

Inter-Subjektivität

Dimensionen ethischer Theologie¹

von

JÖRG DIERKEN

1. Ethische Theologie?

›Ethische Theologie‹ meint keine Genitivtheologie des Gutmenschentums. Das Stichwort reitet keine besondere theologische Konjunkturwelle. Gemeint ist vielmehr ein systematisch-theologisches Denken, das vom ethischen Charakter christlicher Themen als Lebensfragen ausgeht, anstatt Ethik als Anwendungsreflexion von Dogmatik und theologischer Lehre zu verstehen. Ethische Theologie fokussiert die Lebensbedeutung von christlicher Religion, wobei ihre Reflexionen ein Gefälle zur Praxis zeigen.

Der Begriff ›ethische Theologie‹ geht auf Trutz Rendtorff zurück. Er versteht Ethik als Theorie menschlicher Lebensführung. Es geht um die Reflexion der Fragen, die »im Vollzug des Lebens« begegnen und zur Stellungnahme und zum Handeln auffordern². Ihre theologische Dimension liegt darin, dass mit den Lebensfragen die »Frage nach Grund und Ziel der menschlichen Lebenswirklichkeit« verbunden ist und damit die »Grundstruktur unseres Wirklichkeitsverhältnisses« zum Thema wird³. Ethik führt zum Gottesgedanken mit samt seinen soteriologischen Implikationen – so wenig, evangelisch verstanden, das soteriologische Interesse eines »Anhaltes [der menschlichen Lebensführung, J. D.] an der Wirklichkeit Gottes« allein durch Handeln erfüllt werden kann⁴. Darum markiert der Zusammenhang des Lebens – mit Rendtorff: das Gegebensein und das Geben des Lebens sowie seine auf Religion führende Reflexion – den methodischen Ansatz seiner ethischen Theologie. In Aufnahme der beiden Grundströmungen ethischen Denkens in der Neuzeit zielt sie so-

¹ Leicht überarbeiteter Text meiner am 18. Januar 2011 an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg gehaltenen Antrittsvorlesung.

² T. RENDTORFF, *Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie*, Bd. 1, 1980, 11.

³ AaO 14. 16.

⁴ T. RENDTORFF, *Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie – Ein Diskussionsbeitrag* (1982; in: DERS., *Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur*, 1991, 11–18), 12.

wohl auf die Konstitution des ethischen Subjekts als auch auf die Erhellung der sozialen Welt⁵. Zwischen beidem bestehen Interferenzen.

Rendtorff hat die Ethik als »Steigerungsform von Theologie« bezeichnet, diese Formel allerdings wieder fallengelassen⁶. Ich möchte sie nicht fortschreiben, weil sich die Kontexte für die theologische Ethik verschoben haben. Der Streit mit der Dogmatik um den Vorrang im Haus der Systematischen Theologie hat seine Zeit gehabt. Er wurde befeuert durch den Einspruch der dialektischen Theologie, insbesondere Karl Barths, gegen eine im Ausgang von der menschlichen Subjektivität und ihrer Lebenswirklichkeit konzipierte Ethik. Spitzensätze seines Römerbriefkommentars, nach denen Ethik die »Kritik alles Ethos« bedeute und ihr »Problem« identisch sei »mit dem der ›Dogmatik‹: Soli Deo gloria!«, oder die Programmatik der ›Kirchlichen Dogmatik‹, nach der Ethik im Gefälle der dogmatischen Gotteslehre als dem eigentlichen Ort für das Subjektivitätsthema stehe, markierten eine Abkehr von der durch Aufklärung und Moderne forcierten Wendung zum humanen Subjekt in moralisch-kultureller Lebenspraxis⁷. Diese Abkehr war auch von ethischen Motiven, insbesondere dem Nein im Namen Gottes gegen moderne Phänomene wie Vernichtungskrieg und Totalitarismus, geleitet. Hinter Barths Verschiebung des Subjektivitätsthemas mitsamt dem Autonomieideal zum Gottesgedanken stand aber nicht nur eine theologische Variante der ›Dialektik der Aufklärung‹, sondern auch das Interesse an kirchlicher Selbstvergewisserung angesichts zunehmend distanzierter und pluralisierter Lebenswelten. Christentum und Kirchen verloren im 20. Jahrhundert ihre gesellschaftliche Steuerungsrolle. Den soziologisch als Ausdifferenzierung von Wirtschaft, Politik, Wissenschaft usw. gegenüber der kirchlichen Religion beschreibbaren Säkularisierungsprozessen stand akademisch die historistische Relativierung ihrer Geltungsansprüche zur Seite. Das aufklärerische Motiv einer Weltgestaltung durch den Vernunftgebrauch autonomer Subjekte schien der Barthschen Theologie nur noch als radikale Autonomie Gottes vertretbar – und verlor mit kirchlicher Alleinverwaltung an empirischer Konkretion⁸.

⁵ Vgl. T. RENDTORFF, Art. Ethik VII. Ethik der Neuzeit, TRE 10, 481–517.

⁶ Diese Formel findet sich etwa in der ersten Auflage der Ethik (1980/81), während sie in der Zweitaufgabe (1990/91) weitgehend verschwunden ist. Zu Einzelbelegen sowie dem gedanklichen Kontext vgl. S. ATZE, Ethik als Steigerungsform von Theologie? Systematische Rekonstruktion und Kritik eines Strukturprozesses im neuzeitlichen Protestantismus (TBT 144), 2008, bes. 398ff.

⁷ K. BARTH, Der Römerbrief, 7. Abdruck der neuen Bearb. (1922), 1940, 413. 417; vgl. DERS., KD II/2, 1948³, 564ff (§§ 36ff).

⁸ Vgl. zu der Formel T. RENDTORFF, Radikale Autonomie Gottes. Zum Verständnis der Theologie Karl Barths und ihrer Folgen (1969; in: DERS., Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, 1972, 161–181). Vgl. dazu die Beiträge in: Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie

Demgegenüber lenkte Rendtorffs Auszeichnung des Ethischen das theologische Interesse auf das menschliche Subjekt in seinen vielspätigen Lebenssphären. Die Fokussierung des Menschen als endliches, individuelles und kontingentes Wesen markierte zugleich das Thema einer »Religion »nach« der Aufklärung« – freilich unter Distanzierung vom Perfektibilitätsideal der Kreation eines neuen Menschen⁹. Wengleich heute die Streitsache um einen Primat von Dogmatik oder Ethik obsolet wirkt, bleibt die Aufgabe der reflexiven Einholung des für die Moderne maßgeblichen Erbes der Aufklärung aktuell. Theologisch geht mit der Wendung zum Subjekt die Auslegung des *Gottesglaubens* in Kategorien aus *Lebens- und Sozialverhältnissen* einher¹⁰. Bereits für Ernst Troeltsch und Paul Tillich war damit die ethische Thematik im Fokus¹¹. Hinzu kommt die unwiderrufliche Tendenz zu mündigem *Selbstdenken* unter Kritik bloßer Autoritäten. Demgegenüber ist die Idee der fortschreitenden Planbarkeit einer besseren Welt aus universaler Vernunft auch in der Theologie unter das Verdikt politischer, ökologischer oder postmoderner Kritik geraten. Dass es »die« Vernunft in einheitlich-einfacher Gestalt ebenso wenig gibt wie die Abwendung aller Kontingenz durch Planung, ist in eine *Aufklärungsreflexion* einzustellen, die nach Niklas Luhmann immer auch deren *Abklärung* ist¹².

