

Ulrich H.J. Körtner (Hg.)

Christliche Ethik – evangelische Ethik?

Das Ethische im Konflikt
der Interpretationen



Ulrich H.J. Körtner (Hg.)

Christliche Ethik – evangelische Ethik?

Das Ethische im Konflikt der Interpretationen

2., durchgesehene Auflage

VANDENHOECK & RUPRECHT

ISBN 978-3-525-50509-0

ISBN 978-3-647-50509-1 (PDF)

ISBN 978-3-666-50509-6 (eLibrary)

DOI <https://doi.org/10.13109/9783666505096>

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2026 Brill Deutschland GmbH, Wollmarktstraße 115, 33098 Paderborn, Deutschland

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig. Text und Datamining zu kommerziellen Zwecken bedarf der Genehmigung des Verlags.

Vandenhoeck & Ruprecht und Brill Deutschland GmbH sind Teil von De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: productsafety@degruyterbrill.com

Druck: CPI books GmbH, Leck

Vorwort

Die Disziplin der Ethik hat in den vergangenen Jahren einen starken Aufschwung erlebt. Nicht zuletzt aufgrund der bioethischen Debatten ist das Interesse an ethischer Orientierung gestiegen. Das Phänomen des Ethischen gerät freilich in den Konflikt der Interpretationen, der sich nicht nur in Gestalt ethischer Konflikte, sondern auch im Konflikt ethischer Grundkonzeptionen und Menschenbilder zeigt.

Theologie und Kirche sind an den ethischen Diskussionen intensiv beteiligt. Die Kirchen versuchen dabei gemeinsame Positionen zu erarbeiten und zu vertreten. Ob man aber wirklich von einer Übereinstimmung der Kirchen z.B. in bioethischen Fragen sprechen kann, ist umstritten. Verstärkt wird über das spezifische Profil evangelischer Ethik und Urteilsbildung nachgedacht. Dem steht gegenüber die bekannte These Bultmanns, es gebe »keine christliche Ethik im Sinne einer einsichtigen Theorie über das, was der Christ zu tun und zu lassen hat«, da die im Zentrum des christlichen Glaubens stehende Liebe kein allgemein einsichtiges ethisches Prinzip sei. Umgekehrt lautet die Kritik der Philosophie, eine christliche oder sonstige religiöse Ethik könne in der säkularen und pluralistischen Gesellschaft von heute allenfalls einen partikularen Geltungsanspruch erheben.

Wie also ist es um die grundsätzliche Möglichkeit einer christlichen Ethik bestellt? Kann es gar eine unterscheidbar evangelische Ethik geben, zumindest, was die konkrete Urteilsbildung und den Umgang mit dem innerkirchlichen wie gesamtgesellschaftlichen Pluralismus betrifft? Wie verortet sich evangelische Ethik im ökumenischen Kontext und im Gespräch mit den diversen Konzeptionen philosophischer Ethik? Wie weit klaffen hinsichtlich einer biblischen Fundierung evangelischer Ethik Anspruch und Wirklichkeit auseinander? Mit dieser Problematik hat sich die 5. Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie, die vom 3. bis 5. März 2003 an der Evangelischen Akademie in Hofgeismar stattfand, in besonderer Weise auseinandergesetzt. Der vorliegende Band präsentiert die Beiträge dieser interdisziplinären Veranstaltung.

Ethik als Theorie menschlicher Lebensformen impliziert stets eine Deutung menschlichen Lebens und Lebenssinns. Die ethische Frage partizipiert also am Problem der Hermeneutik. Die Beiträge des vor-

VI

Vorwort

liegenden Bandes gehen der Frage nach, welche Zugänge sich von der Tradition hermeneutischer Theologie aus zum Phänomen des Ethischen im Konflikt der Interpretationen eröffnen.

Am 31. Dezember 2002 verstarb Frau Professor Erika Dinkler-von Schubert im Alter von 98 Jahren. Sie gehörte zu den »Alten Marburgern« der ersten Stunde und hat auch die Gründung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft im Jahre 1998, die von manchen Vertretern der älteren Generation zunächst mit gewisser Skepsis gesehen wurde, weil man ganz im Sinne Bultmanns jeden Eindruck einer Schulbildung vermeiden wollte, ausdrücklich begrüßt und unterstützt. Ihre Person und ihr Werk würdigt der Kirchenhistoriker Wolfgang Wischmeyer in einem Nachruf am Schluß dieses Bandes.

Die Druckvorlage hat in bewährter Weise Herr Dr. Andreas Klein hergestellt. Ihm gilt ebenso mein Dank wie den übrigen Mitarbeitern am Institut für Systematische Theologie der Universität Wien, die bei der Durchsicht der Korrekturen behilflich waren.

Wien, im September 2003

Ulrich H.J. Körtner

Seit der Band vor mehr als zwanzig Jahren erschienen ist, hat sich die Diskussion und Theoriebildung auf dem Gebiet der Ethik in Philosophie und Theologie weiter intensiviert und spezialisiert. Was die Grundfragen theologischer Ethik in evangelischer Tradition und Perspektive betrifft, bieten die Texte des vorliegenden Bandes weiterhin eine wichtige Diskussionsgrundlage. Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht sei daher für die Neuauflage des Buches herzlich gedankt. Die Texte sind unverändert geblieben; nur einige Rechtschreibfehler wurden behoben. Lediglich im Autorenspiegel wurden die bibliographischen Angaben aktualisiert und behutsam ergänzt.

Wien, im Januar 2026

Ulrich H.J. Körtner

Inhalt

Vorwort	V
Inhalt	VII
<i>Ulrich H.J. Körtner</i>	
Zur Einführung	
Das Ethische im Konflikt der Interpretationen	1
<i>Günter Figal</i>	
Religion als Lebensform – Ethik als Lebensorientierung	13
<i>Matthias Köckert</i>	
Luthers Auslegung des Dekalogs in seinen Katechismen aus der Sicht eines Alttestamentlers	23
<i>Konrad Stock</i>	
Das Ethos des Glaubens nach Rudolf Bultmann	69
<i>Ulrich H.J. Körtner</i>	
Was ist das Evangelische an der evangelischen Ethik? Begriff und Begründungsprobleme evangelischer Ethik im ökumenischen Kontext	91

VIII

Inhalt

Anhang	117
<i>Wolfgang Wischmeyer</i>	
Nachruf auf Erika Dinkler-von Schubert 29.7.1904–31.12.2002	119
Die Autoren	123

Ulrich H.J. Körtner

Zur Einführung Das Ethische im Konflikt der Interpretationen

I. Ethik und Theologie

Seit zwei Jahrzehnten verzeichnet die Disziplin der Ethik einen enormen Aufschwung. Das betrifft vor allem die Praktische Philosophie und hier insbesondere den Bereich der sogenannten Angewandten Ethik. Der wissenschaftliche Boom ist eingebettet in ein politisches Umfeld, aus dem Ethikberatung inzwischen nicht mehr fortzudenken ist, z.B. wenn es um Technikfolgenabschätzung oder strittige Fragen der modernen Biomedizin geht. Die Frage nach dem Ethos der Wissenschaft gehört ebenfalls dazu. Die Praktische Philosophie drängt aber auch in den Bereich der individuellen Lebensberatung. Bücher über das gute Leben oder vom Glück haben derzeit Konjunktur. Das Bedürfnis nach Lebensorientierung bei zunehmender Unübersichtlichkeit und Ungewißheit des Lebens ist offenbar groß.

