

BOOTHE / STOELLGER (HRSG.)

MORAL ALS GIFT ODER GABE?

KONIGSDORF & NEUBAUER

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 Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 3-8260-2558-X

www.koenigshausen-neumann.de

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, diessseits von dessen Zuspitzung und noch in aller Unbefangenheit und Vitalität des akademischen Diskurses. Wenn der lebendige Streit des Gründe Gebens und Gründe 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	
Postskript: 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.“
Nietzsche¹

„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,² 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-

¹ Friedrich Nietzsche, KSA 8, S. 172.

² 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.

tion versagt. An ihre Stelle sei siegreich eine funktionale Theorie des unbewußten Seelenlebens getreten, die auf der Grundlage wissenschaftlicher Beobachtung und Analyse individuelle und kollektive Bedingungen psychischer und sozialer Existenz aufklären und im Geist säkularisierter Humanität verbessern könne – wie es im vorliegenden Band besonders in Grünbaums kritischem Beitrag zu religiös fundamentalistischen Ausdrucksformen in der amerikanischen Gesellschaft und Politik thematisiert wird.

Um den Hintergrund dieser kritischen Auseinandersetzung in Erinnerung zu rufen, sei die Religionskritik Freuds aus psychoanalytischer Sicht kurz formuliert:

Religion sei illusionär und eskapistisch. Sie lenke ab von den Aufgaben, die das Leben im Diesseits stelle und suggeriere wertlose Ersatzbefriedigungen für die notorische Dürftigkeit und Bedrohtheit menschlicher Existenz. Die religiöse Orientierung binde in schädlicher Weise Energien, derer der Einzelne bedürfe, um sein intellektuelles Potential optimal im Dienst der denkenden und handelnden Konfrontation mit der Realität einzusetzen. Die religiöse Orientierung stehe dem Fortschritt der Kultur im Wege. Die religiöse Orientierung halte das Individuum in psychischer Abhängigkeit, moralischer Unterdrückung und frommen Wünschen gefangen. Damit argumentiert Freud ganz im Sinne Frazers,³ dessen große ethnologische Studie fünf Jahre vor Freuds Religionskritik erschienen war und weite Verbreitung und Anerkennung gefunden hatte.

Kulturverdung ist in Freuds Sicht auf ein Verhältnis sozialer Asymmetrie angewiesen,⁴ in dem moralische Macht die ehemals Opponierenden zu Arbeit und Triebverzicht erfolgreich nötige.⁵

Moral funktioniere als Verinnerlichungsprozeß, auf kollektiver wie individueller Ebene: Das ist die seelische Entwicklung zum Über-Ich als Instrument innerer Kontrolle, Sanktion und Idealbildung. Kulturgegner können zu Kulturträgern werden, indem sie Herrschaft, Kontrolle, Sanktion und Idealbildung bejahen und bereit sind, sich mit den Leistungen und Herausforderungen ihrer Kultur zu identifizieren. Wenn es gelingt, die Entbehrung in Grenzen zu halten, so verdanke sich das den partiell sublimierten oder wenigstens reglementierten Triebbefriedigungen, die Kunst, Spiel, Sport und Medienproduktion ermöglichen. Auf eine kurze Formel gebracht: Das Ideal schaffe Erhebung, die Ersatzbefriedigung schaffe den Kunstgenuß, das Religiöse schaffe Bedeutung und nicht zuletzt: die moralische Sanktion schaffe die Wonnen der Erniedrigung.

Was leistet in dieser Perspektive die Religion im moralischen Prozeß, genauer betrachtet? Sie schafft die fühllose Natur um nach dem Vorbild des Eltern-Kind-Verhältnisses, gewendet freilich ins Ideale und Ehrfurcht Ge-

³ James Frazer, *The golden bough: a history of myth and religion*. London 1922.

⁴ Sigmund Freud, *Die Zukunft einer Illusion*. Gesammelte Werke XIV. London 1927, S. 328.

⁵ A.a.O., S. 332. Vgl. Foucault und Girard.

bietende. Die Bereitschaft, dem Kosmos die Gestalt des Göttlichen zu verleihen, verheißt Verwandlung und Erlösung, freilich um den Preis, die Psyche in kindlicher Gläubigkeit zu halten. Eine solche Verfassung des Geistes ist in Freuds Perspektive nur möglich auf der Basis der Stilllegung kritischer Intelligenz und affirmationswilliger Borniertheit. Der religiöse und moralische Infantilismus ist überwindbar nur durch einen säkularen Humanismus mit ethischen, ökonomischen, sozialen und psychohygienischen Standards und Handlungsstrategien zur effizienten Linderung allgemeiner Lebensnot und zur Förderung einer Kultur achtungsvoller und aufrichtiger Beziehungen im Ethos wechselseitiger Unterstützungsbereitschaft. Die religiös geprägten Züge im gesellschaftlichen Leben westlicher Industrienationen des 21. Jahrhunderts können freilich kaum mit den Schlagworten Eskapismus, Infantilismus, Illusionismus angemessen beschrieben werden.⁶ Daß achtungsvolle, unterstützende und aufrichtige Beziehungen in der ethischen Reflexion höchst voraussetzungsvoll sind, daß Unterstützung und Aufrichtigkeit in einem komplexen Spannungsverhältnis stehen, zeigt der Beitrag von Ulrich Steinvorth in diesem Band.

Das menschliche Zusammenleben profitiert nicht von Gläubigkeit und Trost, so Freud, sondern von der Haltung kritischen Prüfens, auch auf der Ebene der moralischen Herausforderungen. Die Religion gibt sich mit dem Trösten zufrieden und verzichtet auf die Wahrheit zuungunsten der Vernunft, meint Mackie,⁷ ein zugespitztes Diktum des atheistischen Religionskritikers Robinson aufgreifend.