Gegenwärtig scheinen Legitimationsprobleme von Ethik wie weggeblasen. Sie avanciert zum nachgefragtesten Teil der Theologie – und soll gar als Konjunkturlokomotive den Rest mitziehen. Der Ethik-Markt boomt, auch für passende Artikel aus dem theologischen Sortiment. In traditioneller Terminologie

Karl Barths, hg. von T. RENDTORFF, 1975. – Der Konkretionsverlust des zum Gottesgedanken verschobenen Autonomieideals ist nicht verwunderlich, wenn die pneumatologische Realisierung des in Jesus Christus offenbaren Gottes die Pointe hat, das ihm gegenüber Verschiedene »parallel« zu schalten (K. BARTH, KD IV/3, 1959, 871). Vgl. zu dieser Formel, die den polemischen Ton der Formel »Theologische Gleichschaltung«, mit der der frühe Falk Wagner die Theologie Barths kennzeichnet, erdet, J. DIERKEN, Glaube und Lehre im modernen Protestantismus. Studien zum Verhältnis von religiösem Vollzug und theologischer Bestimmtheit bei Barth und Bultmann sowie Hegel und Schleiermacher (BHTh 92), 1996, 91ff.

⁹ Vgl. T. RENDTORFF, Religion »nach« der Aufklärung. Argumentationen für eine Neubestimmung des Religionsbegriffs (in: DERS. [Hg.], Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung, 1980, 185–201).

¹⁰ In letzter Konsequenz ist dies in den christologisch vermittelten Pneumatologien von Friedrich Schleiermacher und Georg Wilhelm Friedrich Hegel durchgeführt worden.

¹¹ Vgl. E. TROELTSCH, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik (1902; in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 2, [1922²] 1981, 552–672); P. TILlich, Der Sozialismus als Kirchenfrage (1919; in: DERS., Gesammelte Werke, Bd. 2, 1962, 13–28).

¹² Vgl. N. LUHMANN, Soziologische Aufklärung (1967; in: DERS., Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme, 1991⁶, 66–91).

gesprochen besetzt die Ethik die Schnittstelle zwischen ›Kirche‹ und ›Welt‹, was sie allerdings weder als bloße Anwendung fixer theologischer Wahrheiten noch als simple Belieferung von Bedarfen leisten kann.

Das zeigen schon die Konfliktpotentiale im Spektrum ethischer Debatten: Lebensschutz oder Forschungsfreiheit, Religion oder Politik, Ökonomie oder Ökologie, Verteilungs- oder Generationengerechtigkeit – um nur einige Stichworte zu nennen. Theologen sind in Ethikkommissionen präsent, was auch mit der Stellung der Kirchen im öffentlichen Proporzsystem zu tun hat¹³. Christentum und Kirchen wird eine ethische Kompetenz zugeschrieben – mit entsprechender Empörung auf der Rückseite, wie an den Missbrauchsskandalen sichtbar wurde. Wenn die Kirchen im Zeichen beanspruchter Hypermoral rechts- und moralferne Räume schaffen, ist der tiefe Absturz programmiert¹⁴.

Die Funktion der Theologie in kommissionsmäßig institutionalisierten Ethik-Debatten besteht vordergründig darin, Orientierung aus religiösen Quellen des Normativen zu geben. Hintergründig geht es um Legitimation von Handlungsoptionen durch Einbindung in spezialisierte Entscheidungsverfahren. Diesen soziologischen Sachverhalt spiegelt die wissenschaftssystematische Ausdifferenzierung von allgemeiner und angewandter Ethik, wobei letztere noch in weitere Bereichsethiken wie Bio-, Wirtschafts-, Politik-, Rechtsethik usw. zerfällt. Sie haben bereichsspezifisch immer auch mit indirekter Kommunikation von *Macht* zu tun. Dies ist nach Luhmann eine wesentliche Funktion von Moral: Wem Unmoral vorgeworfen werden kann, der verwirkt die Geltungsansprüche seiner Position¹⁵. Als Reflexion von Moral muss Ethik diese empirische Wirkung mitbedenken. Damit soll nicht der theologischen Beteiligung an Ethikkommissionen widersprochen werden, wohl aber einer simplen Einteilung in ›Gut‹ und ›Böse‹ namens höherer Einsicht. Ethische Debatten fordern im Blick auf die Pluralisierung von Sozialmilieus und Lebensstilen sowie die Komplexität von Handlungsalternativen angesichts technischer Entwicklungen dazu heraus, die normativen Orientierungen des Christentums mit den Erfahrungskontexten gegenwärtiger Lebenswelten zu verwickeln, um zur Nachdenklichkeit beizutragen.

¹³ Die Legitimität dieser Stellung der Kirchen nimmt allerdings mit ihrer schwindenden Mitgliederzahl zunehmend ab. Gerade dieser Schere soll die theologische Ethik entgegenwirken.

¹⁴ Das gilt natürlich auch für andere weltanschauliche Organisationen mit einem hypermoralischen Anspruch – etwa in pädagogischen oder parteilich-politischen Kontexten.

¹⁵ Vgl. N. LUHMANN, Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989, 1990, 7–48.

*2. Ethik als doppeltes Wechselspiel
von Normativität und Empirie, Einzelheit und Allgemeinheit*

Der Hinweis auf Luhmann zielt auf den *Zusammenhang des Normativen und des Empirischen*. Ethik, so meine These, hat entschieden mit einem *doppelten Transfer* zwischen beidem zu tun – und zwar gespielt über die Bande von *Negation und Differenz*. Streitsachen in Fragen mit normativem Gehalt sind empirische Tatsachen. Darum ist die Empirie des sozialen Lebens normativ bedeutsam. Die Vollzüge des Lebens stellen vor normative Fragen. Sie erwachsen aus den Interessen von Einzelnen gegenüber Anderen, tendenziell dem Gesamt der Gesellschaft. Der mit dem Leben gesetzte Zusammenhang von *Empirie und Normativität* korrespondiert mit dem Verhältnis von *Allgemeinem und Besonderem*. Dieses Geflecht markiert die Dimensionen ethischer Theologie.

Die ethische Grundnorm stellt auf das Allgemeine im Prinzip der Wechselseitigkeit des je Eigenen ab. Darin stimmen die an der Schadensvermeidung orientierte Goldene Regel – ›Wie du mir, so ich dir‹ – und ihre autonomietheoretische Reformulierung in Immanuel Kants kategorischem Imperativ – die Maxime des eigenen Handelns als allgemeines Gesetz wollen können – überein¹⁶. Doch das Allgemeine muss durch das Nadelöhr besonderer Perspektiven gefädelt werden. Die Bereichsethiken lagern es geradezu in die neue Spezialdisziplin der allgemeinen Ethik aus. Spezielle Abwägungen beziehen sich auf besondere Fragen und Perspektiven. Limitierungen teurer Gesundheitsleistungen oder die Aussetzung des Demographiefaktors in der Rentenformel etwa können Alte und Junge unterschiedlich bewerten. Doch es greift zu kurz, postmodern das Allgemeine als abstraktes Prinzip zu verbannen oder rückwärtsgewandt das Individuelle als bloßen Egoismus zu brandmarken. Das Allgemeine bleibt als Kriterium des Ethischen unverzichtbar, und die Individualisierung gehört zur Signatur der Gegenwart als Zeitstelle des Ethischen.

Darum gilt es, deren Spannungen auszuloten. Sie sind ein Indikator von *Freiheit*. Individualität ist immer auch Abweichen von normativem Festgelegtsein und Variation des allgemeinen Durchschnitts, aber umgekehrt erlaubt erst ein Bewusstsein des moralisch Gesollten den Distanzgewinn gegenüber dem, was gemeinhin der Fall ist. Bereits das eigene Wollen nimmt solche Distanz in Anspruch. Denn es bedeutet: etwas wollen, und dieses gleicht nicht dem faktisch Gegebenen. Das Anderssein des Gewollten markiert Fluchtlinien des Normativen, das ohne die Dimension des Allgemeinen hohl wird. Der Ort dieser Spannungen sind die Lebensvollzüge von Einzelnen, die stets unter anderen Subjekten sind. Inter-Subjektivität umfasst mithin nicht nur das Verhältnis von

¹⁶ Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785/86; in: Ders., *Werkausgabe*, Bd. VII, hg. von W. WEISCHDEL [stw 56], 1978⁴, 7–102), BA 52.

