

Heinzpeter Hempelmann

**Wie lassen sich christliche Werte in
einer säkularen
Gesellschaft plausibilisieren?**

Inhalt

I Horizont: Das säkulare Umfeld

a) *Ein taubes Wunschkind lesbischer Eltern als „moralischer Hörsturz“?*

b) *Postchristliche Formatierung*

1. Multikulturelle, multireligiöse Multioptionsgesellschaft
2. Konsequenz (1): Verlust des Weltanschauungsprivilegs und des tragenden Konsens
3. Konsequenz (2): Zwang zur Häresie

c) *Postmoderne säkulare Programmatik*

1. Destruktion „der“ praktischen Vernunft
2. Entlarvung der großen Erzählungen „Fortschritt“ und „Emanzipation“
3. Das Individuum als radikales, absolutes „Subjekt“
4. Alles zersetzende Ideologiekritik und Hoffnung auf das Gewissen
5. Überführung von Pluralität in Pluralismus
6. Toleranz als einzig verbliebener Meta-Wert

d) *Posthumanismus*

1. Prinzipieller Anti-Essentialismus
2. Ende der Aufklärung
3. Designer-Mensch: und der Mensch schuf den Menschen nach seinem Bilde

II Warum christliche Werte nicht begründet werden können

a) *Philosophische Argumentationsgänge*

1. Naturalistischer Fehlschluß
2. Münchhausentriemmen aller Begründungsversuche
3. Pseudonormative Leerformeln
4. Pseudoessentialistische Leerformeln

5. Naturrechtliche An- und Widersprüche

b) Theologische Argumentationsgänge

1. Zur Tragweite naturrechtlicher Argumentationen
2. Von der Verantwortlichkeit, Uneinsichtigkeit und Unentschuldbarkeit des Menschen
3. Die Welt spricht – nicht?

III Wie christliche Werte plausibilisiert werden können

a) Die Größe der Aufgabe

b) Der reduzierte Anspruch und die doppelte Aufgabe

c) Nicht (nur) debarim / Worte machen, sondern dabar Gottes in der Welt verkörpern: „Brief Christi“ sein

d) Gelebtes und erfahrenes Reich Gottes als Evidenzraum des Evangeliums

IV Auf der Spur des Lebens – dem Leben auf der Spur: Zusammenfassende Perspektiven

a) Grammatik des Lebens: die Distinktion von Gott, Mensch und Welt als elementare Konstellation christlicher Ethik.

b) Humanität des Menschen - ohne den Gott, der das Gesicht des Jesus aus Nazareth trägt?

c) Ethik als erste Philosophie!

1. Unterlaufen der logischen Aporie aller Ethik-Begründung
2. Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Bedingung der Möglichkeit der Anerkennung seines Menschseins

d) Die Welt neu zur Sprache bringen

1. Schöpfung als Rede an die Kreatur durch die Kreatur
2. Das „Schinden“ der Welt durch reduktionistische Abstraktionen
3. Einübung in die Kunst des Sehens der Herrlichkeit Gottes in der Welt

I Horizont: Das säkulare Umfeld

a) *Ein taubes Wunschkind lesbischer „Eltern“ als „moralischer Hörsturz“?*

In den USA haben sich Sharon Duchesneau und ihre lesbische Partnerin Candace McCullough von einem tauben Mann ein taubes Wunsch-Kind zeugen lassen. Beide sind taub, und beide wollten ein taubes Kind, das zu ihnen passt und in ihrer Welt mit ihnen lebt. Interessant und bezeichnend ist zum einen der Sachverhalt, dass die homosexuelle Orientierung der beiden Frauen, die sich hier als „Eltern“ ein Wunschkind machen lassen, in der Diskussion über diesen Vorgang schon gar keine Rolle mehr spielt. „Lesbische Paare gehören zu den Hauptklienten amerikanischer Samendepots.“¹ Bemerkenswert ist vor allem der moralische Unmut, der sich hier und jetzt – auch von liberaler Seite – regt. Ist das nicht „Egoismus“, sich ein taubes Kind herstellen zu lassen, nur weil man selber taub ist? Muss man hier nicht von einem „moralischen Gehörsturz“ sprechen?² Geht das denn nicht zu weit?

Die entscheidende Frage lautet freilich: Wann geht denn etwas zu weit? Und gibt es überhaupt noch externe Kriterien, um zu sagen, wann und inwiefern etwas zu weit geht? Die ersten „reproduktiven Designerkinder“ sind sicherlich etwas besonders Auffälliges, aber realisieren sie nicht die auch sonst propagierte „reproduktive Freiheit“, die sich andere, Heterosexuelle und „Normale“, schon lange nehmen, wenn sie sich einen Samenspender nach bestimmten körperlichen Merkmalen auswählen? Und was heißt „normal“? Der Forschungsansatz der Disability-Studies³ propagiert gezielt:

¹ Martin Spiewak/ Astrid Viciano: Wunschkind, in: Die Zeit 25. April 2002 (Nr.18), (27f) 27.