Bei genauerem Hinsehen steht man allerdings vor einem irritierenden Dilemma. Der gegenwärtige Ethikboom, der sich an der Einrichtung immer weiterer Ethikkommissionen ablesen läßt, wächst offenbar umgekehrt-proportional zur tatsächlichen Leistungsfähigkeit der Ethik. Die risikoträchtige Weltgesellschaft erlebt sich als multikulturell und multireligiös, mit der Folge, daß sich der ethische Konsens in der bloßen Forderung nach mehr Ethik oder nach einer neuen Moral auch schon erschöpft. Die gesellschaftlichen Risiken wachsen ins Globale, doch zugleich schwinden die von der europäischen Aufklärung geweckten Hoffnungen auf die Möglichkeit der Begründung einer universal gültigen Ethik, von ihrer politischen Durchsetzbarkeit ganz zu schweigen, wie schon das Beispiel der Menschenrechtsidee zeigt.

Man kann den Zustand der Ethik in der Tat ohne Übertreibung als aporetisch bezeichnen. Denn das Verhängnisvolle an den hinlänglich bekannten ethischen Konflikten von heute ist nicht nur der Interessengegensatz zwischen Individuen, gesellschaftlichen Gruppen und ganzen Völkern, zwischen den Lebenden und den noch Ungeborenen, sondern

nicht minder der Antagonismus ethischer Systeme und moralischer Werthaltungen. Ethische Konflikte sind heute immer auch Konflikte zwischen divergierenden Ethiken.

In diese Konflikte ist auch die theologische Ethik verstrickt. Dabei ist eine Reihe von Fragen zu unterscheiden, von denen wenigstens zwei genannt seien. Die eine betrifft das Verhältnis von Theologie und Ethik, die andere das Verhältnis von Ethik und christlichem Glauben oder allgemeiner von Ethik und Religion.

Ethik ist von Haus aus eine philosophische, keine theologische Disziplin. Der Begriff »Ethik« gehört bekanntlich nicht zum biblischen Wortschatz, und auch aus sachlichen Gründen ist es keineswegs unproblematisch von der »Ethik« des Paulus, der Synoptiker oder gar des Neuen Testaments zu sprechen. Die Anfänge der Ethik als einer Theorie der Moral liegen in der griechischen Philosophie, nicht in der biblischen Überlieferung. Daß das biblische Zeugnis die ethische Kultur im Einflußbereich des Christentums nachhaltig geprägt hat, läßt sich kaum bestreiten. Die Bibel enthält aber – und darauf kommt es in unserem Zusammenhang an – keine ethische Theorie.

Dieser Hinweis ist theologisch mindestens so bedeutsam wie die Feststellung, daß sich ein unkritischer und ungeschichtlicher Umgang mit biblischen Texten in materialethischen Einzelfragen verbietet. Zur Diskussion steht nicht nur die Funktion biblischer Texte für die ethische Urteilsbildung, sondern das fundamentaltheologische Begründungsverhältnis von Theologie und Ethik. Dabei handelt es nicht allein um die Frage, ob und inwiefern Ethik als eine theologische Disziplin neben der philosophischen Ethik zu begründen ist, sondern auch darum, welchen wissenschaftstheoretischen Status die Ethik innerhalb der Theologie hat.

Eine gewichtige Tradition des Neuprotestantismus sieht in der Ethik die Basiswissenschaft aller Theologie. Die Transformation dogmatischer Gehalte in ethische Theoriebestände läßt sich bis zu Kant zurückverfolgen. Dieser hat im Schlußteil seiner »Kritik der Urteilskraft« sowohl eine die Autorität heteronomer Gebote verteidigende Ethik als auch eine theologische Physik oder Physikotheologie als Theorien zurückgewiesen, die nicht durch Vernunftgründe ausgewiesen seien, und statt dessen eine »Ethikotheologie«¹ entfaltet, welche die Religion mit »der Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote« gleichsetzt².

In einer Theologie, welche sich den erkenntnistheoretischen Umwälzungen seit der Aufklärung stellt, scheint es für die Dogmatik keinen rechten Platz mehr zu geben. Zwar gibt es bis in die Gegenwart ein-

¹ I. Kant, Werke V, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt ⁵1983, S. 567ff. (Kr.d.U., § 86).

² I. Kant, Werke V, S. 615 (Kr.d.U., § 91; allgemeine Anmerkung zur Teleologie; im Orig. gesperrt).

drucksvolle dogmatische Konzeptionen, doch wird deren Zeitgemäßheit zumindest aus der Sicht des Neuprotestantismus in Frage gestellt. Schon E. Troeltsch hatte die Ethik zur Grundwissenschaft nicht nur der Theologie, sondern der Wissenschaften insgesamt geklärt.³ Auf der von ihm vorgezeichneten Linie erklärt T. Rendtorff »Ethik« zum Titel für die Orientierung der Theologie an den Bedingungen der Moderne, »Dogmatik« zum Titel für das Festhalten an bzw. für die Rückwendung zum »klassischen« vornezeitlichen Theologiemodell⁴. Steht im klassischen Modell systematischer Theologie die Disziplin der theologischen Ethik neben der Dogmatik, so soll diese nun von einer ethischen Theologie abgelöst werden, welche sich auch die Themenbestände der Dogmatik einverleibt und ins Ethische transformiert. Gegen diese Entwicklung richtete sich die fundamentale Kritik K. Barths.⁵ Der Einwand, er habe das Phänomen des Ethischen seiner Eigenständigkeit beraubt und durch die Dogmatik usurpiert, ist teilweise berechtigt, geht aber an der Stoßrichtung von Barths Kritik vorbei. Diese wendet sich nämlich gegen die Begründung der Theologie durch Philosophie, weil diese notwendigerweise zur Auflösung der Theologie in Anthropologie oder Kulturwissenschaft führen müsse. Gegen derartige Auflösungstendenzen richtet sich auch Bultmanns scharfe Kritik an der sogenannten Liberalen Theologie, wengleich er im Umgang mit dem Phänomen des Ethischen erkennbar andere Wege als Barth geht.