Ähnlich wie Freud würde Kant⁸ die Inanspruchnahme religiöser Inhalte zur billigen Regulierung psychischen Wohlbefindens als selbstverschuldete Infantilisierung und Einschränkung des Urteilsvermögens brandmarken. Aber im Unterschied zu Freud gibt es für Kant eine von Dogma und Kirche unabhängige Religiosität, die Sittlichkeit und Urteilsvermögen herausfordert und kirchliche Glaubenssätze, Vorschriften und Kulthandlungen kritisch in den Blick nimmt. Kant wie Freud sehen die Inanspruchnahme kirchlicher Glaubenssätze und Gebräuche im Dienst psychischen Komforts kritisch. Beide setzen dem „Afterdienst“ – man beachte die saftige, triebfreundliche Formulierung! – die Orientierung am kritischen Denkvermögen und der moralischen Kompetenz entgegen. Während aber Freud im Religiösen nichts anderes sehen kann als „Afterdienst“, formuliert Kant eine Haltung der Religiosität, die gerade keinen funktionalen oder instrumentellen Charakter hat hinsichtlich psychischer Bedürftigkeit und den Lasten der Lebensnot.

⁶ Vgl. dazu beispielsweise: Psychotherapie und Sozialwissenschaft. Zeitschrift für Qualitative Forschung. Themenheft: Religiöse Orientierungen im Wandel: Konversion und Vision, 3/3, 2001.

⁷ John Leslie Mackie, *Das Wunder des Theismus*, s. Anm. 2, S. 415.

⁸ Nach Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlass. Hildesheim 1964, S. 467.

Die Frage drängt sich auf, ob man so summarisch, wie Freud es tut, religiöse Vorstellungsinhalte – im gegebenen Fall aus den Schriften des Alten und des Neuen Testaments und der christlichen Theologie – als gefällige Tröstung abtun kann. Die Gleichnisse und Geschichten, Bilder, Riten und Mysterien sind ja nicht einfach religiöser Kitsch (zur Verkennung der religiösen Sprache als Jargon der Sentimentalität vgl. den Beitrag von Johannes Fischer in diesem Band). Die Dramaturgie von Leid und Verzweiflung, Zerstörung und Vernichtung, Unrecht und Katastrophe ist im Zentrum des religiösen Sprechens zuhause. So hat das biblische Buch Hiob in Kultur und Weltliteratur breite Tradierung erfahren und wird bis heute nach- und neu gestaltet, häufig unter Verzicht auf Gedankenfiguren, die auf Versöhnung, Ergebung und Duldung zielen. So wurde und wird die Verfolgung und Ermordung Jesu nicht nur dargestellt im Blick auf Menschheits Erlösung und himmlisches Königreich; es kann auch jene Gottes- und Vaterverlassenheit zum düsteren Zentrum werden, die der Gepeinigte am Kreuz zum Ausdruck bringt. Überhaupt versteht es bereits die mittelalterliche Malerei und Skulpturenkunst in höchstem Maße, Qual und Leiden, Schmerz und Verzweiflung, die Tortur des Leibes so zur Darstellung zu bringen, daß der Beschauer, ähnlich wie angesichts vergleichbarer Werke des säkularisierten Expressionismus im beginnenden 20. Jahrhundert, den triumphierenden König, den heilbringenden Christus, den strahlenden Heiland ganz aus dem Auge verliert. Ist unter diesen Umständen die sogenannte religiöse Illusion als bannende, rettende und schützende Kraft wirklich funktional?

Sie mutet doch vielmehr dem Trostsuchenden, statt Erleichterung zu spenden, den Blick auf Leid, Not und Verzweiflung zu. Ihr Versprechen von Schutz und Rettung kommt daher im Zeichen des Kreuzes, der Peinigung und der Lebensfinsternis. Die christlichen Bilder des menschlichen Lebens inmitten eines undurchdringlichen Kosmos sind nicht illusionär im Sinne einer Verfreundlichung und Verharmlosung und Verfriedlichung, sie sind es so wenig, sie erfüllen *diese* Aufgabe so offensichtlich schlecht, daß man daran zweifeln muß, ob das Religiöse überhaupt im Dienst jener Entlastungs- und wunscherfüllenden Funktionen stehen kann, die ihr von Freud und Frazer und vielen Gleichgesinnten zugeschrieben wurden. Das Strahlen des Gesetzes evoziert das Böse (dazu Philipp Stoellgers Beitrag zum „Bösen“ in diesem Band). Es ist ein Wesenszug der religiösen Darstellung menschlichen Lebens, daß es nicht als begriffliche Erörterung, sondern als Erzählung gestaltet wird (dazu Johannes Fischer in diesem Band); es ist aber keineswegs ein Markenzeichen solcher Erzählungen, daß der Glaubende am Schluß ein Heilsversprechen parat hat und daß er in kindlichen Wunderglauben verfällt.

Ein signifikanter Index könnte vielmehr sein, daß die Thematisierung des Lebens im Zeichen des Religiösen nie harmlos ist, nie „kühl“ oder „lau“, mit Wittgenstein⁹ gesprochen; sondern sie ergreift die Grundfesten der menschl-

⁹ Ludwig Wittgenstein, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Frankfurt a.M. 1989, S. 34.

chen Existenz, sie ist „heiß“ oder „kalt“. Das Wunderbare kann sich offenbaren als schrecklich oder als herrlich, als Widerfahrnis des Zermalmenden, um einen Ausdruck aus einem Roman von Ernst Weiss¹⁰ aufzugreifen, als todeslustige „Urkomödie“ und „Urlächerlichkeit“, mit Dürrenmatt¹¹ gesprochen oder, als Widerfahrnis des Erlösenden, wie man beides in der Tradition der Darstellung des Jüngsten Gerichtes findet. Es würde hier als kritische Vorhaltung im Geist der klassischen psychoanalytischen Religionskritik nicht genügen, darauf hinzuweisen, daß doch die Not und der Abgrund, das Entsetzen und der Tod im Spektrum des Religiösen nur darum erscheinen, weil und indem am Ende allen Leidens die Entschädigungsprämie winkt, daß Erlösung und Heil suggeriert werden. Denn dem ist entgegenzuhalten, daß dieser Erfüllungshorizont in keiner Weise beliebig am Ende beliebigen Leidens steht. Der Konflikt, der ihm vorausgeht, muß diesen Erfüllungshorizont tragen können, er muß ihn sinnfällig machen, und er muß ein Leben im Horizont des Religiösen – um eine Redewendung Wittgensteins aufzugreifen – zeigen.

