

Wolfgang Lienemann
**Wie soll ein
 Christ handeln?**

Neue Bücher zur Ethik

Gershom Scholem berichtet in seinen Erinnerungen »Von Berlin nach Jerusalem«, daß während des Ersten Weltkrieges einer seiner Mathematiklehrer an der Universität die Vorlesung mit dem Satz begann: »Philosophie ist der systematische Mißbrauch einer zu diesem Zweck eigens erfundenen Terminologie.« Konnte er wissen, daß die Philosophie selbst schon angefangen hatte, sich als »Kampf gegen die Verhexung unsres Verstandes durch die Mittel unserer Sprache« zu verstehen, wie der späte Wittgenstein notierte?

Die analytische Sprachphilosophie ist mit diesem kritischen Pathos im 20. Jahrhundert zuerst in der angelsächsischen Welt auch als Erbin und Erneuerer transzendentalphilosophischer Traditionen aufgetreten und hat damit gleichsam die vakant gewordene Stelle einer *prima philosophia* neu besetzt. Der Theologie kann diese Entwicklung nicht gleichgültig sein, solange sie an der Kommunikation ihrer Sache mit den geistigen Kräften ihrer Zeit interessiert bleibt. So hat spät, aber immerhin seit den siebziger Jahren ein intensives Gespräch zwischen analyti-

scher Philosophie und Theologie auch im deutschen Sprachraum begonnen (Dalferth, Grabner-Haider, Just, Meyer zu Schlochtern, Track), dessen Vorteil vielleicht darin lag, an eine schon differenzierte Diskussionslage jenseits anfänglicher Aggressionen und Apologetiken anknüpfen zu können.

Freilich gibt es Vorläufer eines Brückenschlages zwischen Sprachphilosophie und (systematischer) Theologie. Edmund Schlinks faszinierende »Ökumenische Dogmatik« (1983) geht in ihrem konzeptionellen Kern auf eine Abhandlung von 1957 mit dem etwas spröden Titel »Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem« zurück. Schon damals hat Schlink die Sprachphilosophien von de Saussure, Bühler und Trubetzkoy aufgenommen, um zu zeigen, daß sich die Bedeutung inhaltlich scheinbar gleicher theologischer Aussagen mit der Art des sprachlichen Zusammenhangs, in dem sie verwendet werden, ändert.

Perspektivische Redeweise

Die Doxologie, der Lobpreis des einen Gottes in der Anbetung, die Lehraussagen einer dogmatischen Gotteslehre und womöglich die Verpflichtungen auf eine rechtlich bindende Orthodoxie mögen scheinbar durch denselben Inhalt bestimmt sein, allein durch den unterschiedlichen Sitz im Leben der Gläubigen sind sie zutiefst voneinander geschieden. Schlink verweist als Beispiel auf die Geschichte der Prädestinationslehre: »Aus dem Lobpreis der allein rettenden Gnade und des ewigen Liebesratschlusses Gottes wird in der Struktur theoretischer Lehre das deterministische Problem, unter dessen furchtbarer logischer Folgerichtigkeit der doxologische Jubel verstummt.« Schlink hat aus dieser Beobachtung gefolgert, daß die Aufgabe einer ökumenischen Dogmatik darin besteht, die elementaren Strukturen der Glaubensaussagen zu erheben, darzustellen und zwischen ihren kontextuell verschiedenen Verwendungsweisen zu übersetzen.

Mit anderen Mitteln, aber ganz ähnlicher Intention arbeitet Dietrich Ritschl, der seit 1983 den Schlinkschen Lehrstuhl in Heidelberg innehat. Nachdem er 1984 unter dem Titel »Zur Logik der Theologie« die kurze Darstellung des Grundrisses einer geplanten Systematischen Theologie veröffentlicht hat, gibt der Aufsatzband »Konzepte« von 1986 Kostproben der Fruchtbarkeit seines Ansatzes für scheinbar ganz disparate Fragestellungen. Hugh Jones, der 1985 gestorbene neuseeländische Mitarbeiter Ritschls, hat in seiner Mainzer Habilitationsschrift (1981) die »perspektivische Redeweise« der theologischen Sprache untersucht, und Werner Schwartz hat in seiner Mainzer Dissertation die im deutschen Sprachraum bisher umfassendste Auseinandersetzung mit der angelsächsischen analytischen Ethik vorgelegt.