Allgemeinem und Besonderem, sondern auch das Normative im Empirischen, das zugleich im Lichte von Veränderung in seiner Kontingenz gesehen wird. Der Widerstreit im Korrespondenzverhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität ist ein empirischer Platzhalter von Normativität, wenn es zu Kritik und Korrektur im Verhältnis der Einen und der Anderen kommt. Ihre Passungenauigkeit repräsentiert im Sozialverhältnis die Dimension kontrafaktischer Alterität, für die theologisch die Transzendenz Gottes steht.

Mit dem Wechselverhältnis von Subjektivität und Intersubjektivität nimmt eine ethische Theologie ihren Ausgang nicht beim Absoluten, sondern bei den Vollzügen des Lebens im Endlichen. Schon biologisch gibt es das Leben, also die Merkmalseinheit der Integration von allem Lebendigen, nur in Gestalt einzelner Organismen. Nicht das Leben lebt, sondern Lebewesen. Sie stehen kraft innerer Selbstorganisation in Umweltverhältnissen. Organismen sind integrierte Individuen, deren innere Rückbezüglichkeit mit einer Außen-Unterscheidung korrespondiert, die wiederum Interaktion ermöglicht¹⁷. Ihr Paradigma ist aber kein schiefliches Miteinander. Selbstorganisation im Wechselzusammenhang von Teilen und Ganzem, Stoffwechsel als innengesteuerte Aufnahme und Abscheidung von äußeren Gütern, Selbstreproduktion als Prozess der Fortpflanzung durch Integration von Ernährung, Schutz und Modellierung von Lebensräumen: Diese wesentlichen Merkmale des Lebendigen verweisen auf Dimensionen von *Selbsterhaltung*. Sie steht einem vom Anderen oder gar von der Gesamtheit her gedachten Sozialverhältnis entgegen. Mit dem Ausgang vom Lebensbegriff wird die Unterscheidung von Ego und Alter von Ersterem aus gesetzt. Damit hängt ein Pathos von Altruismus und Liebe, das auch in der theologischen Ethik beliebt ist, zunächst einmal in der Luft. Doch es greift auch zu kurz, die soziale Dimension des Lebens als Appendix von oder Material für bloße Egoität zu denken. Soziobiologische Modelle oder ihre kulturalistische Übertragung auf den vorteilsbedachten *homo oeconomicus* müssen in Rechnung stellen, dass Individuen über keinen objektiven Zugang zu ihrer Interessenverfolgung verfügen, wenn sie im Austausch mit einer niemals überschaubaren Um-Welt geschieht¹⁸.

Die unter dem Begriff des *Lebens* versammelten Phänomene zeigen innere Gegenläufigkeiten. Darum weist der Lebensbegriff über sich hinaus auf den des *Geistes* in Geschichte und Kultur. Als Prüfstein für diese These mag Friedrich

¹⁷ Vgl. M. D. LAUBICHLER, Systemtheoretische Organismuskonzeptionen (in: Philosophie der Biologie. Eine Einführung, hg. von U. KROHS / G. TOEPFER (stw 1745), 2005, 109–124); G. TOEPFER, Der Begriff des Lebens (in: aaO 157–174).

¹⁸ In diesem Sinne divergiert eine Erklärung individueller Handlungsmotive – etwa bei der Partnerwahl – durch Strategien evolutiver Vorteilserringung von ihrer subjektiven Beschreibung durch die Akteure: Sie erfolgt in einer Perspektive der dritten Person und nicht der ersten.

Nietzsche dienen, dessen Programm der ›Rückübersetzung des Menschen in die Natur‹ und der Rückführung der Moral auf ›Herrschaftsverhältnisse des Lebens‹ wohl kaum allzu großer Theologieaffinität verdächtig ist¹⁹.

*3. Ethik im Ausgang vom Leben und seine Selbsttranszendenz zum Geist:
der Prüfstein Nietzsche*

Nietzsche gilt als Ahnherr moderner reduktionistischer Entthronungen. In ihrem Zentrum steht das autonome Subjekt als Ursprung von Zivilisation, Kultur und Geist durch willentliches Handeln. Dem aufklärerischen ›turn‹ zum Subjekt und seiner ›bürgerlichen‹ Sozialwelt werden die Gegenrechnungen präsentiert. Es steht nicht im Zentrum des Kosmos, wie seine subjektive Sicht suggeriert; sein Selbststand in Freiheit wird als illusionärer Schein demaskiert, hinter dem mechanistisch wirkende Kräfte biologischer Selbsterhaltung stecken; seine vermeintlich moralischen Handlungen sind Resultate triebbestimmter evolutiver Überlebensstrategien; und die sozio-kulturellen Verhältnisse sind bis in ihre ästhetischen, philosophischen und religiösen Deutungen instrumentelle Produkte des Daseinskampfes der Exemplare der höheren Tiergattung Mensch. Wenn nach solch abgeklärter Aufklärung Nihilismus statt Optimismus bezüglich autonomer Weltgestaltung angezeigt scheint, wäre allenfalls das Aushalten dieses alternativlosen Nihilismus noch eine wirkliche Tat des ›Neuen Menschen‹ mit einer Aura heroischer Souveränität.

Zu dieser naturalistischen und sozial-evolutiven Reduktion des Subjekts finden sich bei Nietzsche zugleich dialektische Gegenmotive. So sprengt schon der Begriff des Lebens seine zunächst mechanistische Logik: Wenn Leben Selbstbehauptung ist, dann verneint es simple Fremdkausalität. Leben steht mit seiner Individuation selbst gegen Leben. »Leben ist selbst wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren« – weil es »Wille zur Macht« ist²⁰. Damit zieht in den Begriff des Lebens eine innere Antinomie ein: Leben, verstanden als Machtwillen gegen lebendige Gegenmächte, ist »Abschätzen, Vorziehn, Ungerechtsein, Begrenzt-sein, Different-sein-wollen«²¹. Zugespitzt: Leben ist »Anders-sein-wollen« als solche »Natur« – weshalb »[g]emäß der Natur« [... zu] leben« bedeutet, sie gemäß ihrem eigenen Prinzip

¹⁹ Vgl. F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (in: DERS., *Kritische Studienausgabe* [im Folgenden: KSA], Bd. 5, hg. von G. COLLI / M. MONTINARI, 1988², 9–243), 169. 34.

²⁰ AaO 207f; vgl. aaO 27 u. ö. (Hervorhebungen Nietzsches werden hier, wie auch in den folgenden Zitaten, nicht wiedergegeben).

²¹ AaO 22; vgl. DERS., *Zur Genealogie der Moral* (in: KSA, Bd. 5 [s. Anm. 19], 245–412), 312.

zu überschreiten²². Dem Lebensbegriff eignet eine innere Spannung, die ihn über sich hinaustreibt²³. Im Zentrum dieser Antinomik steht der Umstand, dass ›Leben‹ immer nur in Einzelnen wirklich wird. Als Wille, der sich im Vergleich mit einem Anderen regt, ist das individuierte Leben auf die Alterität seines Anderen gewiesen. Daran geht ihm zudem sein mit ›Selbsterhaltung‹ gesetzter innerer Rückbezug auf. Wenn nach Nietzsche hinter dem ›Ich‹ ein ›Es‹ steht, das denkt²⁴, wird auch dieses ›Es-Ich‹ des drängenden Lebens- und Machtwillens erst mit dem kräftemessenden ›Different-sein-Wollen‹ zum perspektivischen Selbst – obwohl es als Selbst bereits beansprucht ist, damit es *sich* mit dem Anderen vergleichen kann: nämlich *als dieses* ›Es‹ und nicht jenes. Das gilt für das Eine wie das Andere – letztlich für *alle*. Damit wird das vitalistisch-voluntaristisch reduzierte Subjekt zugleich zum Widerspruch eines simplen Herrschaftsprinzips. Der Krieg ist eben nicht Vater aller Dinge.