Hiob und der Verrat des Judas, Abrahams Prüfung und das Verhör des Pilatus, die Schlange im Paradies und die Einsamkeit Jesu im Garten Gethsemane sind Darstellungen von Konflikten, die immer wieder neu erzählt, gestaltet und kritisch ausgelotet werden. Sie werden unermüdlich neu erzählt und gestaltet, ganz ähnlich wie säkulare Schlüsseldramaturgien etwa der sexuellen Liebe, der Freundschaft oder der Konkurrenz. Ihr Besonderes ist, daß in der Entwicklung der jeweiligen Konflikte die Erfahrung des Religiösen sich als wesentlich vermittelt. Das Religiöse wird dort sinnfällig als Lebensstatsache.

Religiöse und intuitiv moralische Elementargegebenheiten unseres lebendigen Daseins vermitteln sich in Erzählungen, in Wie-es-ist-Konfigurationen praktizierter Alltagsmoral auf der Basis empathischer Kompetenz.¹² Wir sagen zum Beispiel: „Ich ziehe den Vorhang zu, die Sonne blendet dich“, weil wir selbstverständlich davon ausgehen, daß es unangenehm ist, geblendet zu werden. „Laß die Oma schlafen“, sagt die Mutter zur kleinen Tochter, „sie ist noch müde von der langen Reise“. „Ich versuche, dem Patienten über seine Verlegenheit hinwegzuhelfen“, berichtet der Therapeut. Der Therapeut, die Mutter, der Sprecher des ersten Beispiels rechnen voraussetzungslos und sicher mit der Befindlichkeit des en und stellen sich darauf ein. Ausdrücke wie „quälen“, „schonen“, „hinhalten“, „schmeicheln“, „beruhigen“ ergäben keinen Sinn, wenn wir nicht vom Erfolg unserer empathischen Einstellung auf den Nebenmenschen ausgingen. Umgekehrt rechnen wir mit der Wirkung des Nebenmenschen und seiner empathischen Einstellung auf unser Befinden

¹⁰ Ernst Weiss, Der Augenzeuge. Frankfurt a.M. 1999.

¹¹ Friedrich Dürrenmatt, Turmbau. Stoffe IV-IX. Zürich 1998, S. 115f.

¹² Thomas Nagel, Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? (ins Deutsche übersetzter Titel aus dem Jahre 1973). In: Peter Bieri, (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes (2. Aufl.). Bodenheim 1973 (Engl. Original erschienen 1973), S. 261-275; vgl. dazu den Beitrag von Jürgen Körner in diesem Band.

und unser Lebensgefühl. Der befangene Neuling, der auf der Cocktailparty beiseite steht, atmet auf und wird lebhaft, sobald eine lächelnde Person interessiert auf ihn zutritt. Der Bekümmerte sagt: „Gottseidank, daß du da bist; jetzt geht es mir schon etwas besser“.

Wir gehen von unserem prozeduralen Wissen, unserer „Lebensform“,¹³ unserem „knowing how“¹⁴ aus und gewinnen die Sicherheit unserer Orientierung in den jeweiligen Beziehungs- und Situationskontexten nicht aufgrund wissenschaftlicher Beobachtung, sondern als teilnehmende Sozialpartner des Alltagslebens. Der Königsweg – so es denn einen gäbe – moralischen und religiösen Lebens führt offenbar gerade nicht über das Beobachten und Registrieren. Er führt nicht über die Herstellung von Distanz zwischen dem unbeteiligten wissenschaftlichen Datensammler und dem Probanden in Forschungsfeld oder Labor. Er verläuft gerade nicht als systematische Trennung, sondern umgekehrt: als systematische Herstellung oder als Suche von Gemeinschaft. Wie es ist, Angst zu haben, das bildet eine Figur in unserem Leben. Wir wissen, wie es ist, Angst zu haben, weil Andere sich mit uns und weil wir uns mit Anderen ängstigen. Wir können uns darüber verständigen, wie es ist, Angst zu haben, indem wir davon erzählen, indem wir Figuren der Angst in Geschichten betten. Denn Erzählen stellt Gemeinschaft her. Erzählen stellt, so kann es programmatisch heißen, eine Wie-es-ist-Gemeinschaft her.

Als Mitglieder von Erzählgemeinschaften kennen wir die Dramaturgie des Ekels, der Bierlust, der Klatscherregung. Wir bringen sie erzählend zur Anschauung. Man könnte sagen: Wie-es-ist-Geschichten sind Bauformen der Empathie. Körner (in diesem Band) legt eine Reihe von Argumenten vor, die zu dem Schluß nötigen, daß Empathie als Form einer Verständigung und damit als Leistung der Wechselseitigkeit gelten muß. Empathie als Leistung der Wechselseitigkeit ist eine Arbeit gemeinsamer Konstruktion, an der mindestens zwei Personen beteiligt sind, die unterschiedliche Rollen im Verständigungsprozeß ausfüllen. Empathie ist eine Leistung der Wechselseitigkeit mit spezifischer Rollenverteilung der Interaktionspartner bei der Herstellung von Verständnis. In dieser Sicht bleibt das Seelenleben der Fledermaus unzugänglich, weil wir mit ihr nicht in einen Verständigungsprozeß eintreten können, der eine Rollenverteilung erlaubte, auf deren Basis Verständnis für etwas wie die Innenwelt der Fledermaus entworfen und akzeptiert werden könnte.¹⁵ Empathie bedarf der Sprache nicht notwendig. Sie erfüllt sich im verständigen situationsadäquaten Handeln. Wenn indessen Empathie sich sprachlich zum Ausdruck bringt, dann dient das Sprechen dazu, jenes Teilnehmen, Mitgehen, Mitvollziehen und verständig Dabeisein zu artikulieren, das Empathie

¹³ Mit Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M. 1967, gesprochen.

¹⁴ Nach Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes*. Stuttgart 1949 (engl. Original erschienen 1949).

¹⁵ Jürgen Körner, *Bruder Hund und Schwester Katze. Tierliebe – die Sehnsucht des Menschen nach der Natur*. Köln 1996.

ausmacht. Und da empathisches Verstehen sich im Erzählen zum Ausdruck bringt, stellt man das eigene empathische Verständnis, das man von einer Person gewonnen hat als narrative Inszenierung dar. Die Erzählung erlaubt das beteiligte, involvierte, partizipative Sprechen, die Herstellung einer Gemeinschaft von Sprecher, Hörer und dem personalen Gegenstand der Rede.