Völlig unabhängig davon informiert das ursprünglich als Lehrbuch für Kurse der Fernuniversität Hagen geschriebene Buch von Annemarie Pieper, die derzeit Philosophie in Basel lehrt, kurz und übersichtlich über die wichtigsten Tendenzen, Traditionen und Probleme analytischer Moralphilosophie. Daß dabei die evangelische (Sozial)-Ethik keine Rolle spielt, mag deren Nachholbedarf auf diesem Felde indirekt belegen.

Ritschls Auffassungen haben sich mir am leichtesten durch seine Heidelberger Antrittsvorlesung »Die Erfah-

»Theologie als Erkenntnis« erschlossen. Die Vorlesung entwickelt die grundlegende These, daß das Denken und Handeln der (jüdischen wie christlichen) Gläubigen durch »implizite Axiome« so gesteuert wird wie, der Sprachtheorie N. Chomskys zufolge, die Tiefengrammatik die lebendige Sprache bestimmt. Implizite Axiome sind danach (nicht notwendig sprachlich voll ausformulierte) regulative Sätze, die als Ergebnis geschichtlicher Erfahrungen im Leben der Gläubigen ausdrücken, wie man von Gott als dem Schaffenden, Erwählenden, Mitleidenden und Tröstenden so reden kann und soll, daß die eigenen Erfahrungen als Einladung zur Einstimmung für andere expliziert werden.

Ritschl nennt diese Grund-Sätze wohl deshalb implizite Axiome, weil sie nicht identisch sind mit ausdrücklichen Sätzen der Bibel, des Dogmas, der kirchlichen Lehre oder theologisch-wissenschaftstheoretischer Prämissen. Sie sind implizit, insofern sie ihrerseits die Überlieferung, Auswahl, Deutung und Veränderung expliziter Grundsätze unter kontingenten geschichtlichen Bedingungen steuern: »Dogmen und die hinter ihnen liegenden Axiome sind nicht das, woran Christen glauben, sondern das, womit sie glauben, womit sie ihren Glauben sinnvoll artikulieren.« Dogma, Lehre und implizite Axiome setzen damit die Kommunikationsgemeinschaft der Gläubigen und Ungläubigen voraus. Ihr Boden ist das lebensweltliche »Immer schon« jener identitätsstiftenden Geschichten, in die wir verstrickt sind (W. Schapp).

Ritschl und seine Mitarbeiter bevorzugen für diesen Sachverhalt den leicht mißdeutbaren Begriff der *story*. Mit dem *story*-Konzept soll die Grunderfahrung aufgenommen werden, daß unsere Orientierung über Gott und die Welt sich aus einer Vielfalt überlappender Geschichten und Perspektiven aufbaut, die wir in die übergreifende *story* unserer erzählbaren Biographie und vielleicht sogar unserer näheren und fernerer sozialen Umgebung, ja, der Kirche seit ihrer Gründung, zu integrieren versuchen. Am Gelingen dieser Integration wirken die impliziten Axiome mit, indem sie die Operationen der Wahrnehmung, Erinnerung und Erwartung im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaften steuern.

