikanischen Gesellschaft und Kultur. Statt um eine totale Kritik ‚des Theismus‘ scheint es vielmehr um einen moraltheoretischen *Fundamentalismus* (amerikanischer, puritanischer oder ultraorthodoxer jüdischer Prägung) zu gehen, der in politischem Kontext totalitäre oder *theokratische* Ambitionen entwickelt und *pluralismusinkompetent* ist; resp. um vor-moderne und moderne *politische Theologien* und die denen entsprechende kulturspezifische Lebensform.<sup>17</sup> In dieser Hinsicht kann man Grünbaums Kritik aus protestantischer Perspektive wohl zustimmen.

<sup>16</sup> Vgl. zur Unterscheidung von Begründung und Rechtfertigung im Anschluß an Johannes Fischer, s.u. Anm. 21.

<sup>17</sup> Als Indiz dafür: „Leider scheinen führende Meinungsmacher in den Vereinigten Staaten nicht nur blind zu sein für die moralische Sterilität des Theismus, sondern auch für die ethischen Schrecken, die in Theokratien möglich waren und sind“ (165f.). Dto.: „Man würde erwarten, daß die beschworene Unergründlichkeit Gottes große Bescheidenheit nach sich zieht, was die Erforschung seines vermeintlichen Willens und seiner angeblichen ethischen Gebote angeht. Solche Bescheidenheit ist im orthodoxen religiösen Dogmatismus jedoch kaum zu finden“ (166).

Systematisch gesehen ist allerdings grundsätzlich unzutreffend, daß einer Religion eine Ethik nur ‚aufgepfropft‘ würde.<sup>18</sup> Sicher hat es das gegeben und wird es das weiter geben, aber die Pointe der Explikation ethischer Implikationen einer religiösen Einstellung ist damit noch gar nicht im Blick. Die kulturelle Konkretion einer Religion läßt zwar (zumindest für Zeitgenossen) oft kaum scharfe Grenzen ziehen zwischen kulturspezifischen und religions-spezifischen ethischen Implikationen. Aber wenn in der Perspektive christlicher Theologie der Glaube ein Leben ist, und der Glaube an Christus resp. den dreieinigen Gott daher grundsätzliche ethische Implikationen hat, ist die daraus zu entwickelnde Ethik weder ‚aufgepfropft‘, noch darf oder muß sie zu derartigen Folgen führen, wie sie Grünbaum für notwendig hält, aber nur eklektisch und lediglich vor allem in der amerikanischen Kultur nachzuweisen in der Lage ist.<sup>19</sup>

Wenn Grünbaum es für eine *reductio ad absurdum* hält, daß der interne moralische Pluralismus einer Konfession jeden ihrer Angehörigen zur eigenen Entscheidung nötigt, ist das nur für einen polemischen Beobachter ein potentielles Indiz moralischer Sterilität. Für Beteiligte (und weniger polemische Beobachter) ist die Unausweichlichkeit persönlich zu verantwortender Entscheidungen Indiz einerseits für die moralische Valenz einer Religion, andererseits für die pragmatische Konsistenz von deren Moral, da sie kein determinierendes Regelsystem generiert, sondern den ethischen Charakter des Handelns wahrt – und das gälte auch für eine ‚nicht-traditionalistische‘ Moral. Eine Moral kann die Freiheit der sich moralisch Verstehenden nicht eliminieren und das auch gar nicht wollen können.

Aber was für eine ‚Quelle‘ der Moral stellt sich Grünbaum statt dessen vor? Einen materialen Begriff ‚des Menschen‘ der als Begründungsrekurs einer humanistischen Moral fungieren kann? Der aus Erfahrung gewonnene Begriff eines Humanum als höchstem Gut erscheint bei ihm als die letztbegründete Quelle der einen humanistischen Moral. Der Glaube an dieses Humanum motiviert und sanktioniert, sich so moralisch zu verstehen. Die Handlungsentscheidungen werden aus dieser materialen Norm deduziert. Wer nicht in diesem Sinn humanistisch ist, wird polemisch verworfen, und jede andere Moralbegründung gilt als unmoralisch. Unterscheidet sich Grün-

<sup>18</sup> Wenn Grünbaum meint, daß eine theologische Ethik von Erwägungen bestimmt sei, „bei denen weltliche Ziele und Gedanken ebenso entscheidend sind wie in den Reflexionen weltlicher Ethiker, die den Theismus ablehnen“ (164), dann wäre zudem diese ‚Prophanität‘ um der Verständlichkeit und der Verständigung willen doch in seiner Perspektive gerade zu begrüßen. Es würde nicht auf eine für Ungläubige unzugängliche Quelle rekurriert, sondern für alle nachvollziehbar argumentiert.

<sup>19</sup> So bleibt denn auch Grünbaums extensiver Begründungsrekurs auf Patrick Nowell-Smith der Problemlage *äußerlich*, wenn lediglich psychologisch „Der infantile Charakter des religiösen Moralverständnisses“ (160ff.) behauptet wird. Der Rekurs auf Piaget ist längst kein Urteil über die Geltung, sondern über eine Version der Genesis eines Moralverständnisses und unter-schreitet den elaborierten status quo theologischer Ethik.

baums Begriff von Moral in ihrer Struktur dann noch von der sog. ‚theistischen‘ Moralbegründung?

Jedenfalls wird angesichts von Grünbaums antitheistischem Affekt zweifelhaft, ob sein ‚säkularer Humanismus‘ so ‚säkular‘ und religiös neutral ist, wie er sich gibt. Kristol kennzeichnet den säkularen Humanismus als ‚religiös‘ und ‚theologisch‘. Dagegen argumentiert Grünbaum für die Säkularität des Humanismus. Aber der säkulare Humanismus ist erstens eine zutiefst *traditionale* Moralbegründung, die in ihrer Tradition bis weit in die Neuzeit stets religiös motiviert war. Daher trifft Grünbaums Kritik an Kristols ‚Traditionalismus‘ auch den säkularen Humanismus. Und zweitens ist die Position der *religiösen Neutralität pragmatisch inkonsistent*. Sowenig es eine Indifferenzposition in Fragen der Ethik gibt, sowenig eine gegenüber Gott und in Fragen der Religion. Das belegt Grünbaum wider willen selber: der säkulare Humanismus ist dezidiert antitheistisch und antireligiös, also mitnichten neutral, beobachtend und jenseits dieses Konflikts, sondern zutiefst in den Agon verstrickt. Diese beiden Perspektiven sind *beides* Formen *traditionaler* Moralbegründungen mit religiös valenten Implikationen und Hintergründen. Für eine nicht-traditionale Moralthorie wäre dieser Gegensatz konträr und beides obsolet.<sup>20</sup> Wenn es aber gar keine nicht-traditionale Moral gäbe, wäre lediglich die Frage, in *welcher* Geschichte man verstrickt ist und wie von ihr aus Verständigung und Koexistenz mit anderen möglich ist.