Innerhalb der Bultmann-Schule und in ihrem Umfeld wurde das Problem einer Ethiktheologie jedoch kontrovers diskutiert. Unter Bultmanns Schülern hat vor allem H. Braun die These vertreten, die Entobjektivierung bzw. Entsubstantialisierung des christlichen Gottesgedankens liege in der Konsequenz einer Entmythologisierung der Rede von Gott, die bereits im Neuen Testament angelegt sei.⁶ Wie Braun hält auch F. Buri, Schüler M. Werners und A. Schweitzers, Bultmann vor, mit der Entobjektivierung christlicher Theologie nicht genügend Ernst gemacht zu haben, insofern er nämlich unbegründeterweise an der Rede vom Handeln Gottes festgehalten habe.⁷

Unter ausdrücklicher Berufung auf Kant hat Buri in seiner 1978 gehaltenen Baseler Abschiedsvorlesung sein Gesamtwerk »als eine in ihrem

³ E. Troeltsch, Grundprobleme der Ethik (1902), in: *ders.*, Gesammelte Schriften II, Neudruck 1981, S. 552-672.

⁴ T. Rendtorff, Ethik, Bd. I, Stuttgart ²1990, S. 43f.

⁵ Vgl. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik II/2, Zürich ⁶1981, S. 564ff.

⁶ Vgl. H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: *ders.*, Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen ²1962, S. 325-341.

⁷ Vgl. F. Buri, Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie, in: H.W. Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos, Bd. II, Hamburg 1952, S. 85-101.

Kern *ethische* Theologie herausgestellt«⁸. Gegenüber Kant sucht Buri das Anliegen ethischer Theologie neu zu bestimmen, indem er Bultmanns Konzeption einer existenzialen Interpretation christlicher Glaubensinhalte radikalisiert. Ähnlich wie für Braun bedeutet für Buri die Entobjektivierung der Theologie, daß die Rede vom Handeln Gottes oder einem handelnden Gott zu verabschieden ist. Eben hierin liegt bei beiden der theologische Grund für die Transformation theologischer Ethik in ethische Theologie und für die gleichzeitige Preisgabe einer Dogmatik im traditionellen Sinne. Bei Buri tritt an die Stelle der Rede von Offenbarung, Glaube und Heilsgeschichte diejenige vom »Innewerden persönlichen Verantwortlichseins«⁹. Das Wort »Gott« verweist nach Buri, der sich philosophisch auf K. Jaspers stützt, auf die Unbedingtheit dieser Verantwortlichkeit, auf das hinter allen relativen Verantwortlichkeiten stehende »schweigende Geheimnis des Seins mit seinem Sinnrätsel«, welches sich uns Menschen »im Innewerden unserer Bestimmung zum Selbstsein als die Stimme, die uns zur Verantwortung ruft, in einer besonderen Weise mitten im bleibenden Rätsel seines Sinnes im ganzen« offenbart.¹⁰

Allerdings stellt sich nun die Frage, ob sich das Proprium der Theologie dann lediglich darauf reduziert, dem ethischen Bewußtsein unbedingter Verantwortung besonderen Nachdruck zu verleihen. Das gilt auch für die Konzeption Rendtorffs, der die Ethik in der ersten Auflage seiner Ethik als »Steigerungsform der Theologie«¹¹ bezeichnet und betont hat, die Ethik löse die Theologie keineswegs ab, sondern mache sie »in neuer und erneuerter Weise nötig«¹², weil diese »die konstitutive Beziehung aller menschlichen Wirklichkeit auf Gott« zur Sprache bringe¹³. Abgesehen von der Mißverständlichkeit des der Grammatik entlehnten Begriffes »Steigerungsform« – was ist der Positiv, was der Komparativ von Theologie und was sind die miteinander verglichenen Größen? –, bleibt bei Rendtorff unklar, welche Wirklichkeit mit »Gott« als Wort unserer Sprache bezeichnet wird.¹⁴ In der zweiten Auflage seiner Ethik erfährt man, die Grundeinsicht ethischer Theologie besage: »Die Zustimmung zum sittlichen Gesetz muß auf die Zustimmung zu Gott als dem Gesetzgeber hin transzendiert werden«, wobei sich der Christ nach protestantischer oder reformatorischer Auffassung »von der moralischen Forderung des Gesetzes durch das un-

⁸ F. Buri, *Theologische Ethik und ethische Theologie*, ZEE 22 (1978), S. 262-274, hier S. 262.

⁹ F. Buri, a.a.O. (Anm. 8), S. 267.

¹⁰ F. Buri, a.a.O. (Anm. 8), S. 269 (im Orig. teilweise kursiv).

¹¹ T. Rendtorff, *Ethik*, Bd. I, Stuttgart 1980, S. 14.

¹² T. Rendtorff, a.a.O. (Anm. 11), S. 16.

¹³ T. Rendtorff, a.a.O. (Anm. 11), S. 14.

¹⁴ Vgl. dazu auch T. Rendtorff, *Gott – ein Wort unserer Sprache?* (TEH 171), München 1972.

bedingte Vertrauen auf Gott befreit« wisse¹⁵. Die spezifische Einsicht, welche die Theologie der Ethik vermitteln könne, bestehe darin, »daß Ethik so etwas wie Glauben, Vertrauen in Anspruch nehmen muß, wo es um ihre prinzipielle Begründbarkeit zu tun ist«¹⁶. Wenn freilich die Eigenständigkeit dogmatischer Gehalte als Relikt einer vorneuzeitlichen Denkungsart betrachtet wird, bleibt der Grund solchen Vertrauens und seine konkrete Gestalt einigermaßen vage.

Soviel ist jedenfalls deutlich: das Begründungsverhältnis von Theologie und Ethik betrifft nicht nur die Möglichkeit einer eigenständigen theologischen Disziplin der Ethik, sondern letztlich auch die Gottesfrage. Im Konflikt der Interpretationen, denen das Phänomen des Ethischen ausgesetzt ist, steht auch die Strittigkeit Gottes bzw. die Plausibilität christlicher Rede von Gott zur Debatte.