Sprachlogik des Glaubens

Dieses Denken bewegt sich offenkundig in jenem Klima, das durch den Umbruch in der modernen Physik, die moderne Linguistik und Wissenschaftstheorie sowie die Phänomenologie Husserls geprägt ist. Aber vermutlich ist es die moderne Kunst gewesen, die zuerst die Zerstörung des Scheins der Zentralperspektive und die Vielfalt perspektivischen Erkennens ins Werk gesetzt hat. Proust sagt im V. Teil der *Recherche (La Prisonnière)*: Die Welt ist wahr für uns alle, doch verschieden für jeden einzelnen. Und Nietzsche plädierte dafür, eine »Perspektiven-Lehre der Affekte« an die Stelle der Erkenntnistheorie treten zu lassen. »Es gibt nur ein perspektivisches Sehen, nur ein perspektivisches ›Erkennen‹; und je mehr Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, je mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser ›Begriff‹ dieser Sache, unsre ›Objektivität‹ sein.«

Wird hier nicht im Kern die Spätphilosophie Wittgensteins in wichtigen Zügen vorweggenommen? Jones stellt folgerichtig die »Sprachanalyse der perspektivischen Re-

deweise« bei Wittgenstein in das Zentrum seines Buches, dessen erster Teil »Modellfälle perspektivischer Sprache aus der angelsächsischen Religionsphilosophie« analysiert (Wisdom, Hare, Hick, Barbour). Diese Beispiele machen mit einer breiten religionsphilosophischen Tradition bekannt, die auf dem Wege einer Analyse religiöser Sprache nach dem Wahrheitsgehalt der Aussagen von Gläubigen fragt.

Sie setzen alle die Wendung vom logischen Positivismus, der die metaphysischen, religiösen oder ethischen Sätze seinen strengen und restriktiven Verifikationskriterien unterwerfen wollte, zur Beobachtung und Untersu-

Hugh O. Jones: Die Logik theologischer Perspektiven. Eine sprachanalytische Untersuchung, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985, 46 Seiten, DM 50,-.

Annemarie Pieper: Ethik und Moral. Eine Einführung in die praktische Philosophie, C. H. Beck, München 1985, 195 Seiten, DM 28,-.

Dietrich Ritschl: Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, Chr. Kaiser, München 1986, 359 Seiten DM 58,-.

Werner Schwartz: Analytische Ethik und christliche Theologie. Zur metaethischen Klärung der Grundlagen christlicher Ethik. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, 295 Seiten, DM 58,-.

chung der tatsächlich gesprochenen Sprache und der Vielfalt von Sprachspielen voraus. (Klassische Texte mit klassischen Argumenten hierzu hat Dalferth 1974 unter dem Titel »Sprachlogik des Glaubens« zusammengestellt und mit einem instruktiven Vorwort versehen.) Dabei hat sich gezeigt, daß sprachliche Äußerungen von Gläubigen nur im Kontext ihrer sprachlich vermittelten Sozialität verstanden werden können: Sie sind Ausdruck einer bestimmten Einstellung zu Tatsachen, Erfahrungen und Erwartungen und repräsentieren eine spezifische kognitive, aber auch emotive Sicht – ein »Sehen als«, eine Perspektive, Hare's *blik*.

Diese Einsicht in den perspektivischen Charakter des Denkens ist schon in Wittgensteins »Tractatus« von 1921/22 angelegt – man bedenke dort die doppeldeutige Perspektive des Würfels unter 5.5423 – und im Spätwerk ausgearbeitet worden – man betrachte das auch für Kinder anregende Beispiel der verschiedenen Ansichten desselben Hasen-Enten-Kopfes in den »Philosophischen Untersuchungen«! Jones' Überlegungen bieten eine sorgfältige und differenzierte Einführung in den gar nicht so hermetischen Wittgenstein und stoßen dann im dritten Teil zur Frage nach »theologischen Anwendungen einer perspektivischen Redeweise« vor, und zwar in Auseinandersetzung mit M. Polanyi, G. D. Kaufmann und P. van Buren.