² Vgl. Michael Naumann: Moralischer Hörsturz, Oder: Taube Kinder auf Bestellung, in: Die Zeit 25. April 2002 (Nr.18), 1.

³ Vgl. Theresia Degener: Ein behindertes Kind als Schaden? In: Genethischer Informationsdienst 129/1998; dies.: Eine UN-Menschenrechtskonvention für Behinderte als Beitrag zur ethischen Globalisierung, in: Das Parlament, Beilage 17. Februar 2003, 37-45; dies.: The Global Picture and the European Situation Regarding Bioethics and Genetic Engineering, in: Bioethics Conference Report (Referat auf der im November 1997 in London stattfindenden und vom European Regional Development Office of Disabled People's International on behalf of the British Council of Disabled People [<http://freespace.virgin.net/dpi.europe/htm/reports/bioethics.htm>]). Zur Sache vgl.: Swantje Köbsell: Die aktuelle Biomedizin aus Sicht der Disability Studies. Gutachten für die AG Bioethik und Wissenschaftskommunikation am Max-Delbrück-Zentrum für molekulare Medizin (MDC), Berlin-Buch; Anne Waldschmidt: Selbstbestimmung als behindertenpolitisches Paradigma – Perspektiven der Disability Studies, in: Aus Politik und Zeitgeschichte (B 08/2003,

„Behinderung ist keine medizinische Kategorie, sondern ein gesellschaftliches Konstrukt“⁴, mithin etwas virtuelles, veränderbares. Taub-Sein ist danach eine spezielle Lebensform und Kultur – eine neben anderen.

Wer will denn letztlich heute noch erklären: Das ist der Mensch; so und so ist der Mensch? Das ist normal und das ist unnormal? Dieses Merkmal gehört zum Wesen des Menschen, und jenes Verhalten ist ethisch, jenes aber nicht mehr? Wer wollte sich denn hier eine Definitionskompetenz anmaßen? Wer wollte denn hier eine Offenbarung, eine Art Gottesstandpunkt beanspruchen? Wer wollte hier eine Wahrheit verkünden, die für alle gilt?

- Die spannende Frage lautet natürlich: Ja, ist dann alles erlaubt? Die gängige Antwort postmoderner Orientierung: „All das ist erlaubt, was andere nicht schädigt“, erweist sich auch in diesem Fall als wenig hilfreich, weil sie sich als pseudonormative Leerformel erweist. Sie verschiebt das Problem nur: Was schadet denn? Schadet eine taube Existenz? Beeinträchtigt Taub-Sein das Leben? Die traditionelle Antwort ist klar. Nur, es gibt auf diesem Feld wie auf einer Reihe anderer qualifizierte Minderheiten, die anders votieren als die Mehrheit. Wie geht man mit ihrer Position um –, wenn niemand beanspruchen kann, die Wahrheit für alle ausweisen zu können? Es steht hier in der Sache zur Debatte an,
- ob es tatsächlich keine externen Kriterien gibt für Wahrheit, was schon und v.a. Richard Rorty, der führende postmoderne Philosoph in den USA, vertritt, dass also alle Aussagen, die wir machen, im Gegensatz zu ihrem Anschein absolut und exklusiv selbstreferentiell sind;
- ob der Mensch tatsächlich das Recht hat, sich Kinder nach seinem Bild zu formen, grundsätzlicher: ob er absolutes Subjekt, letztlich Schöpfer seiner selbst ist;
- in welche ethische Situation wir durch eine solche postmoderne Position hineingeraten, und
- wie sich Christen inmitten dieser gegebenen postmodernen Konstellation positionieren wollen und sollen.

[[http://www.bpb.de/publikationen/QBYGJ5,0,0,Selbstbestimmung als behindertenpolitisches Paradigma Perspektiven der Diasability Studies.html](http://www.bpb.de/publikationen/QBYGJ5,0,0,Selbstbestimmung_als_behindertenpolitisches_Paradigma_Perspektiven_der_Diasability_Studies.html)]).

⁴ Vgl. Spiewak/ Viciano: Wunschkind, 27.

b) Postchristliche Formatierung

Wer christliche Werte in einem säkularen Kontext plausibilisieren will, muss diese kennen, um sich möglichst qualifiziert auf ihn beziehen zu können.