Daß Ethik eine »Steigerungsform« von Theologie ist, will schon deshalb nicht einleuchten, weil zwischen theologischer und philosophischer Ethik faktisch ein sehr einseitiges Verhältnis besteht. Während die Arbeit theologischer Ethiker ohne intensive Bezugnahme auf die Theoriebildung und Methodologie philosophischer Ethik kaum vorstellbar ist, nimmt die philosophische Ethik von der theologischen kaum Notiz. Auf philosophischer Seite besteht weithin kein Interesse an einem Dialog mit der theologischen Ethik, herrscht doch die Ansicht, daß man von dieser kaum etwas lernen kann. »Aus mehreren Gründen ist die theologische und insbesondere evangelische Ethik aus philosophischer Perspektive uninteressant. Sie scheint von rational unüberprüfbar-prämissen in Gestalt des christlichen Glaubens auszugehen und daher in ihrem Geltungsanspruch nicht universalisierbar, sondern nur für diejenigen relevant zu sein, die diese Prämissen teilen. Vor allem aber scheint sie, was die methodologische Reflektiertheit und die Strenge der wissenschaftlichen Standards betrifft, weit unter dem Niveau zu liegen, das den philosophisch-ethischen Diskurs kennzeichnet.«¹⁷

Es stellt sich nun aber die Frage, ob der Konflikt der Interpretationen, denen das Phänomen des Ethischen ausgesetzt ist, aus Sicht der Theologie nur als Krise oder nicht auch als Chance zur Neubesinnung wahrgenommen werden kann. So stellt M. Honecker die Frage, ob Ethik allein auf Vernunft zu gründen ist oder nicht ebenso »der erhellenden Macht der Liebe« bedarf, »die nicht Produkt rationalen Kalküls ist, und der ermutigenden Kraft der Hoffnung und eines Vertrauens, des Glaubens, der das Vorhandene transzendiert«¹⁸. Auch die Beiträge

¹⁵ T. Rendtorff, *Ethik*, Bd. I, Stuttgart 21990, S. 27.

¹⁶ T. Rendtorff, a.a.O. (Anm. 15), S. 28.

¹⁷ J. Fischer, *Wider die Selbstisolierung. Die theologische Ethik bleibt auf ihre philosophische Schwester angewiesen*, ZEE 47 (2003), S. 163-166, hier S. 163.

¹⁸ M. Honecker, *Ethik und Sozialethik*, ThR 68 (2003), S. 151-199, hier S. 199.

des vorliegenden Buches nehmen die Aporien des Ethischen im Konflikt der Interpretationen zum Anlaß, über Dimensionen des Lebens nachzudenken, »die der Mensch gerade nicht selbst aktiv produzieren kann, sondern die er nur in Gestalt von Verheißung und Angebot begreifen und erfassen kann«¹⁹.

II. Zu diesem Buch

Daß philosophische Ethik ihrem Wesen nach mit Religion nichts zu tun hat, ist eine weitverbreitete Auffassung, mit der sich der Beitrag des Philosophen *Günter Figal* kritisch auseinandersetzt. Den Konflikt der Interpretationen, denen das Phänomen des Ethischen heute ausgesetzt ist, nimmt Figal in voller Schärfe in den Blick. Der Geltungsanspruch philosophischer Ethik beschränke sich in der Moderne nämlich keineswegs darauf, religiöse Begründungen, die ihre Allgemeinverbindlichkeit eingebüßt haben, zu ergänzen, sondern wolle diese in Kantischer Tradition ersetzen und überbieten. Figals Kritik wendet sich nun aber dagegen, das Religiöse ins Ethische aufzulösen und nicht mehr aus sich selbst heraus zu verstehen. Demgegenüber sucht Figal nach einem Weg, wie die Fundierungskonkurrenz von Religion und Philosophie aufgelöst werden kann, weil diese nicht nur für Religion und Theologie, sondern in gleicher Weise auch für die Philosophie selbst problematische Konsequenzen habe. Philosophie werde so zu einer Theorie der Letztbegründungen. Doch von dieser metaphysischen Last sei die Philosophie zu befreien. Die Aufgabe philosophischer Ethik bestimmt Figal als »Lebensorientierung jenseits oder außerhalb bestimmter Lebensformen«²⁰, wobei er Religionen als »Lebensformen des Unbedingten« charakterisiert²¹.

Als Lebensformen sind Religionen für Figal »die Vorgeschichte der Philosophie«. Nicht Theologie, sondern allein die Philosophie gilt ihm als Lebensorientierung, soweit sie Ethik ist. »Aber die Ethik hat nur einen Sinn, wenn es so etwas wie Ethos, Lebensform gibt. Die Philosophie lebt davon, daß sie ihre Vorgeschichten nicht in sich aufhebt, sondern in ihrem eigenen Sinn verständlicher macht.«²²

Ethik wird genauer als »Deutung von Lebensformen unter dem Einheitsgesichtspunkt einer Bestimmung der menschlichen Natur«²³ bestimmt. Sie beurteilt Lebensformen daraufhin, inwieweit sie der menschlichen Natur gerecht werden, ohne diese direkt aus der mensch-

¹⁹ Ebd.

²⁰ *G. Figal*, S. 16.

²¹ *G. Figal*, S. 21.

²² *G. Figal*, S. 22.

²³ *G. Figal*, S. 18.

lichen Natur abzuleiten. Dagegen läßt sich der Einwand formulieren, ein Begriff menschlicher Natur lasse sich immer nur von den pluralen Lebensformen selbst aus gewinnen, so daß das Kriterium der Naturgemäßheit zirkulär ist. Diese Zirkularität erscheint jedoch unvermeidlich und wird von Figal phänomenologisch interpretiert. Kennzeichnend für die menschliche Natur sind nach Figal drei Wesensmerkmale: Freiheit, Sprache und Zeit. Ihnen entsprechen wiederum Würde, Vernunft und Endlichkeit des Menschen. Daraus werden Achtung, Aufgeschlossenheit und Solidarität als der menschlichen Natur angemessene Haltungen abgeleitet.

Figal unterbreitet der Theologie ein Gesprächsangebot, das es sorgfältig zu prüfen gilt. Das gilt für seinen Naturbegriff ebenso wie für sein Theologieverständnis. Zumindest die reformatorische Tradition hat zum Naturbegriff ein äußerst kritisches Verhältnis entwickelt, dessen Voraussetzung im reformatorischen Sündenverständnis liegt. Das philosophisch-theologische Gespräch über Ethos und Ethik bleibt unvollständig, solange die Frage nach der Wirklichkeit der Sünde ausgeklammert wird. Es ist freilich Sache der Theologie zu zeigen, wie die christliche Rede von der Sünde – die ihrerseits im Licht des Evangeliums vor deren Überwindung steht! – unter heutigen Verstehensbedingungen angemessen interpretiert und zur Geltung gebracht werden kann.