Aber was ist eine »perspektivische Redeweise«? Deutschen Lesern erschließt sich Jones' zentraler Gedanke vielleicht am einfachsten, wenn man die Lehre von der Gestaltwahrnehmung von Viktor v. Weizsäcker und die Entwicklungspsychologie von Piaget zum Vergleich heranzieht. Mit ihnen stimmt M. Polanyi überein, wenn er sagt: »Wir können mehr wissen, als wir sagen können.« In jedem emotiven, kognitiven oder auch religiösen Satz setzen wir immer schon mehr voraus, als wir gleichzeitig bedenken und aussprechen können. Wir unterstellen einen »Vertrauensrahmen« (*fiduciary framework* – Pola-

nyi), ein »Weltbild« (Wittgenstein), stillschweigend mitlaufende Annahmen, die unser Welt- und Selbstverhältnis mehr oder weniger aufklärbar bestimmen. (Kant hat 1790 im Paragraph 26 der »Kritik der Urteilskraft« beiläufig den Begriff der Weltanschauung geprägt, derer wir uns – »als bloßer Erscheinung« – bedienen müssen, um das Unendliche wenigstens denken zu können.)

Gott tut nichts Böses

Wir »bewohnen« immer schon eine »Perspektive«, aufgrund derer wir die Fragmente unserer Wahrnehmung zu einem hinreichenden Ganzen zusammenfügen. Die ältere Sprache der Frömmigkeit nannte das wohl ein Gehaltensein des Empfindens, Wollens, Denkens und Handelns. Warum jemand glaubt, daß Gott Mensch geworden ist oder niemand vorsätzlich Böses tun dürfte, ist letztlich nicht mit einzelnen intersubjektiv zwingenden Gründen, sondern nur durch das Erzählen der jeweiligen *story* zu erklären. »Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube«, wie Jones mehrfach den späten Wittgenstein zitiert (Über Gewißheit, 253).

Dem begründeten Glauben indes können die Mittel der analytischen Philosophie zur Selbstverständigung, zur Rechenschaft und zur Mitteilung dienlich sein. Schwartz' Buch bietet bei uns beispielhaft die bislang ausführlichste Untersuchung der metaethischen Diskussion im angelsächsischen Raum. (Die ebenfalls einschlägige Tübinger Dissertation von H. Biesenbach, Zur Logik der moralischen Argumentation, 1982, konzentriert sich auf R. M. Hare.) Schwartz gibt einen tiefgestaffelten Überblick und verfolgt einen eigenständigen problem-orientierten Argumentationsgang. Er diskutiert die klassischen Kontroversen analytischer Ethik (wie Objektivität *versus* Relativität ethischer Urteile, Verhältnis von Sein und Sollen, Zuordnung von Ethik und Metaethik) und vor allem die Vorschläge zur Klärung der Beziehung von Moral und Religion.

Schwartz folgt hier dem *story*-Konzept von Jones und Ritschl, wenn er argumentiert, daß das vielbeschworene »Proprium« christlicher Ethik (wohl besser: der Ethik von Gläubigen) nicht in einem besonderen Entscheidungswissen oder spezifischen moralischen Urteilen und Begründungen liege, sondern in einer bestimmten Perspektive, in welcher die Welt und die Möglichkeiten des Handelns und Verhaltens erscheinen. Diese Perspektive ist bestimmt durch die *stories* von Israel und der Kirche, und sie lenkt die Urteilsbildung und das Tun, jedoch nicht im Sinne einer exakten Ableitung einzelner Entscheidungen.

Obwohl Schwartz diesen Ansatz bislang, soweit ich weiß, noch nicht an einem Fallbeispiel durchgespielt hat, ist doch leicht zu sehen, daß diese Position weder den konventionellen Gegentypen von Situations- oder Prinzipienethik noch denen von teleologischer und deontologischer Argumentation zugeordnet werden kann. Sie neigt zu unprinzipiell-pragmatischen Entscheidungen, ohne relativistische Beliebigkeit zu begünstigen. Sie zielt entschieden eher auf Hilfen als auf Vorschriften, auf Erkundung tragfähiger Gemeinsamkeiten als auf konfessorische Grenzbeziehungen, auf die Bewährung im normalen Alltag als auf die faszinierende Ausnahme.