Das zeigt auch Nietzsches Theorie der Zivilisation, Moral und Kultur. Zwar kommt Kultur nur dadurch zustande, dass der Lebenswille der Einen sich durch Aneignung und Überwindung der Anderen durchsetzt. Doch in der ›blonden Bestie‹ kann das starke Leben vor Kraft nicht laufen²⁵. Gegen es kommt es zur »schöpferischen That« des »Nein« im Aufstand der Schwachen²⁶. Sie reagieren mit einem Instinkt der »Herde« und organisieren sich unter listigen Anführern, den ›Starken‹ der ›Schwachen‹²⁷. Sie bringen die asketischen Ideale des Trieb- und Lustverzichts auf. Und sie formulieren eine egalistische ›Herden-Moral‹, die das Schwache hochhält und über Opferglaube, Schuldgefühl und schlechtes Gewissen eine »Umwerthung aller Werthe« provoziert²⁸. Diese Umwertung schleift die vermeintlich Starken, die in planloser Unmittelbarkeit schwelgen. Zivilisation lässt das wilde »Raubthier [...] ›Mensch‹« zum zahmen »Hausthier« werden²⁹. Gewaltsam gezähmt, reagiert es mit Gegengewalt gegen alle Zeichen aristokratischer Individualität. Ihr Urbild ist der ressen-

²² NIETZSCHE, Gut und Böse (s. Anm. 19), 22. 21.

²³ Emanuel Hirsch hat nicht zu Unrecht den Lebensbegriff Nietzsches mit dem des verborgenen Gottes von Luther verglichen; vgl. E. HIRSCH, Nietzsche und Luther (in: DERS., Lutherstudien, Bd. 2 [Gesammelte Werke, 2], hg. von H. M. MÜLLER, 1998, 168–206). Dieser Gedanke kann dahingehend zugespitzt werden, dass das Absolute, das das Leben ist, sich selbst verborgen ist und darum zugleich auf sein Anderes verweist.

²⁴ Vgl. NIETZSCHE, Gut und Böse (s. Anm. 19), 31.

²⁵ NIETZSCHE, Genealogie (s. Anm. 21), 275.

²⁶ AaO 271.

²⁷ Dieser Begriff durchzieht Nietzsches gesamte moralkritische Schriften.

²⁸ So lautet die Programmformel für das von Nietzsche vorbereitete Hauptwerk »Der Wille zur Macht« (NIETZSCHE, Genealogie [s. Anm. 21], 409). Sein Gehalt dürfte mit den Schriften »Jenseits von Gut und Böse«, »Zur Genealogie der Moral« und »Der Antichrist« (s. Anm. 30) umrissen sein.

²⁹ NIETZSCHE, Genealogie (s. Anm. 21), 276.

timentgeladene Neid, der argwöhnisch darauf achtet, dass es keinem Anderen besser geht. Die historische Erscheinung von solcher Gegengewalt reicht nach Nietzsche vom Christentum bis zum Sozialismus. Die vom Ressentiment geprägte europäische Zivilisation zeige einen nihilistischen Willen zur Lebensverneinung, den die listigen Priester der »Heerde« mit ihrer Gleichheitsmoral exekutieren. Ihre Kette führe von Religionsführern vom Schläge eines Paulus über Luthers im Gewissen verinnerlichte Sündenniedrigkeit hin zum sozialistischen Parteisekretär. Sie organisieren die Umwertung der Werte hin zur Gleichheit, in der das lebensmäßige Kräfteressen zum neidvollen Vergleich mit dem Bessergestelltsein des Anderen wird. Hiergegen sucht Nietzsche mit seinen Figuren des Übermenschen eine erneute Umwertung der Werte zu mobilisieren³⁰. Ihre Reihe reicht von Zarathustras Anti-Evangelium, dem tollen Menschen, der die Tötung des als Widerspruch des Lebens verstandenen ›Gott am Kreuze‹ proklamiert, bis hin zu Dionysos als Gegentyp zum Gekreuzigten³¹.

Mit ihnen scheint zugleich ein anderes Kulturideal auf. Antithetisch zur vergemeinschaftenden ›Sklaven-Moral‹ der Herde soll es zu einer neuen ›Herren-Moral‹ kommen, in der gerade das Individuum hervorsticht. Doch seine höchste Lust speist sich nicht aus simpler Macht. An die Stelle von Gewalt treten Großmütigkeit, Güte und Mitleid³². Sie wurzeln in einer nicht nur sklavisch-reaktiven, sondern spontanen und unabhängigen Freiheit, die zugleich mit lebenskluger Leidensbereitschaft gepaart ist³³. Nur hierdurch komme etwas ›Höheres‹ zustande. Die kulturelle Form verfeinerter Individualität, die sich im Abgleich mit den anderen *aus sich heraus* von ihnen unterscheidet, kann sich schließlich auch vom Gesetz des Lebens, dem Diktat der Selbsterhaltung, distanzieren. Kleinliche, neidvolle Vorteilssuche wird in eine Souveränität umgebogen, die schließlich auch eine Freiheit gegenüber den Imperativen des eigenen Lebens kennt. Schon die Gestalt Jesu ist nach Nietzsches Deutung seinem Leben gegenüber frei, der Weg zum Kreuz ist der souveräne Lebenskommentar zu der distanzfreien Liebespraktik der Bergpredigt³⁴. Und die wahrhaft Starken der europäischen Kulturgeschichte sollen ein solches Individualitätsideal verkörpern, das sie gerade den Widerspruch in sich selbst ertragen lässt. Freilich gibt es sie

³⁰ Vgl. F. NIETZSCHE, *Der Antichrist* (in: KSA, Bd. 6, hg. von G. COLLI / M. MONTINARI, 1988², 165–254), 179.

³¹ Vgl. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra I–IV* (KSA, Bd. 4, hg. von G. COLLI / M. MONTINARI, 1988²); DERS., *Die fröhliche Wissenschaft* (in: KSA, Bd. 3, hg. von G. COLLI / M. MONTINARI, 1988², 343–651), 480ff; DERS., *Ecce homo* (in: KSA, Bd. 6 [s. Anm. 30], 255–374), 374; zum Motiv der Umwertung der antiken Werte der Stärke durch den ›Gott am Kreuz‹ vgl. DERS., *Gut und Böse* (s. Anm. 19), 67; DERS., *Antichrist* (s. Anm. 30), 182ff.

³² Vgl. NIETZSCHE, *Gut und Böse* (s. Anm. 19), 209f.

³³ Vgl. aaO 160f; NIETZSCHE, *Wissenschaft* (s. Anm. 31), 565ff u. ö.

³⁴ Vgl. NIETZSCHE, *Antichrist* (s. Anm. 30), 199f. 205ff.

genau genommen gar – oder jedenfalls noch – nicht³⁵. Doch so sehr dieses Ideal im Zeichen souveräner Freiheit steht, so sehr verstrickt es sich bei Nietzsche immer wieder in das heroische Pathos der gegen die Herde Kämpfenden, aber in ihren Stricken sich Verfangenden. Das ›Antik‹ im ›Antichrist‹ wird zur Klammer des Gegensatzes von Dionysos und dem Gekreuzigten. Überboten wird es schließlich durch eine nochmalige Negation. Sah sich Nietzsche zunächst als Gegentyp der Überbietung des Gekreuzigten, so kommt es in den letzten poetischen Visionen zur Beschwörung einer Seligkeit der negationsfreien Lebensbejahung in distanzloser Präsenz, die den mit Jesus verbundenen »Eintritt in das Gesamt-Verklärungs-Gefühl aller Dinge« fortschreibt³⁶. Damit vollendet sich die Freiheit solcher Starken im *amor fati*. Darin geht aber nicht nur ihre Individualität unter, sondern auch die Differenzsetzung als Prinzip des Lebens oder Willens zur Macht.