Der Spielcharakter des Erzählens verschafft sich häufig die Freiheit, einem Spielplan zu folgen, der dem moralischen Gefühl Geltung verschafft: dem Gesetz der „naiven Moral“ in der Formulierung von Jolles.¹⁶ Die „naive Moral“ entspringt einem Gefühlsurteil darüber, wie es in der Welt zugehen sollte, wenn es Gerechtigkeit gäbe für das Anliegen oder die Person, das oder die mir gerade am Herzen liegt. So schreit Zurücksetzung nach Entschädigung, Verlachtwerden nach Genugtuung, verhindertes Liebesglück nach triumphaler Vereinigung. In diesem Sinne engagieren wir uns als Leser naiv-moralisch, aber keineswegs moralisch gerechtfertigt.

Menschen, die religiöse Geschichten erzählten, regelten andererseits sozialen Verkehr, bauten Häuser, erforschten Himmel und Erde, erfanden Geräte und trieben Handel. Die religiöse Kultur ersetzte die irdische Praxis niemals, das Beten um Gesundheit ersetzte nicht die Krankenpflege, das Segnen des Ackers ersparte nicht seine Bewirtschaftung.¹⁷ Die großen wissenschaftlichen Leistungen wurden in Kulturen und gesellschaftlichen Kontexten erbracht, in denen zugleich das Religiöse lebendig war, und es scheint keine glückliche Spekulation, diesen Leistungen Größeres zuzutrauen, hätten sie in einer nicht-religiösen Umgebung gedeihen dürfen. Die Rede ist von Formen des Erlebens, die zwar für Menschen, die einem kirchlichen Bekenntnis und einer kirchlichen Gemeinde angehören, eine Ausdrucksform finden mögen in Gebet und Lied und Ritus, für die aber kein verbindliches Alltagsvokabular existiert.

Was gehört im gewöhnlichen zivilisierten Leben zur religiösen Orientierung einer Person oder einer Gruppe von Personen? Solche Leute kennen im Alltag etwas, das Andacht heißt und Gebet, Gewissenerforschung und Lektüre heiliger Schriften. Da kann es Kirchgang geben und Beichte, Rituale und geistliche Feste, das Einhalten von Geboten, eine Haltung der Glaubenszuversicht, eine Einstellung zum Heiligen, zum Gegebenen als Schöpfung. Es sieht so aus, als ließe sich all dies geläufig problematisieren, aber eine unvoreingenommene Beschreibung dieser Phänomene fällt schwer. „Nichts ist so schwierig, wie Gerechtigkeit gegen die Tatsachen“, vermerkt Wittgenstein etwa 1930¹⁸ in einem kritischen Kommentar zu Frazers prominenter Studie der Riten und religiösen Gebräuche der sogenannten primitiven Völker, die 1922 erstmals erschien und bald zum ethnologischen Klassiker wurde. Frazers Studie war im Geist wissenschaftlicher Überlegenheit gegenüber der schein-

¹⁶ André Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*. Tübingen 1930.

¹⁷ Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, s. Anm. 9, z.B. S. 49.

¹⁸ A.a.O., S. 35.

bar religiösen Unaufgeklärtheit und Borniertheit jener Völker verfaßt, so „daß all diese Gebräuche letztlich sozusagen als Dummheiten dargestellt werden“,¹⁹ in verblüffender Ungerechtigkeit den Tatsachen gegenüber.

Wenn aber ‚den Tatsachen Gerechtigkeit‘ widerfahren soll, dann dürfen die Ausdrucksformen des Religiösen nicht grundsätzlich und notorisch reaktiv analysiert werden als kompensatorische illusionistische Konstruktionen zur Abwehr infantiler Hilflosigkeit. Dann muß sich dieses Erleben artikulieren können und unverstellt in der psychoanalytischen wie in der hermeneutischen Verständigung Platz finden.

Das Religiöse *schafft* Bedeutung, im Religiösen werden Erscheinungen des Lebens bedeutend, so formuliert Freud²⁰ wie beispielsweise später auch Wittgenstein²¹ oder im Anschluß an Rothacker und Cassirer Hans Blumenberg mit der kulturtheoretischen Interpretationsfigur der ‚Prägnanztendenz‘.²² Dieser Prozeß des Bedeutend-Werdens erfährt im kulturellen Leben der Gegenwart nur zu oft keine ‚gerechte‘ Aufmerksamkeit.²³ Es geht darum, zu fragen, wie die Erfahrung des Bedeutend-Werdens in gewissen basalen Zügen überhaupt strukturiert sein könnte. Hermeneutisch gewendet geht es damit um das Woher von Bedeuten und Begehren, von Logos und Ethos – und eine hermeneutische wie psychoanalytische Antwort auf diese Frage könnte das ‚Pathos‘ sein.

Religion würde so gesehen ihre Wurzel im Affekt und der Beziehungsfigur der Überraschung haben, ähnlich wie Vico schon meinte.²⁴ Überraschung, wie das Erstaunen und sich Wundern, zählt nach den empirischen Befunden der differentiellen Emotionsforschung zu den sogenannten Basisemotionen.²⁵ Das heißt, sie drückt sich kulturübergreifend in einer charakteristischen mimischen Konfiguration aus (weit geöffnete runde Augen, hochgezogene Brauen mit Stirnrünzeln, ovale Öffnung des Mundes) und wird als solche etwa ab dem fünften Lebensmonat beobachtet.²⁶ Bower²⁷ berichtet von

¹⁹ Ludwig Wittgenstein, a.a.O., S. 29.

²⁰ Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion. Gesammelte Werke XIV. London 1927.

²¹ Ludwig Wittgenstein. Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, s. Anm. 9.

²² Vgl. Ernst Cassirer, Erich Rothacker und Hans Blumenberg, näherhin Philipp Stoellger, Die Metapher als Modell symbolischer Prägnanz. Zur Bearbeitung eines Problems von Ernst Cassirers Prägnanzthese, in: Dietrich Korsch/Enno Rudolph (Hg.), Die Prägnanz der Religion in der Kultur. Ernst Cassirer und die Theologie, Tübingen 2000, S. 100-138; ders., 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 Cassirers Symboltheorie und die Frage nach Pluralismus und Differenz, Loccumer-Protokolle 30/98, S. 108-149.