Klärungsbedürftig ist aber auch der Theologiebegriff. Figal verwendet ihn ganz im Sinne seiner philosophischen Ursprünge. Theologie im philosophischen Sinne ist demnach die Übersetzung des »Positiven«, das jeder Religion in Form von Offenbarung o.ä. zugrunde liegt, in philosophische Begriffe. Nun ist ebenso wenig wie »Ethik« auch »Theologie« ein genuin christlicher Begriff. Die Konkurrenzsituation zwischen christlicher Theologie und Philosophie, die Figal auf dem Gebiet der Ethik zu entschärfen versucht, kehrt somit auf der Ebene des Theologieverständnisses wieder. Aus der Möglichkeit der Übersetzbarkeit von religiösen in philosophische Begriffe ist nämlich immer wieder ein Letztbegründungs- und Überbietungsanspruch der Philosophie gegenüber der Theologie abgeleitet worden, dem theologisch zu widersprechen ist. Mit dem Begriff des Unbedingten ist jedenfalls bei Figal die Gottesfrage angesprochen, die sich aus dem philosophisch-theologischen Gespräch über Ethik nicht ausblenden läßt. Das zeigen auch die übrigen Beiträge dieses Bandes.

Wenn von theologischer Ethik die Rede ist, muß freilich nochmals zwischen den verschiedenen konfessionellen Traditionen unterschieden werden, die sich teilweise in ihrem gelebten Ethos, aber auch in ihren theologischen Begründungen und Argumentationsweisen unterscheiden. Die Frage, inwiefern es ein spezifisch *evangelisches* Ethos und eine spezifisch evangelische Ethik gibt, untersucht der Alttestamentler *Matthias Köckert* an zwei klassischen Texten reformatorischer Tradition, nämlich anhand von Luthers Dekalogauslegung in seinen

beiden Katechismen. Der Dekalog und seine Auslegungsgeschichte sind für das Thema des vorliegenden Buches in mehrfacher Hinsicht zentral. Es geht zum einen um das Verhältnis von Bibel und Ethik, zum anderen um das Verhältnis von Judentum und Christentum, sodann um das Verhältnis von christlichem Ethos und allgemeiner Ethik bzw. um die christliche Rezeption der Naturrechtstradition und um die Zuordnung von menschlicher Vernunft und göttlichem Gebot. Im Rahmen von Luthers Katechismen stellt sich aber auch die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium und davon nochmals unterschieden nach der Beziehung zwischen Dogmatik und Ethik.

Gerade an der Dekalogauslegung läßt sich nicht nur der innerchristliche Konflikt der Interpretationen, sondern auch der Zusammenhang von Ethik und Hermeneutik studieren. So ist ja schon zwischen der Textfassung des Dekalogs, die Luther in seinen Katechismen präsentiert und interpretiert, und den biblischen Versionen des Dekalogs zu unterscheiden. Umfassend und sorgfältig zeichnet Köckert Luthers Dekalogauslegung im Rahmen seiner Katechismen nach, dabei die Entstehungsgeschichte der Katechismen wie auch des biblischen Dekalogs nachzeichnend und den Bogen zu gegenwärtigen Begründungsproblemen theologischer Ethik schlagend.

In sechs Punkten faßt Köckert schließlich die Bedeutung von Luthers Dekalogauslegung für heutige evangelische Ethik zusammen. Abgewiesen wird die Vorstellung, evangelische Ethik sei lediglich das Sonderethos einer partikularen Konfession. Recht verstanden ist das Evangelische das wahrhaft Menschliche, wobei das Gebot der Nächstenliebe bei Luther als hermeneutisches Auslegungsprinzip dient, mit dessen Hilfe der Dekalog auf eine veränderte geschichtliche Situation anzuwenden ist. Auf seine Weise macht auch Köckert auf den Zusammenhang zwischen dem Phänomen des Ethischen und der Gottesfrage aufmerksam. In der materialen Durchführung einer evangelischen Ethik hängt nach Köckert das Evangelische »entscheidend daran, wie das ›Ich bin der Herr, dein Gott ...‹ des ersten Gebots inhaltlich gefüllt und wie das Verhältnis dieses Indikativs zu den folgenden Imperativen bestimmt wird«²⁴. So läßt sich das Evangelische evangelischer Ethik nicht ohne den Gottesbezug hinreichend bestimmen.

Ob und inwiefern es eine evangelische Ethik gibt, diskutiert der systematische Theologe *Konrad Stock* im Gespräch mit R. Bultmann. In Anknüpfung und Widerspruch deutet er an, wie eine Theorie des Ethos des Glaubens *nach* Bultmann auszusehen habe. Daß es eine christliche oder evangelische Ethik im Sinne einer einsichtigen Theorie über das, was ein Christ zu tun und zu lassen habe gibt, wird von Bultmann mit Gründen bestritten. Gleichwohl setzen seine Schriften »nicht nur das Ethos des Glaubens im evangelischen Sinne voraus, sondern sie bieten

²⁴ M. Köckert, S. 68.

auch eine theologische Theorie dieses Ethos *in nuce*²⁵. Ihre Grundeinsicht ist nach Stock »die passiv konstituierte religiöse Gewißheit der Person als Grund ihrer Entschlossenheit«²⁶. Das kontinuierliche Thema von Bultmanns ethischer Theorie ist m.a.W. die »*Seinsweise des gerechtfertigten Menschen* oder die *eschatologische Existenz* des Glaubens«²⁷.

Das Profil ihrer spezifischen Interpretation bei Bultmann arbeitet Stock zunächst durch den Vergleich mit dem theologischen Denken von Bultmanns Lehrer W. Herrmann heraus. Sodann verfolgt Stock die weitere Entwicklung von Bultmanns Denken anhand seines 1927 in Eisenach gehaltenen Vortrags über »Die Bedeutung der ›dialektischen Theologie‹ für die neutestamentliche Wissenschaft« sowie anhand seines Aufsatzes über »Das christliche Gebot der Nächstenliebe« (1930), der eine theologische »Phänomenologie der Liebe« entwirft. Stock gelangt zu dem Ergebnis, daß Bultmann die reformatorische Einsicht, religiöse Gewißheit sei die hinreichende Bedingung eines Lebens in der Liebe, der Glaube somit das »Hauptwerk« (Luther), »hermeneutisch vertieft und zugleich stillschweigend gegenüber der Interpretation des Gewissens bei Kant, aber auch bei Heidegger (und natürlich auch bei Freud) zur Geltung gebracht« hat²⁸. In »geradezu einsamer Klarheit«²⁹ habe Bultmann das Offenbarungsgeschehen, welches den Glauben einbegreift, als alleinigen Grund der religiösen Glaubensgewißheit erkannt.