Die Pointe von Nietzsches Denken liegt in dem, was gemäß dem im Leben fundierten Differenzprinzip *nicht* aufgeht. Es verfolgt subtil die Wechselzusammenhänge von Individuum und Gesellschaft, für deren Fungieren normative Ideale einstehen. Ihre inneren Spannungen bereiten den Boden für eine ›Umwertung der Werte‹, mithin ein Prinzip des Kontrafaktischen, das zugleich im ›Leben‹ geerdet ist. Mit dem vitalistisch-empirischen Reduktionismus geht zugleich ein Gegenprogramm der Kultur des »freien Geistes« auf³⁷. Dessen höheres Ethos souveräner Güte verfliegt aber schließlich mit dem Widerspruch von heroischer Vornehmheit und lebensbejahender Gesamt-Verklärung. Das mit dem Leben einhergehende Differenzprinzip implodiert am Ende durch Totalisierung. Zuvor zeigt sich indes ein produktives Wechselspiel von Inter-Subjektivität, wengleich im Negativ kritischer Geschichtsdiagnostik. Doch schließlich überhebt sich der raffinierte Entdecker der Perspektivität in allem Denken und seiner Bindung an die Grammatik selbst aller perspektivischen Po-

³⁵ »Ecce homo«: Die unter diesem Titel zusammengestellten Selbstbetrachtungen des unter den Vorzeichen des Zusammenbruchs stehenden späten Nietzsche visieren in ihrem Autor ein Gegenprogramm zum Nihilismus der zivilisatorischen Kultur an, dessen Urbild Dionysos ist.

³⁶ NIETZSCHE, Antichrist (s. Anm. 30), 207. In einer subtilen Studie arbeitet Heinrich Detering dieses Motiv aus dem ›Antichrist‹ als Grundton von Nietzsches letzten Texten heraus (H. DETERING, Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte, 2010). – Dass das Motiv des »Gesamt-Verklärungs-Gefühls« mit Lebensbejahung einhergeht, unterscheidet es von dem von Nietzsche vielfach als Negativfolie zum Christentum bemühten Buddhismus. Und mit der distanzlosen Unmittelbarkeit der Gegenwart aller Dinge wird nicht nur das Prinzip der Sünde überwunden, sondern auch die Verneinung als Prinzip des Lebens. Eine solche Unmittelbarkeit kennt allenfalls das vorkulturelle starke Leben, das allerdings in permanenter Kampfstellung verharret.

³⁷ Vgl. NIETZSCHE, Gut und Böse (s. Anm. 19), 41ff.

sionalität. Er unterläuft die Differenz von Ich und Wir bzw. Ihr – also die nicht nur grammatischen Indikatoren von Inter-Subjektivität.

4. *Inter-Subjektivität:
die Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität*

Sein Leben führen kann nur ein *Subjekt*, keine Lebensmaschine. Ohne Subjekt gibt es kein Denken, Wollen oder Handeln. So sehr dies immer in einer, genauer: seiner Welt geschieht, so wenig ist das Subjekt vor seiner Welt da – sozusagen als fertiger archimedischer Punkt, von dem aus die Welt konstruiert wird. Wenn das Subjekt sein Leben führt und selbst weltförmig agiert, ist ein innerer Rückbezug beansprucht, ohne den es *für sich* keine Identität im Verhältnis zu Anderem und Anderen hätte. Und auch für die Anderen wäre es nicht *dasselbe* Subjekt, mag es sich auch in verschiedenen Rollen, Kontexten und Zeiten verändern. Doch es ändert eben *sich*, anderenfalls wäre es nicht verändert, sondern ein anderes. Trotz solch basaler innerer Reflexivität bringt sich das subjektive Selbst nicht durch Reflexion hervor. Es würde sich selbst für seinen Rückbezug schon voraussetzen müssen. Mit Dieter Henrich lässt sich gegen Reflexionstheorien von Subjektivität sagen, dass das Subjekt sich selbst gegeben und kontingent in seinen Selbstvollzug eingesetzt ist³⁸.

Die Erfahrung des eigenen *Leibes* ist dazu ein phänomenales Pendant. Wir finden uns in unserem Leib vor, erleben ihn als den unseren, gerade mit Anderen nicht teilbaren. Schmerz zeigt dies am deutlichsten. Er kennzeichnet ein individuelles Leiberleben, dessen bezwingende Dimension wir negieren und loswerden wollen – im Extrem, etwa angesichts unerträglicher Zustände, mit samt dem Leib als Quelle des Schmerzes. Das eigene Leiberleben markiert eine Grenze für alle soziale Konstitution des Selbst als bloßer Knoten von Interaktionslinien. Zugleich forciert es aber auch einen intersubjektiv versachlichen Umgang mit uns selbst. Die moderne Medizin fokussiert im Ausgang vom artikulierten Leiberleben die kausale Struktur von Körperfunktionen, deren Devianzen an dem Allgemein-Durchschnittlichen als Norm von Gesundheit gemessen und daraufhin, soweit möglich, therapiert werden. Ihre basalen ethischen Kriterien ergeben sich einerseits aus dem Respekt vor dem Eigenleib-

³⁸ Vgl. nur D. HENRICH, Denken und Selbstsein. Vorlesungen über Subjektivität, 2007. Vgl. dazu J. DIERKEN, Selbstbezug und Alterität. Subjektivität zwischen Individualität und Intersubjektivität und der Gottesgedanke – im Gespräch mit Dieter Henrich (in: Selbstbewusstsein und Gottesgedanke. Ein Wiener Symposium mit Dieter Henrich über Philosophische Theologie, hg. von R. LANGTHALER / M. HOFER [WJP 40, 2008 (2010)], 133–146); dazu: Dieter Henrich zu Jörg Dierken, Das Absolute als Grund im bewussten Leben (in: aaO 147–162).

erleben, andererseits aus der Beziehbarkeit des Körpers und seiner Funktionen auf die subjekthafte Lebensform des Menschen. Wenn in diesem spannungsvollen Kriegerengeflecht die Grundfragen der Medizinethik im Blick auf die Grenzbereiche des Lebens am Anfang und am Ende sowie auf das Verhältnis von Patient, Arzt und medizinischem Betrieb erörtert werden, ist mit der Anerkennung des Individuell-Subjektiven als Fluchtlinie für den Umgang mit der Naturalität des Körpers auch in Rechnung zu stellen, dass Selbstbestimmung als Prinzip für den Respekt der Subjektivität des Patienten zugleich bedeutet, die je eigene Willkür in ein moralisches Lebensverständnis einzustellen. Es gilt, die Ganzheit eines Lebens auch im Spiegel der Anderen zu imaginieren – und umgekehrt. Autonomie gleicht das Individuelle mit dem Allgemeinen eines Gesetzes aus dem Selbst ab und verlangt, sich selbst an der Stelle des Anderen zu denken. Keine Subjektivität ohne Intersubjektivität.

Auch der autonome, aber eben nicht autarke Selbstvollzug leibhaft individuierter Subjektivität, die elementar mit sich vertraut ist, verlangt nach *Kommunikation*. Und diese geschieht mithilfe des Körpers durch den regelentsprechenden Gebrauch von Zeichen. Gegenüber der Mitteilungsgrenze im Eigenleberleben hoffen wir, dass unsere Gedanken von Anderen geteilt werden können. Dazu müssen sie sprachlich artikuliert werden. Doch ebenso wenig wie der Körper erst durch den Gebrauch der Artikulationsorgane entsteht, kommt die Sprache durch das jeweilige Sprechen zustande. Noch im versunkenen Selbstgespräch bedienen wir uns erlernter Wortketten und Grammatikstrukturen, also Elementen intersubjektiver Sprache. Kommunikation ist mehrfach indirekt und gebrochen: Schon die Artikulation bedient sich medialer Zeichen, die Regeln ihrer Verwendung sind durch den sozialen Gebrauch vermittelt, und das Verstehen gleicht permanenter Korrektur von Miss- und Vorverständnissen. Darin liegen *Platzhalter von Freiheit*. Es gibt die Möglichkeit des Abweichens, Widerspruchs und des ›Nein‹. Damit ist das Intersubjektiv-Allgemeine bereits beansprucht. Kein Ich ohne Wir und Ihr – und zwar in doppelseitiger Verwiesenheit, eine Wechseltranszendenz als Korrelat zu ihrer Unterschiedenheit.