1. Multikulturelle, multireligiöse Multioptionsgesellschaft⁵

Nach mehr als einem Jahrtausend Prägung durch die biblisch-jüdisch-christliche Tradition leben wir in Westeuropa, speziell in Westdeutschland mit seiner volksgeschichtlichen Prägung in einer neuen weltanschaulich-religiösen Konstellation. Mehr als 3,5 Millionen Muslime bestimmen unser gesellschaftliches Zusammenleben entscheidend mit. Andere als die christlichen Werte und Überzeugungen sind auf jede Weise in unserer Gesellschaft präsent und bestimmen Politik, Wirtschaft, Kultur und Gesellschaft mit. Die anders religiösen Einstellungen haben freilich heute nicht mehr nur den Rang von Minderheitenpositionen, die in weltanschaulich-religiösen Ghettos vertreten werden. Ihnen kommt vielmehr programmatisch Gleichrangigkeit zu. In Fragen von Religion und Weltanschauung gibt es für die postmoderne Gesellschaft nur eine Wahrheit: dass es viele, gleich-berechtigte und letztlich gleich-artige religiöse oder weltanschauliche Wahrheiten gibt.

Siegfried Schulze und andere haben anschaulich aufgeblättert, dass unsere Gesellschaft – in Analogie zum religiös-weltanschaulichen Befund – in eine Vielzahl von Kulturen und Subkulturen zerfällt; dass an die Stelle des einen Horizontes für alle nun die Sinngebung und Wertestiftung durch die Milieus und Submilieus tritt, in denen das Individuum lebt, die dem Individuum Identität vermitteln und es orientieren.

Der immense technische Fortschritt und die trotz aller Krisen einen nie gekannten gesellschaftlichen Reichtum hervorbringenden wirtschaftlichen Entwicklungen konstituieren unsere Gesellschaft als einen Multioptionsraum (Gross)⁶ – mit allen sich daraus ergebenden

⁵ Vgl. ausführlicher bei Hempelmann: Postmoderne als Anfrage und Herausforderung an die Kirche(n), in: Populärmusik und Kirche – Positionen, Ansprüche, Widersprüche, hg. von Wolfgang Kabus, Frankfurt a.M. 2003, S. 53-77.

⁶ Peter Gross: Multioptionsgesellschaft, Frankfurt a.M. 1994, 364-412.

Chancen und Risiken für ein immer bindungsloser, immer flexibler werdendes Individuum und seine Selbstorganisation.

2. Konsequenz (1): Verlust des Weltanschauungsprivilegs und des tragenden Konsens

Die Konsequenzen sind vielfältig und weitreichend und werden vermutlich theoretisch noch gar nicht ausreichend überschaut. Die christlichen Konfessionen verlieren ihre weltanschaulich-religiöse Definitionskompetenz – vor allem eben auch in ethischen Fragen. Ihre traditionellen Privilegien vom staatlichen Kirchensteuereinzug über die Ausbildung ihrer Geistlichen an staatlichen Universitäten bis hin zum Religionsunterricht als Pflichtfach werden nicht mehr verstanden, sondern ideologiekritisch als Wille zur Macht in Frage gestellt. Man reagiert auf das Christliche in der Öffentlichkeit und in der veröffentlichten Meinung eher aversiv. Nicht nur konservative, sondern auch postmoderne Theoretiker wie Wulf D. Rehfus⁷ haben darauf aufmerksam gemacht, dass der Bestand einer Gesellschaft, ihr Überleben aber von Konsensen abhängt, die im Wesentlichen von ihrer Gesamtheit getragen werden.

3. Konsequenz (2): Zwang zur Häresie⁸

Religion ist nicht mehr vorgegebene Norm, Selbstverständlichkeit, Vorgabe. Religiöse Orientierung incl. der mit ihr gegebenen ethischen Werte wird zur Frage der Wahl. Im Rahmen der multioptionalen Verfasstheit postmoderner Gesellschaften ist sie Frage der subjektiven, womöglich wechselnden, flexibel zu gestaltenden Entscheidung wie Mode und Konsum. Das Individuum wird geradezu zur Häresie gezwungen, insofern es – kraft eigener Macht – wählen soll, was doch absolute Bedeutung haben soll und per se nicht

⁷ „Um nicht auseinanderzufallen, benötigt jede menschliche Gemeinschaft einen Grundbestand an Übereinstimmung. Ganze Kulturen und Epochen lassen sich danach unterscheiden, welchen Grundkonsens sie hatten.“ Beängstigend ist die Diagnose, daß just die Postmoderne – auch nach Rehfus - über diesen überlebensnotwendigen Konsens womöglich nicht mehr verfügt (Wulff D. Rehfus: Einleitung. Der Taumel der Moderne, in: ders. (Hg.): Der Taumel der Moderne, Langenfeld 1992, (7-11) 7.)

⁸ Vgl. Klaus Berger: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg/ Basel/ Wien 1992.