Problematisch erscheint Stock an Bultmanns Konzeption allerdings seine Tendenz, das von ihm beschriebene ursprüngliche Miteinandersein »als ein unmittelbares Verhältnis jenseits aller Regeln der symbolisierenden und der organisierenden Interaktion zu beschreiben«³⁰, mit der Folge, daß die Rolle sozialer Institutionen aus Bultmanns Begriffs von Geschichtlichkeit menschlicher Existenz ausgeklammert werde. Dem entspricht die (schon bei W. Herrmann anzutreffende) Zurückweisung jeder Güterlehre. Hier hat nach Stock die seiner Ansicht nach notwendige Transformation der ethischen Theorie Bultmanns anzusetzen. Eine Theorie des Guten bzw. eine theologische Güterlehre müsse jedoch an der Grundeinsicht Bultmanns in die passive Konstituiertheit religiöser Gewißheit festhalten.

Daß sich Bultmann aber nach dem 2. Weltkrieg sehr wohl um ein Verständnis der sozialen Institutionen bemüht hat, weist Stock an Bultmanns Aufsatz »Formen menschlicher Gemeinschaft« nach. Hinrei-

²⁵ K. Stock, S. 70.

²⁶ Ebd.

²⁷ K. Stock, S. 71.

²⁸ K. Stock, S. 86.

²⁹ Ebd.

³⁰ K. Stock, S. 84.

chende Bedingung für die Realisierung der ursprünglichen Möglichkeit menschlicher Gemeinschaft ist die Gemeinschaft des Glaubens, für deren Entstehen und Bestehen wiederum Politik, Wissenschaft und Kunst notwendige Bedingungen sind. Die Grenzen dieses Ansatzes sieht Stock freilich u.a. darin, daß aus derartigen fundamentalethischen Erwägungen keine Kriterien für die konkrete Ausgestaltung der sozialen Funktionsbereiche abgeleitet werden können, so daß ihre Organisation der weltlichen Vernunft vorbehalten bleibt und aus dem Aufgabenbereich des Glaubensethos ausgespart wird.

Inwiefern man von einem evangelischen Ethos und einer evangelischen Ethik sprechen kann, diskutiert *Ulrich H.J. Körtner* im Kontext ökumenischer Theologie. Dabei legt er einen systematisch-normativen Begriff des Evangelischen zugrunde, der von einem deskriptiv-konfessionskundlichen zu unterscheiden ist. Vom Evangelischen (im Unterschied zum Protestantischen) wird im Sinne des Evangeliumsgemäßen gesprochen. Mit dem Begriff des Evangeliumsgemäßen verbindet sich also die Problematik der Identität und der Verbindlichkeit des christlichen Ethos im Kontext des heutigen Pluralismus der Konfessionen und Interpretationen des Christlichen. Ausgehend von einem normativ-theologischen Begriff des Evangeliumsgemäßen lassen sich die Chancen, aber auch die Grenzen heutiger Bemühungen um eine ökumenische Ethik diskutieren. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Anthropologie, ist doch, wie W. Trillhaas formuliert hat, Ethik »in jedem Sinne angewandte Anthropologie«³¹. Somit stellt sich die Frage nach den charakteristischen Zügen einer evangelischen Anthropologie, wobei der Zusammenhang von Anthropologie und Gotteslehre zu beachten ist. Ökumenisch bestehen nach wie vor gravierende Unterschiede im Verständnis von Sünde und Gnade, womit sich in rechtfertigungstheologischer Perspektive die reformatorische Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium verbindet. Sie bleibt auch für heutige Ethik relevant, enthält sie doch nach Ansicht des Verfassers ein ausgesprochen moralkritisches Potential. Positiv gewendet beschreibt er eine evangeliumsgemäße Ethik als eine vom Geist der Liebe bestimmte Form der Verantwortungsethik. Freiheit, Liebe und Verantwortung sind Grundbegriffe einer solchen Ethik.

Was die Beiträge des vorliegenden Bandes verbindet, ist zum einen der hermeneutische Zugang zum Phänomen des Ethischen, zum anderen der immer wieder aufscheinende Zusammenhang zwischen dem Problem der Ethik und der Gottesfrage. Im Konflikt der Interpretationen besteht die doppelte Gefahr einer Theologisierung des Sittlichen wie einer Moralisierung des Theologischen. Beiden Gefahren läßt sich dadurch begegnen, daß in den ethischen Konflikten von heute dasjenige zur Sprache gebracht wird, was das Neue Testament als Evangeli-

³¹ W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin ³1970, S. 19.

um bezeichnet. Inhalt des Evangeliums ist die Verkündigung der göttlichen Liebe, welche das Phänomen des Ethischen transzendiert und begrenzt.

Wenn Bultmann sich gegenüber der Möglichkeit einer christlichen Ethik kritisch geäußert hat, so deshalb, weil die im Zentrum des christlichen Glaubens stehende Liebe kein allgemein einsichtiges ethisches Prinzip ist, sondern eine transmoralische Orientierung und Grundgewißheit. Ohne diese sind Leben und Handeln zwar nicht möglich, doch liegen sie menschlichem Tun und Lassen immer schon voraus.

Günter Figal

Religion als Lebensform – Ethik als Lebensorientierung

I. Exposition des Problems

Nach einer verbreiteten Überzeugung hat die philosophische Ethik ihrem Wesen nach mit der Religion nichts zu tun: Sie soll Verbindlichkeiten des Entscheidens und Handelns herausfinden und festlegen können, ohne sich dabei auf religiöse Traditionen und Einstellungen zu berufen. Unter anderem darauf geht heute die ungebrochene, eher noch wachsende Anziehungskraft der philosophischen Ethik zurück. Nachdem die religiösen Traditionen ihre allgemeine Verbindlichkeit eingebüßt haben, wird ihr eine Begründung des richtigen Handelns zuge-
traut oder zugemutet.

Dabei gilt die philosophische Ethik keineswegs nur als eine Ergänzung dessen, was vordem die Religionen allein garantieren konnten. Sobald der religiöse Anspruch nicht mehr fraglos gilt, hat sich die Situation grundlegend zum Nachteil der Religion verändert. Wie Ernst Tugendhat, die verbreitete Überzeugung zusammenfassend, betont, reiche es nun nicht mehr, sich auf seine religiösen Überzeugungen, auf seinen Glauben zu berufen. Vielmehr sei zu bezweifeln, »ob wir moralische Normen heute überhaupt noch religiös fundieren dürfen«. Selbst der Gläubige könne sich, wo es um die Moral geht, nicht mehr nur auf seinen Glauben berufen, weil das »Einhalten von moralischen Normen« etwas sei, das wir »von allen verlangen«. Dazu müßten wir jedoch auch erwarten, daß moralische Normen »für alle einsichtig zu machen sind«, und, wie zu ergänzen wäre, von jedem Menschen erwarten, daß dies Konsequenzen für sein moralisches Selbstverständnis hat.¹