Dies anzuerkennen, ist der Grundsinn einer *liberalen Ordnung* als politischer Rahmen für intersubjektiven Austausch – übrigens nicht nur der Gedanken, sondern auch von Waren und Dienstleistungen. In der Perspektive des Allgemeinen steht hierfür das normative Grundprinzip der Menschenwürde. In Menschenrechte übersetzt, fungiert es über ein Geflecht von Abgrenzungen und Verneinungen als Regulativ der praktischen Lebensvollzüge im Inter-Subjektiven. Die Freiheit des Individuellen seitens der sozialen Gemeinschaft anerkennend, sie freilich auch an der Grenze des Freiheitsgebrauchs der Anderen limitierend, enthält das Menschenwürdeprinzip zugleich die – nach Nietzsche geradezu dem Macht-Leben widerstrebende – Selbstbeschränkung der Macht politischer Institutionen. Respekt vor der Unantastbarkeit der Würde, die auch

im Falle des empirischen ›Antastens‹ ihres Trägers nicht verlustig geht, sondern kontrafaktisch-normative Wirkung in der empirischen Sozialwelt durch Rechtsfolgen entfaltet, geht einher mit dem Grundsatz der Gleichheit aller. Sie ist keine empirische Tatsache des Lebens – wer von uns gleicht schon dem Anderen? –, sondern eine kulturelle Größe. Solche Gleichheit kann sich als *Gleichheit von Freiheit* vom Ressentiment der Herde unterscheiden, wenn sie dies durch kontrafaktische Einräumung realer Freiheitschancen untermauert. Sie zielen auf Teilhabe am sozialen Leben durch Befähigungsgerechtigkeit – etwa in Sachen Bildung. Das korrespondiert mit dem *genius loci* der Franckeschen Stiftungen.

Neben den sozialen und ökonomischen Dimensionen von gleicher Freiheit stehen die kulturell-mentalen. Sie markieren den Ort von Religion in sozialer, politischer und institutioneller Hinsicht. Religion, jedenfalls in christlich-protestantischer Optik nach der Aufklärung, ist *symbolische Artikulation und Kommunikation der mehrsinnigen Transzendenz von Subjektivität und Inter-subjektivität*. Dabei gibt es Schnittflächen mit den gleichsam profanen Sphären der Vollzüge von Inter-Subjektivität, aber auch bleibende Vorbehalte. Inhaltliche Schnittflächen bestehen etwa zwischen dem Schöpfungsglauben und dem passivischen Eingesetztsein in das eigentätige subjektive Selbstverhältnis. Freilich haftet dieser Glaube – mit Luther: »Ich gläube, daß mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturen, mir Leib und Seel [...] gegeben hat«³⁹ – bei aller Allgemeingültigkeit des Gehalts an dem je eigenen Herzen oder Gewissen. Deren Unzwingbarkeit, mithin auch Kontingenz, ist ein Indikator der Freiheit des Subjekts. Gewissensfreiheit, deren Testfall das mit allgemein ansinnbaren Gründen von der Norm des Üblichen abweichende Gewissensurteil ist, will durch die Sozialordnung anerkannt sein. Diese ist ein für alle gültiger Prüfstein einer Ordnung der Differenzierung von Religion und Politik, deren Urbild die reformatorische Zwei-Reiche-Lehre ist. Sie hat freilich mit der aufgeklärten Konzeption der Menschenrechte gravierende Umformungen erfahren, zu denen insbesondere die Ablösung des Gottesgnadentums als Legitimationsquelle von Macht durch die Souveränität des Volkes gehört. Dies erfordert es, die christentumsgeschichtliche Erblast einer Anthropologie zu korrigieren, nach der der Mensch immer schon als Sünder Gott gegenüber im Unrecht ist. Sie passt auch nicht zu dem schöpfungsanthropologischen Symbol der menschlichen Gott-ebenenbildlichkeit, das gerade im Kontext einer Religion des Bilderverbots den Menschen nicht in ein simples Bild pressen will. Sünde und ihre Zurechnung als Schuld, die mit eigener Einsicht korrespondiert, haften vielmehr an der subjektiven Freiheit, dass sich ein Subjekt als Täter seiner Taten ver-antworten kann: also Antwort geben kann, weil er *sich* gefragt sein lässt angesichts der zu ihm

³⁹ M. Luther, Der kleine Katechismus (in: BSLK, 499–541), 510.

als Täter zurückverfolgten Kausalität von Tatfolgen, die ein Faktum sind, obwohl sie gerade *nicht* sein sollten. Die kontrafaktische Fremd- und Selbstbeurteilung des Subjekts als Urheber einer Tat, die nicht hätte sein dürfen und sollen, ist in Anwendung des Kausalitätsprinzips auf die Logik des Handelns zugleich ein Indikator von Freiheit: nämlich, mit einer Formel von Wilhelm Herrmann, die Unterstellung unseres »Auchanderskönnens« – für dessen praktische Bedeutung gleichgültig ist, ob es eine soziopsychologische Fiktion oder ein gehirnphysiologisch erhebbares Faktum ist⁴⁰. Verantwortung – ganz elementar: sich gefragt sein lassen und Antwort geben – korrespondiert mit dem Negativ des Sünden- und Schuldbewusstseins. Verantwortungs- und Schuldkultur befördern sich wechselseitig, um mit Ulrich Barth eine der wesentlichen ethischen Pointen des Christentums zu benennen⁴¹. Beides ist zugleich an ein Bewusstsein von Normen gebunden. Hierzu gehören das aus Nachbarschaftsverhältnissen stammende Nächstenliebegebot mit seinem Ethos des Für-einander-Einstehens, die Goldene Regel mit ihrer Symmetrieformel ›Wie du mir, so ich dir‹ und der Grenzgedanke der Feindesliebe als paradoxe Eindämmung von Feindschaft. Insbesondere die Goldene Regel mit ihrer Verbindung von Nächsten- und Selbstliebe zeigt die unerschöpfliche Universalität des Wechselverhältnisses von Subjektivität und Intersubjektivität. Darum findet die Nächstenliebe in der Gottesliebe ihr Symbol – und Gottesliebe in der Nächstenliebe ihre Vollzugsgestalt.

Falk Wagner hat wesentliche theologische Gehalte auf eine solche Symmetrie von Individualität und Sozialität hin interpretiert. Diese Symmetrie ist ein theo-logisch artikuliertes normatives Ideal, das in empirischen Sozialverhältnissen als Beurteilungskriterium mitlaufen kann⁴². Alle Sozialverhältnisse im

⁴⁰ W. HERRMANN, Ethik, 1913⁵, 67. Die Verschränkung der Kausalität als Logik der Naturordnung mit der für das Sittliche maßgeblichen Kausalität aus Freiheit wird von Herrmann in § 14 seiner Ethik treffend beschrieben.

⁴¹ Vgl. U. BARTH, Die religiöse Dimension des Ethischen. Grundzüge einer christlichen Verantwortungsethik (in: DERS., Religion in der Moderne, 2003, 315–343).