²³ Thematisiert im Beitrag von Johannes Fischer in diesem Band.

²⁴ Zu Vicos These vgl. Hans Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M. 1979, S. 412ff.

²⁵ Carroll E. Izard, The Psychology of Emotions. New York 1991, S. 177-183; Rainer Krause, Allgemeine psychoanalytische Krankheitslehre. Stuttgart 1997.

²⁶ J. H. Charlesworth 1969; zitiert nach Izard, a.a.O., S. 182.

Ausdruckssignalen der Überraschung bereits am ersten Lebenstag nach der Geburt. Im Augenblick der Überraschung erfährt sich das Individuum, was sein mentales Leben angeht, als quasi leer, der kognitiv-emotionale Fluß kommt für einen Augenblick – kennzeichnend für das Überraschungserleben sind Plötzlichkeit und Kürze – zum Stillstand und wird in konkreter Anschauung verdichtet.

Im Unterschied zur alten These der Genese von Religion aus ‚Furcht und Schrecken‘ lehrt die Alltagserfahrung, ähnlich wie der Befund einer empirischen Studie von Bartlett und Izard, daß Überraschungssituationen tendenziell eher mit erfreulichen Ereignissen assoziiert werden.²⁸ Versteht man das Überraschtwerden als religionsgenetische Situation, die genuin kontingent ist, läßt sich Religion *nicht* eindimensional als Reduktion ‚unlustvoller‘ Kontingenz rekonstruieren – sondern mindestens gleichermaßen gültig im Ausgang des Widerfahrnisses offener und lebenseröffnender Kontingenz. Allerdings haben Überraschung und Furcht überlappende Eigenschaften auf neurophysiologischer Ebene.²⁹ Tomkins³⁰ bezeichnet Überraschung als „channel-clearing emotion“. Die Verbindung zur Basis des religiösen Erlebens ergibt sich dadurch, daß Überraschung und ähnliche basale Affekte eine Verfassung darstellen, in der ein Selbst einem Objekt oder einem Gegenüber exponiert ist, das sich der Verfügung *entzieht*, die eigene Fassungskraft aktuell übersteigt, das zugleich hohe Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, involvierend ist und eine mentale Situation des Leer- und Offenseins herstellt.

Geht man in der hypothetischen ‚Genealogie der Religion‘ von dieser bedeutungsoffenen und bedeutungsprovokierenden Grundsituation aus, ergibt sich eine ambige Konstellation von erfüllter Gegenwart und Entzug. Das überraschte Erstaunen befindet sich in der mächtigen Gegenwart des Widerfahrenden, das sich zugleich entzieht, also nicht in erfüllter Anschauung aufgeht. Das kann man auf die christentumsgeschichtlichen Grundsituationen der ‚Auferstehungserfahrungen‘ ebenso beziehen wie auf die daraus entstandene Lehre vom heiligen Geist: Er erinnert an den abwesend Anwesenden, erfüllt die Gegenwart im Sakrament, ohne in diesen Erfahrungen aufzugehen. Was dort ursprünglich überraschend oder mit der Zeit ritualisiert widerfährt, bleibt ‚Außen‘, ‚anders‘ und bei aller Vertrautheit stets auch unvertraut. Die beiden reduktiven Grenzwerte, die reine Vertrautheit wie die völlige Fremdheit, machen den Zerfall der Grunderfahrung vorstellig. Die Zwiefältigkeit oder negativ die Zwiespältigkeit gehört elementar zu dieser Grundfigur, die deswegen auch in zweierlei Richtung gedeutet werden kann – und wird, wie die Beiträge dieses Bandes belegen. Es läßt sich als Dynamik des Entzugs verstehen, wie darauf geantwortet wird, was zur Tragik, Befremdung oder neurotisierenden Verzweiflung bis hin zur affektgeladenen Auflehnung dage-

²⁷ Bower 1974; zitiert nach Izard, a.a.O., S. 182.

²⁸ A.a.O., S. 177.

²⁹ Tomkins 1962; zitiert nach Izard, The Psychology of Emotions, s. Anm. 25, S. 179.

³⁰ A.a.O.

gen führen kann – oder aber als gelingende Gestaltung bis in die Stabilisierungen in der Religion, die zur eindeutigen Erstarrung führen können. Beide Deutungsdynamiken widerstreiten einander – und bezeugen darin die Zweifältigkeit ihres Woher.

Unsere Anregung geht dahin, das basale vorsprachliche – und auch nie in der Sprache restlos aufgehende – Erfasstwerden von der widerfahrenden Erscheinung, wie es exemplarisch im Erleben der Überraschung charakteristisch ist, zum Ausgangspunkt zu nehmen: das Sich-Wundern als eine offene Haltung zum Objekt oder Gegenüber als nicht-begriffene Widerfahrung und das Staunen als kontemplativ offene Orientierung am Objekt oder Gegenüber. Von dort aus lassen sich ‚die ersten Schritte‘ der religiösen Erfahrung entfalten.

Basal für die vorgeschlagene Sicht der Problemkonstellation ist der Ausgang von einem *Riß*, dem *Riß* in der immer schon vorgängigen und begleitenden Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Erst wo das gewohnte Miteinander von ‚Anschauung und Begriff‘, von Widerfahrungen und deren Deutung, oder von Ereignis und Antwort unterbrochen wird, *zeigt sich* etwas, das uns irritiert, im Grenzwert sogar den Atem nimmt oder die Fassung raubt, in der wir es immer schon ‚begreifen‘. Diese widerfahrende Öffnung provoziert nolens volens eine Offenheit, in der uns die üblichen Worte fehlen, um zu sagen, was sich zeigt.

Diese Öffnung zeigt eine Sensibilität oder ‚Passibilität‘ des Menschen, die er zwar verdecken und verstellen kann, deren wie auch immer gearteter Schutz allerdings zerreißt, wenn ihm etwas Gravierendes widerfährt. Nur ist solch ein Ereignis mitnichten ungefährlich. Es kann ebenso verletzen wie beglücken, das zeigt sich erst *ex post*. Die affektive Besetzung ist schon später als das initiale Getroffenwerden in aller Offenheit, diesseits von Lust und Unlust. Denn was einen trifft, ist nicht Gegenstand der Wahl oder wohlbe-gründeter Intention. Es geht der Aufmerksamkeit voraus und provoziert sie allererst.