C) Im dritten Schritt versucht Grünbaum, die ‚motivationale Unterlegenheit‘ des Theismus‘ gegenüber dem säkularen Humanismus‘ nachzuweisen. „Der Gottesglaube ist bekanntlich *motivational* in keiner Weise ausreichend für diejenigen Formen des Verhaltens, über deren Wert viele Theisten mit säkularen Humanisten einig wären“ (173). Dazu deklariert er als seine normative Präferenz: die Kriminalität des Christentums sei ‚unvergleichlich bedeutsamer‘ als seine Moralität (mit Deschner). Gründe nennt er für dieses Präferenzkriterium keine. Als Argumente führt Grünbaum den christlichen Antisemitismus und die statistische Korrelation von Verbrechen und Gottesdienstbesuch in den USA im Vergleich zu England an. Aber weder wird das Motivationsproblem sachlich thematisch, noch die insinuierte Überlegenheit des säkularen Humanismus nachgewiesen, sondern der Text bricht im Argumentationsnotstand ab.

Trotz all dieser Kritik an Grünbaums Kritik darf nicht übersehen werden, daß es im Prinzipiellen und im Einzelnen seitens protestantischer Theologie vielerlei Übereinstimmung mit ihm gibt. Wenn er erklärt, „daß der Theismus als Prämisse eines systematischen Moralkodex nicht logisch notwendig, geschweige denn hinreichend ist“ (150), ist dem zuzustimmen. Aber Grünbaum scheint doch noch mehr zu meinen: nämlich, daß ‚Theismus‘ (und d.h. für ihn jede religiöse Einstellung) als Prämisse notwendig auszuschließen ist – und dem ist keineswegs zuzustimmen. Einen Moralkodex zu entwickeln

<sup>20</sup> Wie unten anhand Ernst Tugendhat erörtert werden wird.

aus den ethischen Implikationen einer religiösen Einstellung ist ebenso möglich und ebenso fallibel, wie ihn aus denen einer (areligiösen und d.h. zumeist) antireligiösen Einstellung zu entwickeln.

Plausibel an der Kritik einer ‚theistischen‘ (s.E. religiösen) Moral ist auch, daß sie erschlichen wäre, würde sie wie eine naturalistische Begründung *vitiös zirkulär* verfahren. Aber das trifft mitnichten jede religiöse Begründung einer Moral (resp. deren theologische Rechtfertigung). Plausibel ist ebenfalls, daß Gott kein Rekursgrund zur Erklärung natürlicher Prozesse sein kann. Das ist seit Jahrhunderten für protestantische Theologie trivial, und zudem biblisch auch nicht die Pointe der Theologie. Plausibel ist auch die Kritik an der Unsterblichkeit der Seele, die deswegen in der protestantischen Theologie zumindest dieses Jahrhunderts auch nicht mehr vertreten wird (aber deutlich von der Auferstehungshoffnung zu unterscheiden ist). Plausibel ist vermutlich ebenfalls, „daß wir bei der Frage nach der ‚Autorität‘ für unsere moralischen Jas und Neins *mit Sicherheit nicht besser dran sind, wenn Gott lebt, als wenn er tot ist*“ (170). Das Leben Gottes enthebt uns in keiner Weise der eigenverantwortlichen Entscheidung. Im Gegenteil erschwert er sie uns in bestimmter Hinsicht, da sie nicht nur eigenverantwortlich zu sein hat, sondern vor Gott zu verantworten ist. Infolgedessen verschärft sich die ethische Frage vielmehr, als daß sie vermeintlich beantwortet und ruhiggestellt wäre.

Wie wir uns entscheiden und wie wir das begründen, ist grundverschieden, wenn es vor Gott zu verantworten ist oder nicht. Die daraus resultierenden gelegentliche konkrete und stets prinzipielle Differenz zu ‚säkularen Humanisten‘ ist aber kein Grund zu deren pauschaler Verwerfung. So falsch dergleichen in der Geschichte des Christentums war und ist, so abwegig ist es, darauf in der Logik der Gegenbesetzung äquivalent zu reagieren – wie Grünbaum es tut. Er konzidiert, „daß zwischen Säkularisten und Theisten sehr wohl moralische *Gleichheit* bestehen *kann*, anstelle der seitens der Theisten proklamierten moralischen Überlegenheit“ (174). Angesichts dessen, daß seitens der protestantischen Theologie der von ihm diagnostizierte (und unzulässig generalisierte) Überlegenheitsanspruch mitnichten vertreten wird, ist seine Polemik in dieser Hinsicht unnötig. Daß es immer noch genügend Vertreter von Ansichten gibt, auf die Grünbaums Feindbild paßt, ändert daran nichts, sondern ist wissenssoziologisch gesprochen ein Problem koprasenter konfligierender Logiken, die ohnehin weder polemisch noch wissenschaftlich zu reduzieren sind.

## B) Jenseits des Theismus: Perspektiven protestantischer Ethik

### 1. Ethik und ihr ‚Grund‘

Vor konkreten ethischen Problemen gibt es keinen privilegierten Zugang zur Lösung derselben. Eine Begründung ethischer Urteile verfährt *volens volens* stets kontext- und problemsensitiv und ist daher ein vielfältiges, mehrdimen-

sionales Verfahren, das nach Perspektive, Horizont, Problem, Situation und Verfahren zu differenzieren ist. Der Begründung als *Rechtfertigung*<sup>21</sup> einer Ethik bedarf es erst gegenüber einem lack of moral sense oder gegenüber anderen Ethiken; d.h. die Begründungsbedürftigkeit entsteht unter den Bedingungen des Pluralismus von Ethiken und damit aufgrund der Erosion von vergemeinschaftenden Selbstverständlichkeiten. Aber das ist kein bloßer Verlust, sondern führt zur Entdeckung der intrinsischen Problematik ethischer Begründung und der Begründung einer Ethik.