Das für diese Überlegungen maßgebliche und keineswegs selbstverständliche Verständnis philosophischer Ethik ist leicht erkennbar. Es geht auf Kant zurück und sieht in der Ethik eine Begründung der Ver-

¹ E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt am Main 1993, S. 15.

bindlichkeit des Entscheidens und Handelns durch Verallgemeinerung. Tugendhat variiert außerdem den Kantischen Gedanken, daß als Motivation des moralischen Handelns allein die Anerkennung des Verallgemeinerungsprinzips, also die Achtung für das Gesetz, in Frage komme. Aber auch wenn man dieses Verständnis nicht teilt, wird man Tugendhats Beschreibung des Verhältnisses von philosophischer Ethik und Religion zumindest in einer Hinsicht zustimmen können: Sobald die Religion nicht mehr in fragloser Weise das gemeinsame Leben bestimmt, bedarf es eines Nachdenkens über die Verbindlichkeit von Entscheidung und Handlung, das sich nicht aus religiösen Überzeugungen und Vorstellungen speist.

Das gilt sicherlich nicht für religiöse Überzeugungen allein. Auch andere Lebens- und Weltverständnisse können ihre selbstverständliche Geltung verlieren, und insofern hat die von Tugendhat eingeforderte Allgemeinheit der ethischen Reflexion nicht unbedingt etwas mit einem Sieg des Atheismus über die Religion zu tun. Andererseits ist es jedoch kein Zufall, daß Tugendhat seine Überlegungen zur »Fundierung« moralischer Normen im Sinne einer Konkurrenz von philosophischer Ethik und Religion entwickelt. Für ihn könnte außer der philosophischen Ethik nur die Religion mit dem Anspruch einer solchen Fundierung auftreten, und insofern würde die philosophische Ethik ihre Legitimität nur erweisen können, indem sie gerade einen religiösen Begründungsanspruch zurückweist.

Doch selbst wenn Tugendhats Überlegung in der skizzierten Hinsicht einleuchtet, ist der Gedanke einer Fundierungskonkurrenz von Religion und philosophischer Ethik problematisch. Er führt zu einer Verschleifung der Verschiedenheit von Religion und Philosophie, genauer zu einer Ethisierung der Religion, die das Religiöse schon vom Philosophischen her, und das heißt: nicht aus sich selbst versteht. Damit wird zugleich die eigentümliche Aufgabe der Philosophie mißdeutet. Diese wird als eine mögliche Fundierung von Normen unter anderen verstanden; daß sie sich am Ende als die überlegene erweisen soll, ändert an dieser Einschätzung nichts. Aber was Tugendhat »Fundierung moralischer Normen« nennt, ist eine originär und ausschließlich philosophische Aufgabe. Das gilt unabhängig davon, ob man Tugendhats Bestimmung dieser Aufgabe teilt oder nicht. Philosophie und Religion können ihrem Wesen entsprechend nur aufeinander bezogen werden, indem man sie von ihrem Wesen her, und das heißt: in ihrer radikalen Verschiedenheit, bestimmt.

II. Philosophische Ethik

Um zu einer solchen Bestimmung zu kommen, ist es hilfreich, an den Ursprung philosophischer Ethik zu erinnern. Ethik ist die gegenüber

anderen philosophischen Fragestellungen relativ selbständig gewordene Ausarbeitung der Frage, auf welche Weise man leben soll. Oder anders und mit Hans-Georg Gadamer gesagt: Sie ist die Aristotelische Antwort auf die Sokratische Frage.² Schon diese Frage entspringt aus einer Krise. Es gibt sie nur, wenn eine zuvor fraglose Möglichkeit zu leben ihre Verbindlichkeit verliert. Das wiederum ist daran gebunden, daß – in der Konfrontation mit fremden Kulturen – andere Möglichkeiten anschaulich werden. Das Leben könnte auch anders sein als es ist; es fächert sich in ein Spektrum des so oder anders Verbindlichen auf, so daß der Eindruck entstehen kann, wie man lebe, sei im Grunde beliebig, abhängig nur von der jeweils herrschenden Satzung und Konvention.

Zum Wesen der Philosophie gehört es, das nicht hinzunehmen. Die ethische Grundfrage, wie man leben soll, wird zwar durch die Verschiedenheit von Lebensmöglichkeiten motiviert. Aber mit ihr bekundet sich zugleich der Entschluß, sich dieser Verschiedenheit nicht – im Sinne eines sophistischen Pluralismus – auszuliefern. Mit der ethischen Grundfrage und dann als Ethik nimmt die Philosophie die Herausforderung der Verschiedenheit an, um, wie Robert Spaemann es einmal formuliert, nach »den Gründen der Verschiedenheit auf der Suche nach der am besten begründeten Überzeugung« zu fragen.³

Damit ist freilich erst das eigentümlich ethische Problem bestimmt und noch nicht seine Lösung: Wie soll man sich diese Suche nach der am besten begründeten Überzeugung denken? Was soll die am besten begründete Überzeugung sein? Diese Frage ist in angemessener Weise nur zu beantworten, wenn das Erfragte mehr und anderes als eine Lebensmöglichkeit unter anderen ist. Es geht nicht darum, die Vorteile der einen Lebensmöglichkeit gegen die einer anderen auszuspielen und am Ende zu einer auf das Leben im Ganzen bezogenen Kosten-Nutzen-Rechnung zu kommen. Das Ergebnis einer solchen Rechnung könnte allein schon deshalb nicht überzeugen, weil es unter anderen Gesichtspunkten wieder leicht zu relativieren wäre. Um einleuchtend zu sein, bleibt deshalb nur ein Ausweg: Die ethische Reflexion muß grundsätzlich über die jeweiligen Möglichkeiten des Lebens hinausgehen und Gesichtspunkte finden, unter denen sich das menschliche Leben beschreiben und im Hinblick auf die Verbindlichkeit des Entscheidens und Handelns beurteilen läßt. Die philosophische Ethik ist

² H.-G. Gadamer, Die sokratische Frage und Aristoteles, in: *ders.*, GW 7, Tübingen 1991, S. 373-380. »Man muß sich der aristotelischen Ethik nicht so sehr mit der Frage nähern, worin Aristoteles sich gegen Plato und den platonischen Sokrates abzugrenzen sucht, sondern vielmehr, wie Aristoteles das geistige Erbe, das er durch Plato von Sokrates empfing, aufzunehmen und in sein Denken einzubegreifen unternimmt« (S. 274).