Will man diese Hypothese über die Herkunft von Ethos und Logos – exemplarisch also von religiöser Lebensform und ihrer theologischen Interpretation – aus dem vorgängigen Ereignis nicht metaphysisch übertreiben, als rührte sie von einem ‚totaliter aliter‘ eines kruden, letztlich unzugänglichen Außen, muß man die Gegebenheitsweise, unser Verhältnis dazu benennen können. Hier auf Erfahrung (als Gegenstandskonstitution) oder Erleben (als gemachtes) zu rekurrieren, würde noch ein erfahrendes und erlebendes Subjekt unterstellen, eine fungierende Intentionalität, in der schon verortet wäre, was uns trifft. Das Modell eines initialen Risses geht zwar von dieser Struktur aus, aber gewissermaßen *ex negativo*: von der Grenze der fungierenden Subjektivität, wenn es aus der Fassung gerät. Darin tritt zutage, was das Andere der Erfahrung genannt werden könne, die erwähnte Widerfahrung, in der

uns ein ‚je ne sais quoi‘ begegnet, ohne daß wir es gewählt, gesucht oder schon begriffen hätten.

Die prekäre Unbestimmtheit dieses vorgängigen ‚je ne sais quoi‘ ergibt sich einerseits in der Beobachterperspektive, die eine hermeneutische Struktur entwirft. In concreto andererseits zeigt es sich als durchaus bestimmt und bestimmbar, beispielsweise als das Widerfahren eines bestimmten Anderen. Nur ist diese Bestimmung verspätet gegenüber dem Widerfahren selber. Sie nimmt ihren Anfang aus dem affektiven Getroffensein durch ihn: ‚Mir widerfährt etwas‘ – erst die affektive Tönung dieses Ereignisses, die damit einhergehende Atmosphäre und die situative Gestimmtheit provoziert die Poiesis, mit der auf das Pathos geantwortet wird. Zu antworten ist verspätet, geht von einer merklichen Unterbrechung aus und kann durch ein Zögern verzögert werden, im Unterschied etwa zum ‚Reagieren‘, das instinktiv, unvermittelt direkt, wenn nicht sogar unbesonnen geschieht.

Eine übliche Reaktion wäre, sich vor der Alternative von ‚Freund oder Feind‘ zu sehen, also mit Flucht oder Angriff einerseits oder mit Gruß und Gastfreundschaft andererseits zu reagieren. Das mag die Regel sein, dergemäß mit Abwendung oder Zuwendung reagiert wird. Und die Zuwendung kann freundschaftlich oder feindlich sein. Terror wird so nur zu schnell mit Terror beantwortet. Dabei scheint auf Selbstgefährdung gleichsam instinktiv mit Selbstbehauptung und Selbststeigerung reagiert zu werden. Der Grenzwert dessen sind Selbstbehauptung und Fremdvernichtung, wenn das Fremde stets als das Gefährdende wahrgenommen wird.

Genau diese Logik rigoroser Selbstbehauptung wird unterbrochen, wenn die zuhandenen Reaktionsschemata reißen. Ob und wann das passiert, ist eine Frage von Situation und Beteiligten. Daß es passiert, ist bei der Genese der Religion kaum von der Hand zu weisen. Der Anfang des Christentums wurde erst provoziert, weil die zuhandenen Deutungen nicht ausreichten, um das ‚Urstiftungsereignis‘ zu begreifen. Was aus deren Reihe fiel, wurde zum Anfang einer neuen Reihe.

Nur blieb es nicht bei *einer* Reihe, als wäre die Orientierung am Anfang homogen und fraglos. Die ersten Antworten fielen bereits plural aus, wie die urchristlichen Überlieferungen und deren Manifestationen in der Bibel belegen. Kein Widerfahrnis ohne eigene, selbst zu verantwortende Antwort. Und die ist bei aller Einigkeit über das *Worauf* der Antwort ihrerseits nicht homogen.

So eindeutig das eine Widerfahrnis der Passion Jesu zum *Riß* aller Deutungen führte, so mehrdeutbar war dasselbe. Dementsprechend gingen die Apostel, die Urchristen und die Kirche in ihrer Geschichte ebenso verschiedene Wege wie Paulus oder Petrus. Diese Pluralisierungstendenz kann man – aus der Beobachterposition – als Indiz für die bloße Unbestimmtheit des Ursprungsereignisses nehmen, als wäre Pluralisierung Beleg gegen die Wahrheit. Nur wäre das ein Fehlschluß, als könnte Wahres nicht sehr verschieden deutbar sein. Dem distanzierten Beobachter kann es an nötiger Phänomenwahr-

nehmung mangeln, zumindest wenn er von vornherein Kritik im Sinn hätte. ‚Den Tatsachen Gerechtigkeit‘ widerfahren zu lassen, ist jedenfalls aus der Distanz nicht einfacher als aus der Beteiligung. Als Beteiligter hingegen wird man in dieser Pluralisierung eine legitime Entfaltung und Ausweitung der Antworten wahrnehmen können. Newton hätte vermutlich die bunte Entfaltung des weißen Lichtes durch ein Prisma als Analogie bemüht. Aber bei aller Beteiligung kann es ebenso verfehlt werden, ‚den Tatsachen Gerechtigkeit‘ widerfahren zu lassen. Vor Wahrnehmungsschwächen sind selbstredend auch religiöse Praktikanten nicht gefeit. Es ist jedenfalls kein dritter Ort absehbar, von dem her ein neutraler Vergleich möglich wäre. Das ist sicher auch jedem selbstkritischen Analytiker klar. Daher bleibt der Streit offen, allerdings nur, wenn man auch das Recht der Religion wahrt. Im Blick auf aktuelle Probleme – wie ein ‚europäisches Religionsrecht‘ – dürfte das weniger trivial sein, als es scheint.