Unter den gegenwärtigen spätmodernen Bedingungen ist keine absolute (Letzt-)Begründung einer Ethik allgemein akzeptabel. Das gilt sowohl gegen eine kantische wie gegen eine religiöse Ethik. So meint Ernst Tugendhat:

„Ist es nicht naheliegend, daß wir, wie wir eine religiöse Begründung zurückstellen müssen, auch eine apriorische („metaphysische“) Begründung verwerfen müssen? Es erscheint naheliegend, daß eine solche apriorische Begründung eine pseudoreligiöse Begründung ist, ein Versuch, die religiöse Begründung zu säkularisieren.“<sup>22</sup>

Wenn es keine absolute Begründung mehr gibt, folgt aber mitnichten ein Relativismus, denn:

„Was wir in der Philosophie tun können, ist nicht mehr, als eben dieses gewöhnliche moralische Bewußtsein in seinen Voraussetzungen verständlich zu machen“ (VE 28).

In eben diesem Sinne expliziert die Theologie teils kritisch teils konstruktiv die einer religiösen Lebensform eigene moralische Einstellung in Form einer Ethik.<sup>23</sup>

Damit ist aber philosophisch wie theologisch entselbstverständlich, daß es stets um die ‚Begründung‘ einer Ethik gehen muß. Einerseits kommt die reflexive Thematisierung gegenüber den valenten Grundgewißheiten immer schon zu spät, andererseits ist eine Ethik nicht notwendig cartesianisch als ein ‚Aufbau‘ (einer Theorie) zu konzipieren. Das Modell von Grund und Begründetem, von Grundlegung und damit der Konstitutionstheorie folgt einer ‚Logik der Konstitution‘, die von dem Primat des theoretischen Bewußtseins eines autonomen vernünftigen Subjekts lebt. Aber eben das ist fraglich. Sich überhaupt moralisch zu verstehen, ist nicht gleichsam naturaliter ‚im Wesen des Menschen‘ begründet. Er ist nicht per se ein animal morale, kein animal naturaliter morale (weder moraliter bonus noch bene moratus), sondern ein animal culturaliter morale. Denn aller Ethik liegt eine ‚Wahl‘ voraus, die von der Ethik selber nicht zu entscheiden ist, sondern von der sie selber zehrt. Diese präethische Entscheidung ist auch nicht angemessen als ‚Akt‘ zu verste-

<sup>21</sup> Vgl. Johannes Fischer in: Ders., Über moralische und andere Gründe. Protestantische Einwürfe zu einer philosophischen Debatte, ZThK 95, 1998, S. 118-157. Hier: S. 122ff.

<sup>22</sup> Ernst Tugendhat, Vorlesungen über Ethik. Frankfurt a.M. 1993, S. 15 (im folgenden VE).

<sup>23</sup> Die Begriffe ‚Ethik‘ und ‚Moral‘ gebrauche ich wie Tugendhat promisk.

hen, sondern liegt allem Handeln voraus etwa als eine Grundüberzeugung oder eine basale Gewißheit und Disposition. Diese Überschreitung der ethischen Frage kann in die religiöse Dimension des Problems führen. Aber keine Ethik kann ihre präethische Dimension auf Dauer ignorieren.

## 2. Rechtfertigung ethischer Urteile

Die *Rechtfertigung*<sup>24</sup> ethischer Urteile ist aus der Perspektive der religiösen Subjekte resp. Gemeinschaften nötig und sinnvoll. Aber *für wen* rechtfertigen sie ethische Urteile? Anders gefragt, muß ein ethisches Urteil stets als für alle zustimmungsfähig konzipiert werden? Der darin liegende Allgemeinheitsanspruch ist ambivalent: einerseits ist er oft nicht nötig (und eine überzogene Orientierung an letztbegründeten Allsätzen), andererseits ist er ein Regulativ zur Selbstkritik. Zudem ist der Allgemeinheitsanspruch mehrdeutig: meint er alle Menschen? Zu allen Zeiten? Meint er alle Kreaturen? Meint er auch Gott? Die letzte Frage verdeutlicht, daß die vermeintliche Allgemeinheit eines dezidiert säkularen Humanismus nicht nur inklusiv, sondern auch exklusiv ist. Sie schließt unnötigerweise die Pointe einer religiösen Rechtfertigung aus – und ist damit zumindest für religiöse Subjekte nicht uneingeschränkt zustimmungsfähig. Auch die nicht religiös begründete Ethik sollte daher so konzipiert werden, daß sie unabhängig von ihren Inklusionen und Exklusionen, also unabhängig von ihren nie zu vermeidenden präethischen Dispositionen, diskutabel und ggf. zustimmungsfähig ist. Diese potentielle Zustimmungsfähigkeit untergräbt eine solche Ethik aber, wenn sie sich anti-religiös konzipiert.

Eine religiös begründete Ethik muß ihrerseits unterscheiden, in welchem Kontext und *für wen* sie ein Urteil rechtfertigt: ob für Gläubige oder auch für andere. *Für Gläubige* kann die Ethik einer Religion sc. anderes für angemessen halten und fordern als für Nicht-Gläubige (etwa strengere Forderungen stellen und bestimmte Optionen ausschließen). Ob ein solches internes Urteil von allen ihren Angehörigen akzeptiert wird, hängt allerdings ab von der Struktur der religiösen Gemeinschaft und den Rechtfertigungsansprüchen der einzelnen Handelnden. Darin unterscheidet sich ein religiöser Zusammenhang nicht von anderen.

*Für andere* kann eine religiös begründete Ethik nicht davon ausgehen, daß ihnen die spezifisch religiösen Rechtfertigungsreurse plausibel sind. Ethische Urteile, die nicht nur die Gläubigen betreffen, sind daher zu unterscheiden: a) sie können sich *auf alle* beziehen (kritisch oder affirmativ); b) sie können prinzipiell auch für alle die *Akzeptanz des Rechtfertigungsrekurses fordern*, z.B. wegen des Universalitätsanspruches des christlichen Glaubens (etwa, daß dieses Urteil vor Gott zu verantworten ist; oder als evangelische Kritik des zivilen Gesetzes); c) aber sie *sollten* auch valabel und *plausibel* sein, *ohne* daß dieser

<sup>24</sup> Im folgenden ist Johannes Fischers Unterscheidung von Rechtfertigung vor Begründung mitgesetzt.

Rechtfertigungsrekurs geteilt wird (d.h. sie sollten doppelt kodiert sein: für zwei Horizonte entworfen). Der Streitpunkt dürfte (b) sein: Ein religiös gerechtfertigtes moralisches Urteil z.B. zum pfleglichen Umgang mit der Schöpfung kann die Akzeptanz seines Rechtfertigungsrekurses allen zumuten; aber erstens muß es das nicht und zweitens kann es das nicht im Modus der Forderung, sondern nur in dem der um Zustimmung werbenden Plausibilisierung. Im Fall des Konflikts mit anderen muß das religiös begründete ethische Urteil daher *remoto deo* plausibel zu machen sein. Andernfalls würde der religiöse Rechtfertigungsrekurs im Modus der gesetzlichen Forderung pervertiert und zu einem Fall rhetorischer Gewalt (hier ist Grünbaums Kritik an fundamentalistischen religiösen Moralurteilen aus theologischer Perspektive nur zuzustimmen).