Gegenstand von Wahl sein kann: Gott, das Göttliche, den letzten Halt, die letzte Verbindlichkeit etc.

c) Postmoderne säkulare Programmatik

1. Destruktion „der“ praktischen Vernunft

Postmoderne Reflexion hat ein doppeltes Problem mit dem traditionellen Konzept vernünftiger, sittlicher Orientierung:

- (a) Zum einen ist spätestens seit Nietzsche die Vernunft, sei es die theoretische Descartes' oder die praktische Kants als eine Begriffschimäre, als ein Konstrukt durchschaut. Dieses verdankt sich bloß endlichen, etwa sprachlichen, überholbaren Konstitutionsbedingungen und ist also als Medium zur Erkenntnis absoluter Geltung untauglich.
- (b) Mindestens die abendländischen Konzepte von „Vernunft“ gehen auf Allgemeinheit. Sie wollen die Fülle individueller, letztlich nicht reduzierbarer Wirklichkeit auf jeweils ihren Begriff bzw. den Begriff des sie bildenden philosophischen Subjektes abbilden. Ethische Werte und religiöse Überzeugungen, die mit einem Allgemeingeltungsanspruch auftreten, haben sich in der Vergangenheit – speziell dann, wenn sie sich in Institutionen und ihrer Macht manifestieren – immer wieder als Begriffstyrannie und Theorie-Diktatur entpuppt. Sie stehen daher von vornherein unter Ideologieverdacht.⁹

2. Entlarvung der großen Erzählungen „Fortschritt“ und „Emanzipation“

Postmoderne begreift und etabliert sich vor allem auch als Ideologiekritik und Ernüchterungs-, ja Ent-Täuschungsbewegung.

⁹ Vgl. Zygmunt Bauman: Postmoderne Ethik, Hamburg 1995, bes. 98ff.

Der Begründer postmodernen Denkens in Frankreich, F. Lyotard¹⁰, spricht von den großen, die Moderne tragenden „Erzählungen“ wie v.a. auch Fortschritt und Emanzipation, die als solche durchschaut werden und ihres Verbindlichkeitscharakters entkleidet werden müssen.

Es gibt keinen gesellschaftlichen Fortschritt, auf den man den Einzelnen verpflichten könnte¹¹ und auch kein legitimes Versprechen individueller oder gar kollektiver Emanzipation bzw. Freiheit mehr, das die „großen“ Bewegungen der Moderne bis hin zum Nationalsozialismus und Marxismus-Kommunismus getragen hat. Gerade diese Erzählungen haben durch den Blutzoll, den sie gekostet haben, jede moralische Legitimität verloren.¹²

Dies führt freilich auch zur universalen Präsenz einer alles umfassenden und in Frage stellenden Verdachtshermeneutik, die jede Äußerung und Beanspruchung von Wahrheit auf den sie bestimmenden Willen zur Macht hin befragt und zu demaskieren sucht. Das macht die Artikulation christlicher, ohnehin obsolet erscheinender Werte einer Reichs-Gottes-Ethik nicht leichter.

3. Das Individuum als radikales, absolutes „Subjekt“

Wenn es aber den allgemeinen ethischen Horizont, die große Erzählung, die man für alle verpflichtend machen könnte, nicht gibt, dann bleibt nach dem Verlust des einen Absoluten nur, dass das Individuum zu „etwas Absolutem“ wird, wie Nietzsche sagt.¹³ Es tritt an die Stelle „Gottes“ – Gott verstanden als Inbegriff für alles, was Allgemeingeltung besitzen soll. Und es kann ja auch nicht anders. Es ist als Individuum absolut Subjekt, – soll es zumindest sein, muss es sein, wenn es sich nicht durch andere Individuen bestimmen,

¹⁰ Vgl. Jean-Francois Lyotard: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, hg. von Peter Engelmann, 3. Aufl. Wien 1994 (Edition Passagen; Bd. 7), 13-17.

¹¹ Niemand hat das in jüngster Zeit so gleichermaßen desillusionierend und überzeugend gezeigt wie Baumann (Postmoderne Ethik, 332-357) und auch und gerade die Moderne und ihren Anspruch einer schonungslosen Kritik unterworfen: „Mit einem Streich der Rationalität schlug die Moderne zwei Fliegen. Es gelang ihr, all jene Lebensformen als minderwertig und verloren zurückzuweisen, die ihr Leid nicht vor den Karren der Vernunft spannen ließen. Und sie erhielt freies Geleit für das Leid, das sie sich selbst beizubringen anschickte. Beide Errungenschaften verliehen ihr das Vertrauen und den Mut zum Weitermachen, an denen es ihr sonst so sehr gemangelt hätte. Sie begründeten auch das von regeln regierte Haus, das die Moderne erbaute – gastlich gegenüber einer Grausamkeit, die sich selbst als überragende Ethik darstellte.“ (Ebd., 336)

¹² Vgl. Baumann, ebd., 336-340.