Diese Haltung zeichnet auch Ritschls Aufsatzband aus, und es ist folgerichtig, daß die ethischen Konkretionen

überwiegend im Felde der medizinischen Ethik beschrieben werden. (Hier leuchtet vor allem das *story*-Konzept im Blick auf die biographische Deutung von Kranksein ein.) Die Grundhaltung ist stets die des Therapeuten (Ritschl ist neben seinem akademischen Lehramt selbst als analytischer Psychotherapeut tätig), der in der Bezeugung des Evangeliums besonders die Aspekte des Helfens und Heilens, der Verständigung und der Befreiung zur Gemeinschaft betont. Man lese unter diesem Aspekt Ritschls Studien zur Mariologie und zur Kontroverse um die dogmengeschichtlich nur scheinbar aparte Frage des *filioque* und besonders seinen Kirchentagsvortrag von 1985 mit dem Untertitel »Auf der Suche nach dem verlorenen Gott«.

In den hier vorgestellten Studien vereinigen sich therapeutische Zuwendung, ökumenische Urbanität und jener *sense of humour*, der der deutschsprachigen Theologie oft abgeht. Daß auch andere Perspektiven möglich sind, wird als Bereicherung, nicht als Konkurrenz empfunden. Insofern darf man voraussagen, daß eine aus diesem Ansatz zu entfaltende systematische Theologie großes Gewicht auf die Lehre vom Heiligen Geist legen wird. Wie anders sollte es sonst möglich sein, die Einheit der möglichen »Polyperspektivität« vorzustellen? Freilich ergeben sich dann Fragen und Probleme, die bislang eher am Rande auftauchen und von denen nur zwei kurz angedeutet werden sollen:

Glaube als Leistung des Selbstbewußtseins?

Die Pluralität der Sprachspiele und Perspektiven von Weltverhältnissen führt zwingend auf die Fragen wahnhafter Wahrnehmungen. Ritschl diskutiert dieses Problem in Auseinandersetzung mit medizinisch-psychotherapeutischen Arbeiten und sieht, daß eine Erörterung der neurophysiologischen Grundlagen unumgänglich ist. Er neigt anscheinend zu der Annahme, daß die Rationalität der Welt und die Rationalität Gottes zwar zu unterscheiden, aber letztlich nicht zu trennen sind. Er bewegt sich hier in der Nähe zu prozeßtheologischen Überlegungen, die vermutlich für neuere biologische und systemtheoretische Konzepte der *Autopoiesis* offen sind, aber damit doch sehr viel weitergehende naturphilosophische Voraussetzungen als der späte Wittgenstein machen müssen. Gerade die Berufung auf M. Polanyi und T. F. Torrance (Ritschls Lehrer) bedarf näherer Erläuterungen.

Wenn die Perspektive des Wahns einer Therapie zugänglich sein mag – wie steht es mit den Perspektiven von falscher Lehre und Häresie? Diese betreffen ja stets ein organisiertes soziales Gebilde, die Institution Kirche. Im Unterschied zu Schwartz, der Ausbildung und Integration der Perspektiven von Glaube und Ethos als Leistung des Selbstbewußtseins vorstellt – und sich damit erhebliche Probleme einhandelt –, betont Ritschl programmatisch den Vorrang des kirchlichen Zusammenhanges, und zwar für die Reflexionsform der Ekklesiologie nicht weniger als für die praktische ethische Urteilsfindung. Um so klärungsbedürftiger wird dann die Frage nach Kriterien der sozialen und rechtlichen Gestalt der Kirche. Die Unterschiede zwischen dem therapeutischen Gespräch und der rechtlich verbindlichen Entscheidung liegen auf der Hand; man darf deshalb gespannt sein, wie Ritschl seine *Maxime* für Wege ökumenischer Entscheidungsfindung: *in necessariis unitas – in dubiis libertas – in omnibus caritas* künftig präzisieren wird.