Urteile einer religiösen wie der protestantischen Ethik sollten daher gegenüber anderen doppelt kodiert sein, oder anders gesagt: in sinnvoller Weise zweideutig resp. für andere deutbar und verständlich sein. In diesem Sinne gälte für protestantische Ethik, was Eberhard Jüngel für die theologische Anthropologie formuliert hat: der „Anspruch des besonderen Ereignisses der Rechtfertigung auf Allgemeinverbindlichkeit und die dem entsprechende anthropologische Relevanz der Rede von Gott ist erst dann eingelöst, wenn die theologischen Aussagen über den Menschen auch für einen Nichtglaubenden einen anthropologischen Gewinn ergeben. Es ist folglich für den aufgrund von Offenbarung gewonnenen Begriff Gottes wesentlich, daß die unter seiner Voraussetzung entstandenen anthropologischen Sätze auch dann sinnvoll und brauchbar sein müssen, wenn der Ausdruck ‚Gott‘ als bloße Leerstelle mißverstanden und entsprechend verwendet werden sollte“.<sup>25</sup> „Gerade weil ... ‚Gott‘ also das Vorurteil ist, mit dem theologische Anthropologie arbeitet, muß jeder Satz theologischer Anthropologie anthropologisch allgemein gültig sein und insofern dann auch allgemein verständlich werden ... Man muß also jeden Satz theologischer Anthropologie so umformulieren können, daß er auch, ohne Gott zu nennen, verständlich und einleuchtend ist. Es wird dann allerdings ... eine jede solche Aussage von einem Satz des Evangeliums zu einem Satz des Gesetzes, von einem *eindeutig wohlthuenden Satz* zu einem *in sich ambivalenten Satz*. Der Gewinn, den der Glaube mit Gott gemacht zu haben sich freut, läßt sich als solcher nicht umformulieren“.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Eberhard Jüngel, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur ‚Anonymität‘ des Christenmenschen*. In: Ders., *Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen*. München, 2. Aufl., 1986, S. 178–192. Hier: S. 189.

<sup>26</sup> Eberhard Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie*. In: A.a.O., S. 290–317, Hier: S. 291f. Vgl. dazu Emmanuel Lévinas: „Einer guten Philosophie steht es wohl an, die Menschenrechte nicht ausgehend von einem unbekanntem Gott zu denken. Es ist aber erlaubt, die Idee Gottes ausgehend von jenem Absoluten zu suchen, das sich in der Beziehung zum Anderen manifestiert“; und daß „die Menschenrechte einen Schnittpunkt bilden, an dem Gott ins

Demgemäß kann man formal für die Grundlegungsproblematik einer Ethik formulieren: Eine Grundlegung der Ethik in der Perspektive egologischer Autonomie scheitert (theologisch gesprochen an der Aporetik des Gesetzes). Sie führt zur „Sinnlosigkeit der Selbstbehauptung“<sup>27</sup> bis hin zur Eskalation der Selbststeigerung ins Jenseits von Gut und Böse. Mit dem Zerfall egologischer Autonomie und deren Konstitutionsansprüchen fällt der generelle Ausschluß jeder Heteronomie. Der ‚Heteros‘ kann nicht von der Genese einer Moral ausgeschlossen werden, und das wäre auch gar nicht wünschenswert. Zwar ist Fremdbestimmung ambig, aber daher zugleich zum Aufbau einer Moral so unentbehrlich wie unabweisbar. Statt sich selbst und die Moral allein in der Logik der Selbstbehauptung zu entwerfen, gilt vielmehr ‚keine Selbsterhaltung ohne Fremderhaltung‘. Daher ist die transitive Erhaltung durch den Anderen und *des* Anderen basal für Genese und Geltung einer Moral, auch und gerade einer christlichen. Das autonome Subjekt kann auf diesem Weg in seinem Scheitern den Primat oder zumindest die basale Bedeutung des Anderen entdecken. Diese Entdeckung wurde von Emmanuel Lévinas als ‚Humanismus des anderen Menschen‘ entfaltet.<sup>28</sup> Entscheidend wird dann für die religiöse Dimension der Ethik sein, *wer* der Andere ist. Aber die basale Bedeutung des Anderen kann auch verstanden werden, ohne schon Gott als den ursprünglich Anderen zu verstehen.

### 3. Mehrdimensionalität

Das Verhältnis eines bestimmten Gottesglaubens zur Lebensform des Glaubenden ist in positiven Religionen (also in konkreten Vollzugsgestalten des Glaubens, nicht aber im philosophischen Konstrukt ‚Theismus‘) stets intrinsisch und impliziert eine explikable Moral. Wohl jeder Gottesglaube impliziert eine Bestimmtheit des Verhältnisses zum eigenen Selbst, zu dem resp. den Anderen und zur übrigen Welt. Diese Bestimmtheit ist in der christlichen Religion nicht rein formal, auch nicht einfach ‚material‘, sondern wesentlich personal besetzt, durch die Person Jesu Christi und ihre Geschichte. Die christologische Bestimmtheit fungiert zugleich formal als orientierendes Regulativ.<sup>29</sup>

Denken einfällt, an dem die Vorstellung der Transzendenz auf einmal nicht mehr rein negativ zu verstehen ist und wo das in unseren Unterhaltungen so inflationär gebrauchte Wort ‚Jenseits‘ anhand des Antlitzes des Anderen positiv gedacht werden kann“ (Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. München 1991, S. 256).

<sup>27</sup> Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M., 2. Aufl., 1988, S. 149.

<sup>28</sup> Emmanuel Lévinas, *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg 1989.

<sup>29</sup> Anders als Grünbaum meine ich also, daß weder eine Moralbegründung noch eine Rechtfertigung auf ein materiales höchstes Gut rekurrieren kann, an das man dann nur mehr oder minder traditional und kulturspezifisch gebunden ist, sondern daß dessen moralbegründende Funktion auch formal zu fassen ist und dadurch eine interreligiöse wie interkulturelle Verständigung ermöglicht.