¹³ Ders.: Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte, hg. von Peter Gast, Stuttgart 12. Aufl. 1980, 512 (Aphorismus 767).

„interpretieren“ lassen will, die wie es – mit der berühmten Formel Nietzsches gesprochen – Wille zur Macht sind. Interpretieren oder interpretiert werden, anderen seine Bedeutungen aufzwingen oder zur Funktion der Bedeutung anderer werden, von ihnen prädiert werden, – das ist der „wahre“ letzte Kern des Lebens.

4. Alles zersetzende Ideologiekritik und Hoffnung auf das Gewissen

Es zeigt den humanen, humanistischen Kern postmoderner Ethik, dass sie diesen Sachverhalt „entlarvt“ und an ihm nun nicht gleichgültig vorübergeht, sondern aus ihm ethische Konsequenzen zu ziehen sucht. Wer sich in der Frage nach der Möglichkeit von Ethik in der Post-Moderne anspruchsvoll orientieren will, wird am Ansatz von Zygmunt Baumann nicht vorbeigehen. Seine „Postmoderne Ethik“ ist ebenso erschütternd ernüchternd wie anrührend unkritisch. Einerseits analysiert er präzise die moralischen und theoretischen Aporien jedes ethischen Entwurfes und resümiert, „dass die kleinen Ordnungen und ‚Systeme‘, die wir herausmeißeln, bröcklig, vorläufig und genauso beliebig und am Ende so kontingent sind wie ihre Alternativen“¹⁴. Andererseits bleibt am Ende, nach der postmodernen Einsicht in die „moralische(n) Agonien, die kein vernunftdiktiertes Rezept lindert und schon gar nicht heilen kann“¹⁵, nach der Realisierung der postmodernen Ohnmacht, die sich angesichts der Notwendigkeit moralischer Orientierung und der Einsicht in die Unmöglichkeit, solche zu stiften, einstellt, der seltsame, hilflos scheinende Appell: „Im Zweifelsfall: befrage dein Gewissen“¹⁶. Das kennen wir doch schon?! Das kommt doch aus einer Tradition, die wir doch meinen gerade hinter uns lassen zu müssen. Oder nicht? Wer sich nicht der bloßen Meinung oder dem Willen zur Macht überlassen will, dem bleibt – so Baumann – „kaum eine andere Wahl, als auf jenes Gewissen zu setzen, das, wie schwach es auch sei, allein die Verantwortung einsehen kann, dem Befehl, Böses zu tun, zu *widerstehen*.“¹⁷ Nach Baumann besteht „kein Widerspruch zwischen der“ von ihm vorgenommenen „Zurückweisung von ... Ethiken sozial

¹⁴ Baumann: Postmoderne Ethik, 55.

¹⁵ Ebd., 365 („Postmodernes Bewußtsein erwartet nicht mehr die allumfassende, totale und ultimative Formel für ein Leben ohne Ambiguität, ohne Risiko, Gefahr und Irrtum zu finden, und ist zutiefst mißtrauisch gegenüber jeder Stimme, die anderes verheißt.“ [Ebd.]

¹⁶ Ebd., 373.

¹⁷ Ebd., 372.

konventionalisierter und rational begründeter Normen und dem Insistieren, dass es allerdings darauf ankommt, und zwar *moralisch darauf ankommt*, was wir tun und was wir unterlassen.“¹⁸

Nachdem Baumann durch den Feuer-Bach der postmodernen Ideologiekritik und Vernunftkritik gegangen ist, nachdem klar ist, dass man Ethik nicht begründen kann und dass Morale sich immer Interessen verdanken, bleibt hier nichts anderes übrig, als sich – im Anschluss an Emanuel Lévinas - an das moralische Subjekt zu wenden. Das resultiert nach allem, was eben die Moderne wissenschaftlich und vor allem im Durchgang durch eine atemberaubende Dekonstruktion des Menschen als moralischem Subjekt über dieses in Erfahrung bringen musste. Genau dieser Zwiespalt zwischen dem eigentlich nicht Hoffen-Können und dennoch Hoffen-Müssen wird noch Thema werden müssen.

5. Überführung von Pluralität in Pluralismus

Es zeichnet postmoderne Programmatik schon rein semantisch aus, dass ihr die in der Moderne mögliche Unterscheidung von Pluralität und Pluralismus abhanden gekommen ist. Postmoderne benötigt diese Unterscheidung nicht mehr. Der sprachliche Sachverhalt ist also Anzeichen einer tieferliegenden theoretischen Überzeugung, die sich ja wiederum nur sprachlich dokumentieren kann. Es gibt nicht nur eine *Pluralität* von Geltungsansprüchen (Moderne!), es *soll* vielmehr eine Vielfalt von Wahrheiten geben (*Pluralismus*), die nebeneinander stehen, ohne sich gegenseitig in ihrer Geltung zu tangieren.