³ R. Spaemann, Was ist philosophische Ethik?, in: *ders.*, Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, S. 15-26, hier S. 19.

gegenüber den verschiedenen Lebensmöglichkeiten transzendent. Aber das ist sie nur, um auf die jeweiligen Lebensmöglichkeiten zurückzukommen. Wie Aristoteles betont, kommt es bei der philosophischen Ethik nicht auf das Wissen, sondern auf das Handeln an (Eth. Nic. 1095a 5-6). Die Adressaten der ethischen Erörterung sind nicht die Philosophen, sondern die mit einiger Lebenserfahrung ausgestatteten Bürger. Sie sollten imstande sein, das philosophisch Geklärte auf ihr Leben zu beziehen und sich so in der philosophisch bewirkten Klarheit zu verhalten.

Von hier aus läßt sich nun die ethische Aufgabe der Philosophie genauer bestimmen. Sie besteht in der *Lebensorientierung jenseits oder außerhalb bestimmter Lebensformen*. Lebensform ist dabei verstanden als das Gepräge des Einzelnen durch seinen Aufenthalt in einem Lebenszusammenhang, Wohnort und Charakter in einem. Lebensform ist das, was auf Griechisch *ἔθος* heißt. In einer Lebensform haben die Zusammengehörigkeit und die Übereinstimmung von Menschen, die ein gemeinsames Leben führen, ihren Grund. Dabei muß diese Gemeinsamkeit keine Eintracht sein. Eine Lebensform läßt Differenzen und Konflikte ebenso wie Verständigungen und Einigungen zu. Beides ist nur unter gemeinsamen Voraussetzungen möglich. Die Übereinstimmung in einer Lebensform ist wie die in einer Sprache⁴; in ihr lassen sich verschiedene Haltungen und Positionen einnehmen, weil es etwas Gemeinsames gibt, das keine Haltung oder Position ist, sondern dergleichen erst zuläßt. Würde man dieses Zulassende selbst in Frage stellen oder gegen Momente, die wesentlich zu ihm gehören, verstoßen, so wäre das keine Differenz innerhalb der Lebensform mehr, sondern ihre Sabotage und eventuell ein Schritt über sie hinaus. Es wäre vergleichbar damit, immer wieder gegen die Grammatik einer Sprache zu verstoßen, eventuell mit dem Ziel, eine neue Sprache zu etablieren.

Daß dergleichen geschieht, stößt den Lebensformen nicht einfach zu. Es liegt in ihrem Wesen begründet, denn es gibt sie nur, weil sie begrenzt sind. Keine Lebensform ist so, wie sie ist, zwingend; jede könnte auch anders sein, was dadurch bestätigt wird, daß sich Lebensformen – wie Sprachen – verändern und entwickeln. Aber solche Veränderung wird immer nur in den Schranken der Lebensform zugelassen sein. Bestimmte Überzeugungen wird man nicht aufgeben können, ohne daß man die Lebensform verläßt. Was Veränderungen betrifft, kommt es insofern darauf an, ob etwas, das zunächst gegen die Übereinstimmung verstößt, sich als integrierbar erweist. Wo genau die Grenze der Integrationsmöglichkeiten liegt, ist allgemein nicht zu sa-

⁴ Vgl. *L. Wittgenstein*, Philosophische Untersuchungen, § 241 (Schriften 1, Frankfurt am Main 1969, S. 389): »Richtig und falsch ist, was die Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen mehr, sondern der Lebensform.«

gen. Hier sind Irrtümer möglich. Deshalb kann es sein, daß Verstöße gegen Grundüberzeugungen hingenommen werden als ob sie zur Lebensform gehörten, und doch ist diese schon gefährdet. Aber dann ist eine Lebensform schon gleichgültig geworden.

In solcher Gleichgültigkeit liegt jedoch eine Selbsttäuschung, denn ohne Lebensformen gibt es kein menschliches Leben. Immer muß ein Spielraum für das Verhalten da sein, damit sich Möglichkeiten des Verhaltens einstellen können, die diesen Namen verdienen und nicht nur konditionierte Verhaltensmuster sind. Verhaltensmöglichkeiten sind wie die Sätze einer Sprache, die man nur bilden und äußern kann, wenn man die Sprache kennt. Ohne Lebensform gibt es kein eigenständiges Verhalten.

Entsprechend ist eine Lebensform nicht einfach verschwunden, wenn sie fraglich oder unverbindlich geworden ist. Sie ist noch da, wie eine Sprache, die man gelernt hat und auch dann noch beherrscht, wenn man an ihren Ausdrucksmöglichkeiten zweifelt. Oder wie ein Haus, in dem man sich aufhält und doch nicht mehr wohnt. Hier sind alle Verhaltensmöglichkeiten dieselben, aber sie haben für einen selbst kein Gewicht mehr. Man hält sich nicht mehr in ihnen, selbst wenn man sie realisiert. Man vollzieht sie nicht mehr als Möglichkeiten des eigenen Lebens, sondern nimmt sie wahr, als stünde man abseits.

Doch was aus der Perspektive einer Lebensform gesehen eine Irritation, ein Scheitern oder eine Katastrophe ist, erweist sich aus der Perspektive der Philosophie als eine Chance. Man ist der Befangenheit in einer Lebensform entkommen und kann sich nun philosophisch zu ihr verhalten. Das heißt: Die Lebensform ist in ihrem Wesen begreiflich geworden; man vermag ihre Bedeutung für das menschliche Leben zu erfassen.

Worin diese besteht, wurde in einer Hinsicht schon angesprochen: Lebensformen eröffnen Möglichkeiten der Lebensführung, der Entscheidung und des Handelns. Das geschieht jedoch allein dadurch, daß sie bestimmten Möglichkeiten Realität verleihen, indem sie auf diese festlegen. Was an Möglichkeiten des Verhaltens zu einer Lebensform gehört, ist nicht mehr bloß denkbar oder vorstellbar. Deshalb kann man sich und andere auf ihre Wahrnehmung, also ihr Erfassen und ihre Realisierung, vorbereiten; es lassen sich Verhaltensdispositionen herausfinden und festlegen, die für eine Wahrnehmung dieser Möglichkeiten besonders tauglich machen. Sie können durch Einübung und Gewöhnung angeeignet werden, so daß man sich nun in der entsprechenden Lebensform möglichst gut zu verhalten vermag.

Dispositionen dieser Art wären jedoch nichts weiter als neutrale Fertigkeiten, wenn sie einfach nur relativ zu einer jeweiligen Lebensform bestimmt würden. Ethisch von Bedeutung aber sind sie als *Tugenden* ἀρεταί, und Tugenden sind sie wiederum nur, wenn sie Bedingungen dafür sind, das Leben als solches möglichst gut zu führen. Oder anders gesagt: Verhaltensdispositionen sind Tugenden nur dann, wenn sie