Das personale, für die Glaubenden personbildende wie individuierende Verhältnis zur personalen Besetzung des Grundes der Moral ist für die protestantische Ethik basal. Dieses Verhältnis zu Gott in Christus ist ein Verhältnis zum Grund der Freiheit christlicher Existenz. Sie ist daher grundlegend durch einen Anderen bestimmt, was formal als heteronom resp. als Fremdbestimmung erscheint. Nur ist dieser bestimmte Andere, der die Freiheit christlicher Existenz erschließt, der Grund des Faktums dieser Freiheit und damit der Grund unserer im Anderen gründenden Autonomie. Die auf diese bestimmte Weise fremdbegründete (theologisch gesprochen: gerechtfertigte) Autonomie folgt nicht der Logik reziproker symmetrischer Anerkennung, sondern entdeckt sich als stets schon anerkannt und erkennt das an – und nicht nur das, sondern darin den stets vorgängigen Anderen. In dieser asymmetrischen Anerkennung wird der Christ befreit von der Unbedingtheit resp. dem Absolutismus der Selbstbehauptung und -erhaltung, die seit Spinoza die Logik der Autonomie beherrscht.<sup>30</sup>

Auf dem Hintergrund der Krise des ehemals gefeierten autonomen Subjekts in der Spätmoderne wird das Verhältnis zum Anderen für den Christen in besonderer Weise bedeutsam. Im Horizont des irreduziblen Pluralismus ist die Pluralität (anderer Ethiken und Religionen) nicht ein lästiges oder marginales Problem des Glaubenslebens, sondern der Glaube lebt mit den pluralen Anderen, indem dieses Sozialverhältnis in seiner Perspektive grundlegend bestimmt ist durch denjenigen Anderen, von dem der Glaube lebt. Die Anderen sind nicht die Gefährdung des Selbst, sondern der soziale Kontext, in dem der Glaube lebt und der Gläubige sein Selbst entwickelt.<sup>31</sup> Daß vor dem mit dem und nach dem Selbst stets Andere sind, bedeutet, daß dieses Selbst stets nach, mit und vor Anderen lebt. Darin ist die Identität des Gläubigen eine alterologische Identität und keine egologische: sie lebt mit und vom Primat des einen Anderen statt unter dem Primat des absoluten Ego.<sup>32</sup> Damit ist der Glaube auf irreduzible Weise in die Pluralität verstrickt, die er vormodern immer wieder zu reduzieren suchte.<sup>33</sup> In der Perspektive einer protestantischen Ethik, die sich dezidiert dem Pluralismus ausgesetzt vorfindet,

<sup>30</sup> Vgl. Blumenbergs Studien zur Selbstbehauptung in -erhaltung, bes. Ordnungsschwund und Selbstbehauptung. Über Weltverstehen und Weltverhalten im Werden der technischen Epoche. In: Helmut Kuhn/Franz Wiedmann (Hgg.), Das Problem der Ordnung. VI. Deutscher Kongreß für Philosophie, München 1960/Glan 1962, S. 37-57; Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse 11, 1969, S. 333-383.

<sup>31</sup> Die ontogenetische Priorität des Anderen, von dem die Genese personaler Identität lebt, gilt auch für die pluralen Mitwelten.

<sup>32</sup> Zu der hier nur angedeuteten Identität, für die der Andere basal bedeutsam ist vgl. Paul Ricœur, Das Selbst als ein Anderer. München 1996, bes. S. 9ff, 26ff, 382ff.

<sup>33</sup> In dieser Verstrickung bekommt er es mit einem ethischen Horizont zu tun, der nicht mehr nur kommunitaristisch ist. Die Moral einer Gruppe lebte nur in einer small world.

erscheint eine politische Theologie im Stile des von Grünbaum inkriminierten amerikanischen ‚Theismus‘ theologisch wie moraltheoretisch inakzeptabel. Hier ist ihm ganz und gar zuzustimmen.

So gesehen ist der Protestantismus eine dezidiert pluralismuskompetente Religion und impliziert eine Ethik, die nicht unter übliche Vorurteile zu subsumieren ist. Tugendhats Frage, „ob es eine von den religiösen Traditionen unabhängige Einsichtigkeit von moralischen Normen gibt“, steht bei ihm unter der Prämisse, „daß man bezweifeln muß, ob wir moralische Normen heute noch überhaupt religiös fundieren dürfen“ (VE 13).

„Eine solche Begründung setzt voraus, daß man gläubig ist. An religiösen Antworten auf moralische Fragen festzuhalten, nur weil sie einfache Lösungen erlauben, wäre intellektuell unredlich und entspräche weder dem Ernst der Fragen noch dem Ernst, den der religiöse Glaube seinerseits fordert. Aber auch der Gläubige kann, zumindest wenn er Andersgläubige und Nichtgläubige ernst nimmt, seine moralischen Normen letztlich nicht mehr auf seinen Glauben gründen. Denn das Einhalten von moralischen Normen ist etwas, was wir (so scheint es jedenfalls) von allen verlangen, und um das zu können, müssen wir auch erwarten, daß sie für alle einsichtig zu machen sind“ (VE 13).

Aus Tugendhats präethischer Disposition folgt (weil sie durchaus traditional anti-religiös ist) eine doppelte Fehlstellung: „Wie kann, wie muß man sich, nachdem die religiöse Begründung entfallen ist, zur Ethik stellen?“ (VE 13f). – Nur ist sie eben nicht für alle entfallen, und entgegen seinem Anspruch einer universalen Begründung ist dieses Vorurteil weder universal zustimmungsfähig noch -pflichtig. Daher ist auch seine prinzipielle Ausscheidung traditionaler Begründungen einerseits nicht allgemein akzeptabel, andererseits pragmatisch vermutlich nicht konsistent, denn auch seine ‚nicht-traditionale‘ Begründung hat Tradition, d.h. lebt mit und von geschichtlich-kulturellen Vorgaben, die nicht universalisierbar sind. Seinerseits verortet sich Tugendhat aporetisch ‚ahistorisch‘: „Ich gehe vielmehr von unserer bestimmten historischen Situation aus, die dadurch charakterisiert ist, daß sie in dem Sinn zu einer ahistorischen geworden ist, daß religiöse („transzendente“) oder sonstwie traditionalistische Begründungen für uns nicht mehr gültig sein können“ (VE 23). Damit erweist sich Tugendhats vermeintliche Neutralität als in hohem Maße exklusiv – und damit als nicht neutral. Sie reduziert den Pluralismus der Ethikbegründungen auf einen bestimmten normativ besetzten Begründungsstandard – und partikularisiert sich damit selber.