Prekär wird das religiöse Engagement Beteiligter gerade dann, wenn es in bestem Glauben eine Homogenisierung pluraler Lebensformen anstrengt, sei es mit Mitteln des Terrors oder mit denen einer bestimmten Version von Autonomie. Denn beide suchen die Pluralisierung final zu homogenisieren, auch wenn die eine extremistisch und damit offensichtlich unerträglich ist, die andere hingegen alle Pluralität offenhalten will – um deretwillen aber eine bestimmte Version neopuritanischer Moral verkündet mit entsprechendem Sendungsbewußtsein. Pluralisierung kann man nur riskieren, nicht verordnen. Wenn man aus ihr aussteigt, um sie für alle Welt zu begründen, gar vorzuschreiben, widerlegt man im Vollzug, was man semantisch vertritt. Man zeigt etwas anderes, als man sagt.

Es gehört gewissermaßen zur List des Übels, sich in bestem Wissen und Gewissen durchzusetzen. Denn das dramatisch Üble wird gerade im Namen des Guten getan. Auch wenn für Andere oder Spätere der Widerspruch offensichtlich ist, bleibt es den Hütern der Moral, gleich welcher Provenienz, anscheinend konstitutiv verborgen, daß Ziele und Mittel in pragmatischen Selbstwiderspruch geraten. Wenn das Christentum mit Mitteln der Gewalt operiert, gerät es in die Mühlen der Macht, in denen es immer wieder zermahlen wird. Oder vice versa: Diese Mühlen mahlen vorgeblich im Namen des Christentums – der eben nicht ‚geschützt‘ ist wie ein ‚trade mark‘. Daß er das nicht ist, entspricht dem Risiko des internen Pluralismus dieser Religion. Daher kann ein Mißbrauch des Namens nicht ex cathedra reguliert werden. Ja, es ist weder angemessen noch wünschenswert, das Risiko solchen Mißbrauchs ‚auszuschalten‘. Denn das liefe auf eine Diskurspolizei und die Gleichschaltung der Religion hinaus. Die Folgen für die Moral haben oft genug gezeigt, wie unerträglich das würde.

Aber welche Folgen die Religion für die Moral hat, genauer also welches Ethos dem christlichen Bekenntnis entspricht, ist nicht durch eine einfache ‚Konsequenz‘ zu entscheiden: etwa derart, daß, weil Jesus litt, wir alle Leiden zu erdulden hätten. Die berechnete Kritik an der religiösen Moral als ‚Gif‘

richtet sich nicht selten zu recht gegen kurzschlüssige ‚Konsequenzen‘, die nur kulturelle Eigenheiten religiös fundieren – statt umgekehrt nach den kritischen Folgen der Religion für die kulturellen Selbstverständlichkeiten zu fragen. Die Ideologisierung einer Gruppenmoral mit den Mitteln der Religion spricht gegen diese Moral und auch gegen diesen strategischen Gebrauch der Religion – aber mitnichten bereits gegen diese Religion. Sonst würde man invertiert die gleiche Kurzschlüssigkeit betreiben wie die Vertreter solch einer Gruppenmoral.

Im Christentum kompliziert sich die Frage nach dem Ethos der Religion durch eine signifikante Kritik am Gesetz, direkt gegenüber der Thora, systematisch gegen jedes Gesetz, das gegenüber dem Evangelium inferior bleibt, vorläufig und überholt. Erzählt wird diese Relation in den Szenen der Souveränität Jesu gegenüber der Thora wie gegenüber dem Sabbatgebot, und ausgeführt wird sie in der entsprechenden Kritik des Paulus an der Thora als Heilsweg (Röm 7). Beide allerdings plädieren nicht für eine ‚Gesetzlosigkeit‘, sondern für ein Ethos *aus dem Pathos*: Paradigmatisch dafür steht die Passion Jesu. Von ihr ausgehend wird die christliche Lebensform nicht systematisch oder kasuistisch von einem Gesetz geregelt. Das kommt zwar als vorläufige Orientierung in den Blick, wird aber überholt von seinem Woher und Wohin.

Der Geber des Gesetzes bleibt Souverän dessen und hat es in der Geschichte Jesu überschritten mit dem Kriterium der Lebensdienlichkeit: Um des Lebens willen gibt es das Gesetz, und wo es dem nicht dient, ist es zu überholen – nach Maßgabe des Lebens Jesu als Grundfigur der christlichen Lebensform. Es ist also ein bestimmtes Leben, um dessentwillen das Gesetz relativiert wird. Nur ist die Bestimmtheit dieser Lebensgeschichte nicht als ‚neues Gesetz‘ die generell übertragbare Regel für die Lebensgestaltung der Christen. Die Pluralität der Antworten auf die Geschichte Jesu bis in Tod und Auferstehung ist auch für die Gestaltung der Lebensform nicht zu vermeiden: daher gibt es ‚das‘ christliche Ethos nur im Plural, wie die Konfessionen und die kulturellen Ausprägungen des Christentums.

Allerdings lassen sich Strukturmomente benennen, die als Kriterien kritisch wie konstruktiv für das Verhältnis von Pathos und Ethos im Christentum dienen können. Für die Ethik gelten seit der Antike das subjektive Streben und Begehren als Ausgangspunkt, etwa das Streben nach dem Glück oder dem Guten. Damit folgt man der Struktur von Mangel (an Glück) und dessen Beseitigung oder Befriedigung, sei es eines körperlichen, seelischen oder geistigen Mangels. Eben dieses Schema kann für ein christliches Ethos schwerlich zugrunde gelegt werden. Dementsprechend greifen auch alle Kompensationstheorien nicht an die Wurzel des christlichen Ethos, weil sie es als Funktion subjektiver Bedürfnisse interpretieren und damit verkürzen. Das wäre theologisch gesprochen nur ein ‚Heilsegoismus‘, der um willen des persönlichen Seelenheils allerlei Unbill auf sich nimmt und in der Logik des Tauschs auf Entlohnung setzt.

Stattdessen geht das christliche Ethos von einem paradigmatischen Anderen aus, dessen Geschichte die Lebensform des Christen als eine Urszene orientiert. Das wurde einst als ‚imitatio‘ oder ‚mimesis‘ verstanden, als ginge es um eine möglichst getreue Nachahmung oder Ähnlichkeit zu einem Urbild. Jenseits dieses platonischen Schemas liegt die Pointe nicht in der Urbild-Abbild-Relation, sondern in einem transsubjektiven Begehren, das nicht von subjektiven Bedürfnissen, sondern von der Affektion durch den Anderen ausgeht.