⁴² Darauf laufen Wagners vielfach variierte Spitzensformeln wie ›Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins‹ oder »symmetrisch-gleichgewichtige[s] Selbst- und Anderssein« hinaus. Die letzte Formel stammt aus dem in diesem Kontext exemplarischen Text des frühen Wagner: F. WAGNER, Religionssoziologisch-theologische Rahmenbedingungen und theologisch-sozialethische Prinzipien und Kriterien für die Konstitution und Beurteilung sozialer, insbesondere sozioökonomischer Verhältnisse (in: DERS., Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit, 1989, 455–495), 475. Trotz der Veränderungen in der Denksystematik hat sich dieses Motiv bis in die späteste Phase von Wagners Denken durchgehalten. Sein letztes Interview endet mit einem Bezug auf das Doppelgebot der Liebe, das eine sozialethisch motivierte Zielsetzung des Christentums enthalte. Sie wird in Wagners späterer Terminologie strukturell als symmetrisches Verhältnis von Personalität und Sozialität interpretiert, das religiös aus dem Blickwinkel der Freiheit personaler Individualität ausgelegt wird. – Das Interview fin-

Endlichen sind indes durch wechselnde *Asymmetrien* gekennzeichnet, in deren perspektivische Einseitigkeit jenes Ideal übersetzt werden muss. Darum übersteigt der symbolische Ort des Symmetrieideals auch die reale Welt – etwa im Gedanken von Gott und seinem Reich. Auf die Bedeutung der semiotischen Differenz theologischer Symbole hat Ingolf U. Dalferth hingewiesen⁴³. Auch die Transzendenz des Gottesreiches beinhaltet einen bleibenden religiösen Vorbehalt gegenüber profanen Vollzügen von Inter-Subjektivität – bis hin zu Formen ihrer sakralisierten Präsentation. Das Gottesreich lässt sich von Einzelnen nicht herbeibeten, erst recht nicht herbeibomben, und es übersteigt relativierend politische wie religiöse Vergemeinschaftungen. Sowenig wie der Staat ist die Kirche die Vorform des Gottesreichs. Sie ist, jedenfalls nach evangelischem Verständnis, intersubjektiv-mediale Kommunikation des subjektiven Gottesglaubens. Die Medien sind das Wort Gottes und die Sakramente, ihr Ziel ist die subjektive Aneignung im Glauben – besonders sinnenfällig durch den Akt des Essens und Trinkens beim Abendmahl – und ihr Ursprung ist Gott. Wie der Glaube nicht durch die Kirche oder ihre Amtsträger festgestellt werden kann, urteilt über ihn doch Gott allein, so ist auch der Ursprung des Wortes, Gott, der Kirche durch bleibende Transzendenz entzogen. Für die mediale Kommunikation unter endlichen, mithin verschiedenen Subjekten gelten aber intersubjektive Regeln: Das kulturelle Gedächtnis des Wortes ist die Schrift; sie muss jedoch nach ihrem Geist, nicht nach ihren Buchstaben ausgelegt werden; über das in der Predigt artikulierte Wort urteilt die Gemeinde; ohnehin zielt es auf Aneignung in Herz und Gewissen. Die Regeln bilden mithin einen Verweisungszusammenhang für die geistliche Kommunikation, die stets *indirekt* erfolgt. Das ist der Endlichkeit und Pluralität der Individuen geschuldet, und genau darauf stellt ihre religiöse Vergemeinschaftung ab. Ohne intersubjektive geistliche Kommunikation bliebe indes aller subjektive Glaube leer: Er bedarf der Bildung durch symbolische Kommunikation.

Weil sie öffentlich geschieht, steht sie in Konkurrenz zu anderer öffentlicher Kommunikation. Anders als in vormodernen Zeiten hat die christliche Symbolwelt keine privilegierte Stellung im Bereich medialer Kommunikation mehr. Sie findet sich zwischen unübersichtlich-widerstreitenden Entwicklungen zu einer gleichsam profanen Sachlichkeit politisch-ökonomischer Planung auf der einen Seite und neuer Mythen- und Kultproduktion auf der anderen Seite. Wenn, um mit Jürgen Habermas zu sprechen, die Orientierungskraft religiöser Symbolkommunikation in einem liberalen Gemeinwesen damit einher-

det sich in: Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. von CH. HENNING / K. LEHMKÜHLER (UTB 2048), 1998, 277–299.

⁴³ Vgl. exemplarisch I. U. DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, 2003.

geht, dass sie mit ihrem opaken Kern sich in allgemein nachvollziehbare Gründe ohne Vorbehalt übersetzen lassen muss⁴⁴, dann gilt bei aller Durchsichtigkeit von religiöser Symbolik auf die Vollzüge von Inter-Subjektivität gerade der Vorbehalt, dass weder die medialen Paradigmen administrativ-ökonomischer Planung noch mythisch-kultischer Event- und Empörungsrhetorik zum Maß der Dinge werden können. Für eine ethische Theologie, die auf der Höhe ihrer Zeit ist, können weder die turbokapitalistischen Fiktionen der Finanzindustrie noch das ›Superstar‹-Format mit Aufstieg und Absturz der unvermittelt guten und bösen Helden zur Blaupause für symbolische Kommunikation von Inter-Subjektivität werden. Ihre Chance liegt in aufklärend-kritischer *Distanz*. Ihre Chance zur Distanz korrespondiert mit der *Kontingen*z des Gelingens religiöser Kommunikation. Religion ist kein Argumentationsgebäude, und Glauben geht nicht im zwanglosen Zwang des besseren Arguments auf.

5. Ordnung(en) aus dem Selbst

Mit der Gleichursprünglichkeit von Individualität und Sozialität ist die Grundstruktur einer Ordnung gesetzt. Gerade in ihrer intersubjektiven Objektivität ist diese Ordnung aber nichts, was den subjekthaften Lebensvollzügen fremd, weil vor- oder übergeordnet wäre. Dies scheint unproblematisch, wenn es um die Koordination von Lebensvollzügen geht, in der die Unterschiedlichkeit von Perspektiven, Bedürfnissen und Fähigkeiten verschiedener endlicher Subjekte durch Austausch zum Ausgleich kommt. Die Goldene Regel gewinnt ihre Kraft zu *performativer Verwirklichung* durch Einsicht in den beiderseitigen Vorteil von Kooperation. Diese muss Verschiedenheit einschließen. Ein Gespräch ist nur interessant, wenn wir unterschiedliche Gedanken austauschen; ein Handelsgeschäft funktioniert nur, wenn jeder ein Interesse an dem hat, was nicht er selbst, sondern der andere besitzt; politischer Streit beruht auf dem Abgleich verschiedener Argumente im Spiegel der öffentlichen Meinung. Die dabei beanspruchten Verfahrensregeln müssen freilich *für alle* gelten – und zwar schon *vor* dem konkreten Austausch, Geschäft oder Diskurs. Sie entstammen indes selbsthaften Lebensvollzügen. Alles Handeln unterstellt eine aus Erfahrung gespeiste Erwartbarkeit seiner Folgen. Damit ist eine Kontinuität des Regelhaften beansprucht. Selbst wenn sie durchbrochen werden soll, etwa in einem spontanen ›Nein‹ gegenüber Erwartungen, kann dieses Nein nicht im selben Augen-

⁴⁴ Vgl. J. HABERMAS, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, 2005 (darin v. a.: Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? [106–118]; Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ religiöser und säkularer Bürger [119–154]); vgl. auch DERS., Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels, 2001.

blick wieder verneint werden. Damit zeigt auch das Ausbrechen aus der Kontinuität eine elementare Regelmäßigkeit. Die Ordnung *aus* dem Selbst impliziert mithin zugleich, dass das Selbst seinerseits *in* einer Ordnung steht. Sie ist darum nicht willkürlich ›gemacht‹. In ihrer Performanz ist sie darum *gemacht als nicht-gemacht*.