Statt in dieser Weise reduktionistisch zu verfahren, sei daher vorgeschlagen, von einer irreduzibel *mehrdimensionalen Begründung von Moral* auszugehen. Die Begründungs- und Rechtfertigungsstandards von Moral sollten nicht pluralismus- und alteritätsreduktiv konzipiert werden, sondern sind selber unvermeidlich perspektivisch und leben mit und von Anderen, deren Eigenart nicht als z.B. religiös oder traditional ausgeschlossen werden sollte. Sinnvollerweise sollte daher nur die Übergangskompetenz resp. Anschlußfäh-

higkeit einer Perspektive an andere und für andere intendiert werden und nicht eine konstruierte Integration aller möglichen Perspektiven in die eine, die die eigene ist. Damit wäre das Ziel nicht mehr eine reduktive Homogenisierung, sondern eine Orientierung und Kombination der heterogenen Perspektiven. Und damit würde auch eine Kombination von religiösen mit ‚autonomen‘ Begründungen theoretisch möglich und zulässig. Fraglich ist dann jeweils am konkreten Problem, ob diese Kombination konvergent oder divergent ist. Der potentiell doppelte Ausgang von Verständigung oder Kampf ist unvermeidlich.<sup>34</sup> Daher ist auch aus protestantischer Perspektive verständlich, daß Grünbaum auf Fundamentalismen mit Kampf reagiert. Nur kann diese agonale Einstellung nicht als Ansatz einer verständigungsorientierten Ethik dienen.<sup>35</sup>

#### 4. Fazit und Thesen

Grünbaums Rekurs auf einen emphatisch säkularen Humanismus mit antireligiöser Spitze ist tendenziell pluralismusreduktiv und hermeneutisch wenig hilfreich, da er andere Ethiken für prinzipiell illegitim erklärt. Demgegenüber bedarf es der Verständigung über gemeinsame Horizontintentionen bei gleichzeitiger Wahrung irreduzibel pluraler Perspektiven. Wie wenig ‚neutral‘ der sogenannte säkulare Humanismus ist, zeigt ein Blick auf seinen genetischen Hintergrund. Und welche Alternativen sich böten, zeigt ein Ausblick auf Lévinas' ‚Humanismus des anderen Menschen‘ und eine protestantische Version des Humanismus.

Der klassische Renaissancehumanismus ist eine Funktion seines kulturspezifischen Hintergrundes: sowohl des Christentums als auch des (Neu)Platonismus, wie man anhand von Pico, Pomponazzi oder Vico zeigen könnte. Ein heutiger Humanismus droht dann mythisch oder metaphysisch zu werden, wenn er antireligiös resp. naturalistisch konzipiert wird.<sup>36</sup> Ein vermeintliches ‚Wesen des Menschen‘, demzufolge er naturaliter moralis sei, ist aber ein frommer Wunsch. Und wenn man stattdessen darauf rekurriert, daß er

<sup>34</sup> Daher braucht es rechtliche Rahmenbedingungen, um den möglichen Konflikt zu regeln. Diese Rahmenbedingungen können den Pluralismus orientieren und ihn ggf. regulieren, aber nicht reduzieren. Der Übergriff der rechtlichen Pluralismusregulation auf die vorrechtlichen Bereiche der Lebenswelt (z.B. Geschlechterverhältnis) darf nicht eskalieren. Die Tendenz zur Verrechtlichung der Lebenswelt untergräbt den lebensweltlichen Untergrund des Rechts.

<sup>35</sup> Zum Verhältnis von Verständigung und Kampf vgl. Philipp Stoellger, *Das Spiel der Hermeneutik und der Kampf*. In: *TheoLogica* 1/99, S. 3-12.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty notierte allerdings: Der „Humanismus von heute“ sei keine „säkularisierte Theologie“ mehr, sondern eine „association toute nouvelle du ‚matérialisme‘ et du ‚spiritualisme‘, du pessimisme et de l'optimisme, ou plutôt ... le dépassement de ces antithèses“. Die Frage nach einem Eigensinn des Humanismus, der sich gegenüber seiner Tradition selbst behauptet, ist also nicht genetisch zu entscheiden (Maurice Merleau-Ponty, *Signes*. Paris 1960, S. 286f).

culturaliter moralis sei, ist diese Moralität nie universalisierbar, sondern von der geschichtlichen Genese einer Kultur abhängig. Es überrascht daher nicht, daß der mythisch-metaphysische Humanismus spätestens von Nietzsche destruiert wurde und in den Weltkriegern endgültig zerfallen ist. Der doppelte Ausgang dieses Zerfalls waren der Anti-Humanismus Heideggers oder der Neuhumanismus Cassirers. Während Heideggers politische Ethik sich selbst diskreditierte, ist der jüdische religiöse Humanismus Cohens einerseits, der pagane Humanismus Cassirers andererseits bis heute diskutabel.

Aber jeder Humanismus hat ein *Zirkelproblem* seiner Begründung, wenn er vor aller Begründung in die Natur des Menschen setzt, woraus ex post die Ethik entwickelt werden soll. Dieser Zirkel wäre eine Erschleichung und für einen Dialog zwischen Ethiken wenig hilfreich:

„Jeder Rekurs auf eine angebliche Natur des Menschen ist ... versteckt zirkulär: es wird etwas implizit normativ gesetzt, woraus dann das Normative abgeleitet wird ... Man könnte geneigt sein, die Argumentation mit der Natur des Menschen als abscheulich zu bezeichnen, wegen des Taschenspielertricks, der darin liegt, daß man so tut, als werde nur auf etwas Faktisches zurückgegriffen, während in Wirklichkeit etwas Normatives vorausgesetzt wird. Das ist zwar nur ein logischer Fehler, aber er wirkt unmoralisch, wenn er dazu verwendet wird, Verhaltensweisen, die nach sonstigen Kriterien unschuldig sind, zu verdammen ... Mit dieser Argumentation läßt sich alles und jedes als unmoralisch erweisen, wenn man nur vorher die Natur entsprechend definiert hat“ (VE 71).

Die zu diesem Zweck vorausgesetzte Natur des Menschen ist „überhaupt nichts Natürliches“, sondern „ein metaphysisches Postulat“ (ebd.). „Diese Redeweise wird z.B. heute noch häufig von der katholischen Kirche gebraucht, als ein zusätzliches, vermeintlich diesseitiges Argument zur Ergänzung des religiösen. Das religiöse ist das ehrlichere“ (ebd.).<sup>37</sup> Eine protestantische Alternative wäre, die Menschlichkeit des Menschen als Funktion der Menschlichkeit Gott zu verstehen, die dem universal bedeutsamen Individuum Christus abgelesen wird.