Die *Moderne* denkt noch eine Pluralität von miteinander konkurrierenden Wahrheitsansprüchen, die alle versuchen, die von ihnen zu unterscheidende Wahrheit theoretisch (lebensweltlich etc.) einzuholen. Klar ist: es gibt die eine Wahrheit, um deren Erkenntnis und Realisierung zu ringen ist. Dass alle Theorien, Religionen, Lebensformen als solche wahr seien, also ein Wahrheits-Pluralismus, würde dem kritischen und emanzipativen Potential der Moderne zutiefst widersprechen. Pluralität der *Wahrheitsansprüche* – ja, Pluralismus von Wahrheiten – nein! Anders die postmoderne Programmatik, die zwischen Wahrheitsansprüchen im Plural und der Wahrheit – notwendig im Singular – nicht zu unterscheiden weiß. Es

¹⁸ Ebd.

soll nicht nur eine Wahrheit geben, um die eine Pluralität von konkurrierende Wahrheitsansprüchen kämpft; es soll vielmehr eine Vielzahl von Wahrheiten geben; der Pluralismus von Wahrheiten wird zum Prinzip. Was artikuliert wird, ist *als solches* wahr. Wer wollte sich auch mit welchem Recht anheischig machen, anderem die Wahrheit seiner Wahrheit zu bestreiten – und sei es die Wahrheit tauber als normaler, nicht behinderter Lebensform?

Pluralismus statt Pluralität, d.h.: es soll Wahrheit nur im Plural geben. Es gibt nicht nur eine Wahrheit, sondern viele. Das ist die – nun allerdings neue – Meta-Super-Wahrheit, der sich alle zu unterwerfen und die alle zu respektieren haben.

6. Toleranz als einzig verbliebener Meta-Wert¹⁹

Wenn philosophisch ein allgemeiner Horizont, alle verbindende Maßstäbe und Werte, ein alle angehendes Absolutes nicht mehr gedacht werden kann, wenn – in einem bemerkenswerten kontradiktorischen Selbst- und Kernwiderspruch postmodernen Philosophierens – das die neue Wahrheit ist, dass es eben nicht bloß eine Wahrheit gibt, sondern viele, dann bleibt als einziger Zentralwert mit universaler Bedeutung und universalem, alle verpflichtendem Anspruch die Forderung nach Toleranz – im Prinzip gegenüber allem und jedem. Eine weitergehende Diskussion über die theoretische Suffizienz dieses Zentralwertes haben bezeichnenderweise kaum stattgefunden. Beschwörungen der Toleranz ebenso wie wenig befriedigende Begründungen dafür, warum sie dann doch nicht universal gilt, etwa angeblich gegenüber Intoleranten ausgesetzt werden darf, also gegenüber solchen, die doch nun wirklich radikal anders sind, aber in besonderer Weise Toleranz nötig haben, finden sich an allen Orten, ohne dass doch die unbefriedigenden Konsequenzen eines solchen undifferenzierten Toleranzpostulates ausgesprochen würden.²⁰ Vermutlich ist dieser Begriff hoch

¹⁹ Vgl. ausführlicher: Hempelmann: Wahrheit ohne Toleranz – Toleranz ohne Wahrheit? Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen, Wuppertal 2. Aufl. 1997.

²⁰ Anlaß zur Hoffnung geben immerhin so unterschiedliche Stimmen wie die von Harold A. Netland (Religiöser Pluralismus und die Wahrheitsfrage, Nürnberg 1999), Dorothee Sölle (Dies./ Kuno Füssel/ Fulbert Steffensky: Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern [CH] 1993), Berndt Ostendorf (Der Preis des Multikulturalismus. Entwicklungen in den USA, in: Merkur 46.Jhg. (1992)/ H.9/10, 846-862) oder gar Peter L. Berger/ Thomas Luckmann (Modernität, Pluralismus und Sinnkrise, Gütersloh 1995).

tabubesetzter Inbegriff der Hoffnung darauf, dass trotz dem Zerschneiden der tragenden Konsense und Grundlagen unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens dem Toleranzpostulat transzendente Bedeutung zukommt – eben als Bedingung der Möglichkeit friedlichen Zusammenlebens gegensätzlicher Lebensformen und einander kontradiktorisch widersprechender Überzeugungen. Dabei wird dann – um nur einige Probleme und Aporien zu nennen – übersehen:

- Eine undifferenzierter Toleranzbegriff hebt sich selbst auf: Wer etwa im Namen der Toleranz andere dazu auffordert, auf ihre exklusivistischen, etwa christologischen, die Wahrheit anderer Religionen aufhebenden Überzeugungen zu verzichten, der fordert sein Gegenüber in sehr intoleranter Weise zur Preisgabe seiner religiösen Identität auf. Christen mögen tolerant sein, wenn sie ihr Christusbekenntnis aufgeben, – aber sind sie ohne Bekenntnis zu Christus als dem Kyrios noch Christen?
- Wird Sachtoleranz gefordert im Sinne des Nebeneinander-Stehenlassens auch gegensätzlicher, einander ausschließender Positionen, so unterminiert ein solches Fundamentalpostulat praktischer Vernunft die Möglichkeit von Kommunikation überhaupt. Schon bei Aristoteles findet sich die Einsicht: Wer in einem theoretischen (Aussage-)System kontradiktorische Widersprüche duldet, der sagt gar nichts mehr aus, eben nichts Definitives. Der schließt damit auch nichts mehr aus, – und der gibt damit auch keine Orientierung, keine Weg-Weisung mehr. Der beansprucht sie noch nicht einmal.
- Ein undifferenziertes Toleranzpostulat ist im Kern inhuman und wirkt sich – entgegen dem eigenen Anspruch – auch inhuman aus: Schon Goethe wusste: Dulden heißt beleidigen.²¹ Ein Individuum nimmt ein anderes als Anderes nicht ernst, als Gegenüber nicht wahr, das sich von ihm unterscheidet, wenn es es einfach stehen lässt, ignoriert. Die im postmodernen Toleranzpostulat mitgesetzte Gleich-Gültigkeit der verschiedenen Wahrheiten vergleichgültigt die Wahrheitsfrage, liefert den Menschen an sich selbst und seine eigene, begrenzte, eben hilfs- und erlösungsbedürftige Individualität aus. Sie verweigert die Orientierung, nach der ihn als Orientierungsweise

²¹ Ders.: Maximen und Reflexionen, in: Goethes Werke, hg. von R. Petsch, Bd. 14 1932, 875 (= Johann Wolfgang von Goethe: Werke [Hamburger Ausgabe in 14 Bänden], Bd. 12 ,hg. von Erich Trunz/ Herbert von Einem, 385 [Nr. 151]).

verlangt, wenn sie ihm zumutet: Es ist alles zu tolerieren, denn die verbindliche Wahrheit für alle gibt es nicht. Die Versuche, einem universalen Toleranzpostulat auszuweichen, vermögen aus mehreren Gründen nicht zu überzeugen: Zur Unterscheidung von Positionen (Personen), die toleriert bzw. nicht toleriert werden sollen, bedarf es eines allgemeinen, absolut gültigen Kriteriums. Genau dieses fehlt aber, – und genau dieses Fehlen ist allein konsensfähig. Entweder leitet man aus ihm eine universale Toleranz ab oder man behauptet einfach die allgemeine Gültigkeit einer partiellen Position, die dann zum Ausschluss anderer berechtigt. Letzteres ist (a) weder tolerant, (b) noch einsichtig – für solche, die diese Position nicht teilen; es ist (c) Ausdruck eines individuellen oder kollektiven Willens zur Macht, der ausschließt/verdrängt, was anders ist, – mithin (d) kein tolerantes, aber ein selbstwidersprüchliches Verhalten. An dieser Stelle versucht Baumann unter Rekurs auf Levinás²² einen entscheidenden Schritt weiterzugehen und ein moralisches Apriori zu denken. Aber wie ließe sich dieses begründen?

d) Posthumanismus

1. Prinzipieller Anti-Essentialismus

Die Postmoderne kennzeichnet ein radikaler Anti-Essentialismus. „Es wird nicht mehr im traditionellen Sinne affirmativ ein Wesen des Menschen behauptet und propagiert“²³ (Seubold) und dann versucht, eben dieses Ideal zu realisieren.

Ein Wesen des Menschen kann nicht mehr gedacht werden und soll auch nicht mehr gedacht werden. Es kann nicht mehr gedacht werden, weil die Universalien, die dazu nötig wären, nicht mehr gedacht werden sollen. Es soll nicht mehr gedacht werden, weil ein solcher vorgängiger Begriff vom Menschen diesen eben einschränken und beschränken würde. Er würde der radikalen Subjektivität des Menschen als etwas Absolutem zu wider laufen.

In diesem postmodernen Posthumanismus sind noch Reste des humanistischen Impulses der Moderne wirksam. Wenn Jean Paul

²² Postmoderne Ethik, 109-121.371ff

²³ Günter Seubold: Umbau des Menschen, in: Rheinischer Merkur Nr. 23/2002, 17.