Dessen Dynamik ist bestimmt durch die dialektische Abwesenheit dieses einen Anderen, die nicht in erfüllte Gegenwart überführbar ist – auch nicht in Sakrament und Verkündigung. Denn in diesen Grundformen christlichen Lebens ist der Abwesende in bestimmter Weise anwesend. Im Logos wird nicht ‚repräsentiert‘, sondern – so die Hoffnung – derjenige präsent, von dem die Rede ist. Diese Präsenz ist keine ‚metaphysische‘ Präsenz, sondern eine indirekte Präsenz kraft gemeinschaftlicher Vollzüge der Erinnerung und Erwartung, des Eingedenkens wie der Hoffnung. Dem entspräche ein Ethos, das aus der Erinnerung an die Passion lebt in der Erwartung der indirekten Gegenwart des Erinnernten. Jedenfalls kann dieses Ethos nicht auf fraglos erfüllte Gegenwart setzen, sondern bleibt aufgespannt durch die immer mitgesetzte Entzogenheit desjenigen Anderen, von dem es ausgeht. Damit geht es nicht vom subjektiven Bedürfnis aus, sondern von der gemeinschaftlichen Erwartung und Erinnerung des Anderen, von dem her sie sich versteht und in jeder Gegenwart herausgefordert, in Frage gestellt sieht. Wer meinte, diesen Anderen repräsentieren zu können und im Selbstbewußtsein realer Gegenwart dessen sich gegen Andere behaupten zu können, um dem Anderen zur Geltung zu verhelfen – hätte sich an dessen Stelle gesetzt, und damit dessen Entzogenheit vergessen. Statt frommer Selbstbehauptung gegen Andere, wäre wohl eher treffend, von einer Selbstzurücknahme zugunsten der Anderen auszugehen. Nicht gegen, auch nicht nur mit, sondern wesentlich *für* Andere zu leben, wäre ein Kriterium christlicher Lebensform. Aber dieses ‚Für‘ bleibt einigermmaßen unausdenkbar.

Diese Struktur des selbstkritischen Ethos aus dem Pathos des Anderen kann man exemplarisch verdeutlichen an der Differenz von *Gabe und Tausch*. Während eine Logik des Tauschs auf ein Ethos der Vertragstreue setzt, bei der (wie vermittelt auch immer) Anwesende reziprok quid pro quo tauschen, ist die Logik der Gabe von einem Ethos der Hingabe, wenn nicht gar der Verausgabung, bestimmt, wobei Geber und Empfänger nicht anwesend zu sein brauchen. Der Abwesende kann geben, der Empfänger nehmen, ohne daß der Andere jeweils anwesend zu sein brauchte. Die Gabe wird weggegeben, ohne auf Vergeltung und Rückgabe zu setzen. Damit wird sie, wenn nicht ‚übermenschlich‘, so doch einigermmaßen schwer: Denn etwas als Gabe zu intendieren, ließe die Gabe in der Macht des Gebers bleiben, in der Macht seiner subjektiven Intention. Wie auch immer gemeint, bliebe sie damit im Horizont der Handlungsmacht des Gebers – und könnte zum Mantel von

dessen Selbstdurchsetzung werden. Die *Wirkung* als Gabe, wirklich weggegeben zu sein und ein Eigenleben zu entfalten, liegt nicht mehr in der Macht des Gebers, allenfalls in der des Empfängers, der darin aber *von* der Gabe zehrt. „In dem Augenblick, in dem die Ökonomie der Gabe das Feld der Praxis betrifft, entwickelt sie eine *Logik der Überfülle*, die zumindest zunächst der *Entsprechungslogik* der Alltagsethik völlig entgegengesetzt ist“.³¹

Aber es wäre offensichtlich absurd, diese beiden Orientierungen gegeneinander auszuspielen. Denn in weiten Bereichen unseres Lebens würde Chaos herrschen, lebten wir nur in der Hingabe. Aber die Logik des Tauschs kann ‚in verschiedenem Geiste‘ praktiziert werden. Der Tausch als Mantel des Betrugs, gerecht scheinen und egoistisch sein, ist sicher eine Regel, die schon in der Ökonomie des Tauschs kritisierbar ist. Aber auch der reine Tausch, das stets äquivalente quid pro quo, kann gnadenlos praktiziert werden. Vielleicht wäre das die Hoffnung eines unkritischen Neoliberalismus. Letztlich wird der gewinnen, der kontingenterweise privilegiert ist. Demgegenüber kann der Tausch von seiner ehernen Äquivalenz entlastet werden, wenn man in ihm nicht ganz davon absieht, daß er um des Lebens willen ist, nicht umgekehrt. Die Ökonomie des Tauschs kann im Lichte der ‚Ökonomie‘ der Gabe zumindest *gerecht* konzipiert werden, um nicht nur ‚den Tatsachen‘ gerecht zu werden, sondern den Menschen. Wenn der Tausch, wie eine Marktwirtschaft, sozial moderiert wird, kommt sie in den Horizont einer anderen Ökonomie und gerät ansatzweise über sich hinaus.

Die goldene Regel und das Liebesgebot wären zwei Konkretionen der Ökonomie des Tauschs (der symmetrischen Reziprozität) und der die Ökonomie überschreitenden Ordnung der Gabe (der asymmetrischen Hingabe für). Aber diese Überschreitung ist nicht den Tauschenden zuzumuten, als könnten sie von sich aus über den Schatten ihrer Ökonomie springen. Wenn, dann dürfte diese Überschreitung in einem Riß in der Ökonomie ihren Anfang nehmen.³²

³¹ Paul Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*. Hg. v. O. Bayer, Tübingen 1990, 49.

³² Weitere Literatur: Brigitte Boothe, *Feste der Freuden – Feste am Abgrund. Liebesgeschichten im Märchen*. In: Kristine Wardetzky/Helga Zitzlsperger. (Hgg.), *Märchen in Erziehung und Unterricht heute*, Bd. 2. Im Auftrag der Märchenstiftung Walter Kahn. Baltmannsweiler 1997, S. 124-146; Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*. Gesammelte Werke XIV, London 1930.