Gründlich anders gelagert als die genannten traditionellen Humanismen ist Lévinas' ‚Humanismus des anderen Menschen‘.<sup>38</sup> Die Struktur seines eigenartigen Humanismus ist kein ontologischer Rekurs auf ‚den Menschen‘,<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Vgl. Ernst Tugendhat, VE 242: „wie finster der Rekurs auf eine vorgebliche Natur ist, in die versteckterweise alles mögliche Normative hineingedacht wird, das dann als moralische Folgerung herausgezaubert werden soll“.

<sup>38</sup> Dieser sozialphänomenologische Humanismus hat seinerseits Tradition: einerseits im französischen ‚kritischen Humanismus‘ Sartres, Camus, Levi-Strauß und Merleau-Pontys; andererseits in der Humanismuskritik Heideggers. Von diesen Vorgängern ist Lévinas aber deutlich zu unterscheiden.

<sup>39</sup> Vgl. Formulierungen Lévinas' wie: „Den Menschen aus der Vergeblichkeit des Menschen-als-Prinzip wiederentstehen zu lassen ...“ (*Humanismus des anderen Menschen*, 70). Das

sondern ein Denken vom Primat des Anderen. Zu den unselbstverständlichen Voraussetzungen Lévinas' gehört, daß die Ethik der Ontologie vorausgeht und das Alteritätsverhältnis früher ist als das auf den Anspruch des Anderen antwortende Subjekt. Die Grundstruktur dieser Ethik ist daher asymmetrisch und nicht von der (Ko)Präsenz und der Logik symmetrisch reziproker Anerkennung bestimmt. Denn Kopräsenz, äquivalente Partizipation und Symmetrie sind nicht 'zureichende Gründe' einer Ethik. Stattdessen kommt diese Logik der Reziprozität stets verspätet gegenüber dem vorgängigen Anspruch des Anderen, dem zu begegnen unvermeidlich ist. Wir sind stets schon als Menschen auf unser Verhalten dem vorgängigen Anderen gegenüber angesprochen, ehe wir uns dazu verhalten. Die Ethik ist daher nicht im autonomen Ego begründet, sondern im uns ansprechenden Anderen resp. in diesem Verhältnis.

Lévinas' Humanismus des anderen Menschen ist doppelt kodiert: er ist (im Sinne von Jüngels Postulat der Übersetzbarkeit) sowohl religiös (jüdisch) als auch nicht-religiös lesbar. Damit stellt er ein ausgezeichnetes Beispiel eines Humanismus dar, der religiös entstanden und motiviert auch von anderen Religionen und nicht religiösen Positionen aus verständlich und plausibel zu machen ist. Der Primat des Anderen ist allerdings ambivalent, wie Jüngel für jede Anthropologie diesseits einer evangelischen Perspektive bemerkte. Der Anspruch des Anderen teilt die Zweideutigkeit des (theologisch verstandenen) Gesetzes. Diese Zweideutigkeit wird bei Lévinas einerseits durch die vermeinte Identität von Gerechtigkeit und Liebe aufgefangen, andererseits auf seinem jüdischen Hintergrund durch ein entsprechendes Gesetzesverständnis.

Aus der Perspektive christlicher Theologie ist dieser Ambivalenz nur zu begegnen, indem auf *den* Anderen rekurriert wird, der das ambivalente Gesetz in ein grundlegend anderes Verhältnis gestellt hat, in das Verhältnis zum Evangelium. Ein protestantisches Verständnis des Menschen wie der Ethik rekurriert daher auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wie auf die von Person und Werk. Dieser Perspektivenwechsel eines 'anderen' christlichen Humanismus sei abschließend in thetischer Form exponiert:

1. Der Mensch verfehlt von sich aus stets seine Bestimmung (theologisch wie nicht-theologisch gesehen). Er verhält sich nicht, wie er sollte und wollte.

2. Diese Selbstverfehlung als Grundbestimmung (hamartiologisch wie anthropologisch) erschließt die Krise jedes ungebrochenen Humanismus. Mit Jüngel formuliert: „Der *homo sapiens* und der *homo humanus* sind offensichtlich nicht unmittelbar identisch. Seine Menschlichkeit muß der Mensch vielmehr allererst finden und stets aufs neue bewahren. Erst wenn er menschlich wird,

Subjekt „ist Verantwortlichkeit, bevor es Intentionalität ist“ (74). „Ich sein bedeutet ... sich der Verantwortung nicht entziehen zu können“ (43). „Die reine Passivität, die der Freiheit vorangeht, ist Verantwortlichkeit“ (78).

kommt er zu sich selbst. Erst in seiner Humanität bewährt er sich als Mensch“.<sup>40</sup>

3. Die Verfehlung der Selbstbestimmung als *Movens* zu gebrauchen, diese Selbstbestimmung kontrafaktisch zu erreichen, ist eine so plausible wie prekäre Forcierung der verfehlten Logik der Selbstbehauptung und -bestimmung (in der Logik des Gesetzes wie anthropologisch).

4. Demgegenüber ist die Pointe des christlichen Bekenntnisses, daß der Mensch nicht aus sich selbst menschlich wird, sondern dazu (gemacht) wird. Die Menschlichkeit des Menschen ist keine Konsequenz der Logik autonomer Selbstbestimmung und -behauptung, sondern der Logik heilvoller Fremdbestimmung, die vom Primat des Anderen ausgeht (in der Logik des Evangeliums wie anthropologisch). Das aber stößt auf den Widerspruch autonomer Selbstbestimmung und ist unvermeidlich zweideutig wie die Ambivalenz des 'Anderen'.

5. Ziel *dieser* (evangelischen) Fremdbestimmung des menschlichen Selbst ist aber nicht eine Negation der Selbstbestimmung, sondern die Konvergenz von Fremd- und Selbstbestimmung. Der Andere bestimmt mein Selbst, und zwar auf eine Weise, die mir in meiner Selbstverfehlung nicht aus mir selbst zugänglich ist, sondern nur vom Anderen her. Von ihm her allerdings und in Antwort auf ihn ist die Aufgabe der Selbstbestimmung unausweichlich.

6. Die Person von ihrem Werk zu unterscheiden (sc. nicht zu trennen), ändert die gesamte Perspektive auf 'die Ethik'. Ethik wird zu einer vorletzten Frage. Es ist dann nicht mehr wie bei Lévinas die Ethik, die die Ontologie begründet, sondern beiden liegt die Theologie voraus (und bezeichnenderweise ist Lévinas' Spätwerk keine Ethik, sondern eine Metaethik, die vergleichbar loziert ist wie die Theologie im Verhältnis zur Ethik). Das Werden der Person ist nicht ihr Werk, sondern eine 'passive Genesis' aus dem Anspruch des Anderen, und zwar protestantisch gesehen *des* Anderen, der uns nicht mehr als unbedingt fordernder Anspruch begegnet, sondern als befreiender Zuspruch.