Weil diese Ordnung Subjektivität wie Intersubjektivität umgreift und in ihrem Vorausgesetztsein performativ hervorgebracht wird, kann sie als Realität eines moralischen Gottes verstanden werden. Die moralische Ordnung steht dann für einen all-einen Gott, und das Prinzip dieser göttlichen All-Einheit ist das für Gott und Mensch gleichermaßen gültige moralische Gesetz. Auf Kantischen Spuren ist dieser Gedanke im nachkantischen Idealismus subtil expliziert worden. Ein solcher Pantheismus moralischer Freiheit kann mit der Personalität der moralischen Akteure durchaus ihre spontane Eigentätigkeit integrieren – spätestens in Figuren des Abweichens und des ›Nein‹. Sie kann auch mit der durch die individuelle Leibhaftigkeit unserer Optik verbundenen Perspektivenvielfalt die Würdigung des Endlichen in seiner Differenz zum Ganzen Gottes akzentuieren. Die moralische Ordnung widerstreitet als Interaktion Verschiedener einem simplen Sein-wollen-wie-Gott. Damit verfangen die klassischen freiheitstheoretischen und sündentheologischen Gegeneinwände gegen den Gedanken eines moralischen Pantheismus nicht.

Allerdings ist die Frage offen, ob und wie der Geist der Ordnung aus dem Selbst die irrationale, blinde Macht-Dimension des Lebens aufnehmen kann. Die Aufklärung hatte hierauf mit der Idee des unendlichen Fortschritts reagiert. Sie ist nicht einfach abzuschütteln, auch wenn wir Hegels Ironie über eine moralisch-gesellschaftliche Zähmung der Orkane und Abkühlung der Vulkane gut nachempfinden können. Doch schon beim medizinischen Fortschritt, dass »die Krankheiten weniger schmerzhaft« seien⁴⁵, bricht sich Hegels Ironie. Der Fortschritt kann sich heute, wie etwa beim Klimaschutz, geradezu auf die Bearbeitung der Nebenwirkungen des kulturellen und technischen Fortschritts selbst beziehen. Dennoch ist damit die Frage des Umgangs mit der für alle Moral irrationalen Dimension des Lebens nicht bearbeitet – nach Max Weber ein zentrales *Movens* für Religion⁴⁶. Es führt auf Deutungen mit kontrafaktischer Umwertung der Werte. Religiös zielt es auf Erlösung in höherer Gerechtigkeit. Theologisch fokussiert es neben dem weltlichen Gott der all-einen Ordnung aus dem Selbst die überweltliche Subjektivität des monotheistisch Alleinigen und Ein-

⁴⁵ Vgl. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophien der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (in: Ders., *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 2, hg. von E. MOLDENHAUER / K. M. MICHEL, 1970, 287–433), 423.

⁴⁶ Vgl. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, 2002⁵, bes. 245–381 (Kap. V: Religionssoziologie), *passim*.

zigen – bis zu seiner Offenbarung im Gekreuzigten, nach Nietzsche der Inbegriff der Umwertung aller Werte und des Widerspruchs zum Leben schlechthin.

Der ethische Monotheismus der alttestamentlichen Prophetie präsentierte im Zeichen göttlicher Subjektivität eine Um-Deutung und Um-Wertung der kontingenten faktischen Geschichte⁴⁷. Von dieser vor allem auf Julius Wellhausen zurückgehenden Interpretation hatte auch Nietzsche gehört. In der großen Prophetie werden Ohnmacht und politisches Unterliegen Israels mit einer geradezu ir-realen Kausalität verknüpft und auf ethisch-religiöses Fehlverhalten zurückgeführt. Mit dieser Rationalisierung und den nachmaligen Verheißungen zukünftigen Heils wird zugleich im Modus des Kontrafaktischen ethische Normativität gestiftet: das im Namen des göttlichen Ich erlassene Gesetz. Solche Normativität folgt keinem Gesellschaftsvertrag und resultiert nicht aus natur- oder vernunftrechtlicher Einsicht. Ihre Positivität im Namen höherer Willkür kann auf die Dauer aber nur überzeugen, wenn sie der irrationalen Vernichtungsdimension des – in diesem Fall: sozialen und politischen – Lebens etwas entgegensetzt, etwa bessere Gerechtigkeit, Heil oder ewiges Leben genannt. Diese ›Gegenreligion‹⁴⁸ – um eine Formel von Jan Assmann aufzunehmen – kann zu hartem Exklusivismus tendieren, sei es kämpferisch als Urform von Fundamentalismus, sei es als tendenziell weltabgewandter Erinnerungskult mit klerikaler Hierarchie. Beiden Tendenzen gegenüber kam es auf jüdischem Boden zur ›Relecture‹ der Heilsbotschaft. Hierfür steht die Gestalt Jesu mit einer zweiten Gegen-Normativität: Das Reich Gottes ist schon gekommen, und seine Seligkeit gilt allen, die mühselig und beladen sind. Die Um-Deutung des Lebens des prophetischen Lehrers dieses Evangeliums angesichts seiner Demontage im Kreuzestod, durch die Jesus zum Christus wird, verband die kontrafaktische Normativität des ethischen Monotheismus mit einem tendenziell universalen Ethos der Wechselseitigkeit von Inter-Subjektivität, das zudem in einer neuen Erinnerungskultur kommuniziert wurde: Im Christusglauben gilt nicht Jude noch Grieche, und Einer trage des Anderen Last. Paradigmatisch hierfür steht die Gestalt des Paulus. Sie ist – mit und gegen Nietzsche zugleich – zwar der schlaue Priester, aber eben nicht der Befriedigung des bloßen Ressentiments.

Die mehrfache Umwertung der Werte im Zeichen einer kontrafaktischen Normativität, die in der absoluten Subjektivität des Einen fundiert ist, kann in ihrer Transrationalität aber nicht zum Einzigem werden. Verlangt ist der Abgleich mit der inneren Logik der Ordnung gleichursprünglicher Inter-Subjektivität.

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, 1958⁹, bes. 122ff; DERS., *Israelitisch-jüdische Religion* (1905; in: DERS., *Grundrisse zum Alten Testament*, hg. von R. SMEND (TB 27), 1965, 65–109).

⁴⁸ Dieser Begriff beschreibt ein zentrales Motiv der Monotheismus-Deutung von Jan Assmann. Es wird hier zugleich modifiziert. Vgl. J. ASSMANN, *Die mosaische Unterscheidung. Oder der Preis des Monotheismus*, 2003.

vität, also der anderen Ordnung aus dem Selbst. Aber auch diese kann sich nicht zum einzigen Prinzip, das die Welt im Innersten zusammenhält, aufspreizen. Anderenfalls würde das politische Leben nur noch der Abarbeitung von Vollzugsdefiziten gleicher Freiheit gelten und keine geschichtlichen Entwicklungen von Neuem erkennen lassen. Und das religiöse Leben würde gerade die Differenz von Altem und Neuem Menschen, Sünde und Gnade einziehen. Vor allem aber ermangelte es am kategorialen Fundament für *Kritik, Korrektur und Veränderung* – und zwar mit *Regelbildung* im sozialen Leben. Als Vollzug des Lebens reflektiert ethische Theologie die konstruktiven Spannungen beider Ordnungen aus dem Selbst – und expliziert damit den Geist von Inter-Subjektivität.

Summary

The article develops a concept of ethical theology concerning contemporary moral questions and focusing on ethical orientation in human life and action. Thereby, basic tensions have to be discussed in mutual relationships, p. e. normative dissents which are empirical matters themselves, individuals as moral agents with respect to a universal horizon that on its part is open for individual recognition by the fact of deviation. Inter-subjectivity means therefore that neither subjectivity nor sociality can be primordial. For that, ethical theology discusses man's relation to God in terms of social relationships. This shows at least two types of order constituted out of the Self: (1) one symmetrical between the Self and Others, and (2) a counterfactual one in the light of the Is-Ought contrast. While the first one can be understood as a form of moral pantheism, the second one is expressed in symbols of ethical monotheism.