7. Die evangelische Bestimmung des menschlichen Selbst ist daher keine Funktion von dessen Handeln. Sie ist nicht sein Werk, wie er ursprünglich nicht *homo faber* ist. Daher zielt sie wesentlich auf dessen Person vor deren Werken. Nochmals mit Jüngel gesagt: „Der Mensch definiert sich nicht selbst. Er ist vielmehr ... durch Gottes rechtfertigendes Handeln ... definiert.“

<sup>40</sup> Eberhard Jüngel, *Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen.* In: Ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III.* München 1990, S. 194-213, Hier: S. 197.

niert“, d.h. „daß der Mensch allererst dadurch ein Mensch wird, daß er sich von Gott und damit unwiderruflich als Mensch *anerkannt* weiß“.<sup>41</sup>

8. Anthropologisch wie theologisch ist damit eine Ontologie der Relationen vorausgesetzt mit dem Primat der Relation vor den Relaten: Die Beziehung des Anderen zu mir begründet mein Selbst und bestimmt mich vor aller Selbstbestimmung.

9. Luther formulierte: „opus non facit personam, sed persona facit opus“ (WA 39/I, 283,9). Aber was macht meine Person? Im Verhältnis zum stets vorgängigen Anderen *wird* meine Person, er ‚macht‘ insofern meine Person. Als so werdende Person handle ich, und zwar anders, als wenn ich diese ursprüngliche Fremdbestimmung negiere. Daher gilt „Fides facit personam“ (ebd. 283,1).

10. Der so fremdbestimmte Mensch ist nicht primär gefordert, sondern ursprünglich affektiv getroffen (passiv), und folgt damit nicht der Logik rigoroser Selbsterhaltung, sondern der transitiven Fremdbestimmung und -erhaltung.

11. Nur durch die basale Fremdbestimmung des Menschen zur Menschlichkeit kann der Verdacht ausgeschlossen werden, das Handeln am Anderen folge einem indirekten Egoismus. Denn das Ego (als ipse) kommt vom vorgängigen Alter her. Die transitive Fremderhaltung widerfährt dem Menschen ursprünglich, und nur darum kann er ihr selber folgen im Umgang mit den Anderen.

12. Aber unter dieser Umbesetzung der Perspektive kann der Mensch sich nicht der Logik der Selbsterhaltung entziehen. Daher gilt, daß er *zugleich* (*simul*) beiden Logiken folgt (allerdings in asymmetrischer Relevanz). Das führt zur Ambivalenz der Phänomene und des eigenen Lebens (anthropologisch wie theologisch). Selbstverständlich ist auch dem Christen stets die Selbsterhaltung. Aber auf ihr zu *beharren* ist in theologischer Perspektive abwegig.

13. Nicht der Kampf gegen den Anderen mit dem Ziel der Alteritätsvernichtung bestimmt daher das Leben des menschlichen Menschen, sondern das Leben von dem Anderen her und daher mit und für die Anderen. Sofern die aber der Logik von Selbstbehauptung und Fremdvernichtung folgen sollten, ist dieses menschliche Menschsein höchst gefährdet, also mitnichten eine fromme Naivität, sondern ein ebenso hermeneutisches wie kritisches Verhältnis zu den Anderen.

<sup>41</sup> Jüngel, a.a.O., S. 198.

## FÜR ODER WIDER DEN THEISMUS? ZUR OBSOLETEN KONTROVERSE UM EIN PHILOSOPHISCHES KONSTRUKT

VON

INGOLF U. DALFERTH

1. Nicht alle Kontroversen sind wichtig. Nicht alle wichtigen Kontroversen in einem Teil der Welt sind auch solche in jedem anderen. Und zuweilen ist das, was die Neue Welt umtreibt, viel älter als das, was die alte beschäftigt. Um einen derartigen Fall geht es.

Grünbaum zeichnet ein überaus ernüchterndes Bild vom „Elend der theistischen Moral“: moralisch hohl sei sie (151, 158), steril (158) und infantil (160), weitschweifiger Schwindel und dummes Geschwätz (146). Anlaß seiner erbosten Attacken ist die von ihm konstatierte Tatsache, daß „in unserer Kultur ... selbstgefällige und politisch beschwörende Proklamationen der moralischen Überlegenheit des Theismus gegenüber dem säkularen Humanismus“ grassieren (143). Daß es das gibt, sei nicht bestritten. Nur: Die Kultur, von der er spricht, ist nicht die unsrige. Das Szenario, das er präsentiert, ist in Mitteleuropa politisch nicht relevant und sachlich seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts allenfalls als historisches Phänomen von Interesse: Eine *Divine Commands Ethics* setzt eine Gotteskonzeption voraus, die philosophisch und theologisch ebenso obsolet ist wie die Gleichsetzung *theologischer* mit *theistischen* Aussagen oder die Behandlung theologischer Aussagen als *entweder* empirischer Seinsurteile (die falsch sind) *oder* moralischer Werturteile (die leer sind). Wer ‚Gott ist‘ für eine Faktenaussage (ein wertfreies Seinsurteil) hält und an die Sein/Sollen-Dichotomie glaubt (derzufolge von keinem Sein auf ein Sollen geschlossen werden kann), für den folgt trivialerweise, daß „weder [ein Gottes Existenz behauptender] Theismus noch [ein Gottes Existenz bestreitender] Atheismus als solche die logische Deduktion irgendeines moralischen Werturteils oder einer ethischen Verhaltensregel gestatten“ (149), solange man nicht eine Sollens-Prämisse hinzufügt bzw., wie Grünbaum sagt, „[k]onkrete ethische Kodizes ... importiert“ (150). In der Tat. Doch mit dieser Sicht der Dinge kommt man schon bei Aussagen über Familien oder das Muttersein von Müttern oder die Institutionen des Rechts oder die soziale Praxis des Versprechens oder die für die Identität einer Person oder einer Gemeinschaft konstitutiven historischen Erinnerungen ins Schleudern. Man sollte nicht unterstellen, daß theologische Aussagen weniger komplex sind als Aussagen über solche sozialen Sachverhalte. Und man sollte sie vor allem nicht auf das reduzieren, was Grünbaum ‚Theismus‘ nennt.