Sartre forderte²⁴: *Die Existenz geht der Essenz voran* und nicht umgekehrt: *die Essenz geht der Existenz voran*, dann war dieses moderne - heute überaus postmodern - wirkende Programm getragen von einem durch und durch humanistischen Freiheitsethos. Nicht irgendwelche Wesensbestimmungen der jüdisch-christlich-abendländischen Tradition, die den Menschen im Gegenüber zu Gott begreifen und definieren, sollen seiner Selbstverwirklichung im Wege stehen. Der Mensch soll sich leben, und was er als sein Leben entwirft und vollbringt, das – und das allein – ist sein Wesen, sein Wert, seine Identität.²⁵ In der Postmoderne hat sich der programmatische Anti-Essentialismus von seiner Verhaftung an eine Gegenposition gelöst und ist nun radikal und schrankenlos geworden.

Noch und auch die z.T. katholisch beeinflusste Kulturanthropologie des 20. Jh.s (M. Scheler; H. Plessner; A. Gehlen; A. Portmann) sah den Menschen als nicht festgestelltes, sich durch seine Weltoffenheit gerade vom Tier unterscheidendes Wesen. Diese Entwürfe wissen aber etwas davon, dass der sich vom Tier in seinem Weltverhältnis qualitativ unterscheidende Mensch seine Würde, seine Humanität, letztlich sein Festgestelltsein zwischen Immanenz und Transzendenz braucht, um seine Freiheit zu gewinnen und zu bewahren. Vor diesem Hintergrund wird erkennbar, dass das eigentliche Spezifikum postmodernen Denkens der Auto-Nomie des Menschen im Verzicht auf diese Verankerung, theologisch gesprochen: im Verlust der Gottesebenbildlichkeit als Gabe und Vorgabe für humanes Menschsein besteht.

2. Ende der Aufklärung

In der Postmoderne ist die Geschichte der „Erziehung des Menschengeschlechts“ an ihr Ende gekommen. Dass nach Auschwitz und Hiroshima und den vielen anderen Grauen erregenden Schrecken des 20. Jahrhunderts die Philosophie und mit einiger Verzögerung auch die Humanwissenschaften „das geistesgeschichtliche Humanismusprojekt verloren“ (Seubold)²⁶ gegeben haben, ist eben

²⁴ Ders.: Ist der Existentialismus ein Humanismus?, in: ders.: Drei Essays, Frankfurt a.M./ Berlin/ Wien 1971, (7-36) 9ff.

²⁵ Vgl. dazu: Emanzipation und Selbstverwirklichung aus philosophischer und aus biblischer Sicht, in: ThBeitr. 16. Jg. (1985), S. 71-96.

²⁶ Seubold: Umbau.

just im Schock über den Menschen und die Einsicht in seine Nicht-Bildbarkeit begründet. Postmoderne resümiert mit dankenswerter Nüchternheit, was es anthropologisch und philosophisch denn heißt, dass nach dem 17., 18. und v.a. 19. Jahrhundert der Sittlichkeit ein 20. Jh. mitten im Herzen Europas unter Kulturvölkern möglich war. Das Projekt der Humanisierung, Reifung und des Zu-Sich-Selbst-Kommens des als autonom vorgestellten idealen Menschen ist radikal gescheitert. Nicht nur postmoderne Denker, sondern vor ihnen eben Denker der Humanität wie etwa Hans Jonas²⁷, Isaiah Berlin²⁸ und Walter Benjamin²⁹, auf die man sich beziehen kann, weisen auf, dass „Stalinismus und Faschismus“, die Kulturrevolution Maos und das Kambodscha Pol Pots keine „Betriebsunfälle“ waren, „sondern ein genuines Produkt der abendländischen Rationalität, der abendländischen Humanität – des sich verabsolutierenden Menschen“.³⁰

3. Designer-Mensch: und der Mensch schuf den Menschen nach seinem Bilde

Das Bemerkenswerte ist, dass das moderne Projekt zur Optimierung des Menschen nicht aufgegeben, sondern in der Postmoderne nur transformiert und nun allerdings radikal realisiert wird. Konsequenter kommt der viel gescholtene „Menschenpark“ Peter Sloterdijks.³¹ Aber sollte man den Boten schlagen, wenn man sich gegen die Botschaft wehrt?

Es ist doch wohl noch vormodern oder allenfalls modern gesprochen, wenn man wie der Bonner Philosoph Günter Seibold formuliert: „Die Biotechnologie sucht den Menschen objektiv zu überwinden.“³² Das

²⁷ Hans Jonas: Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt a.M. 1984.

²⁸ Vgl. etwa die Beiträge in Isaiah Berlin: Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, hg. von Henry Hardy, 2. Aufl. 1992.

²⁹ Vgl. Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Gesammelte Schriften, 1. Band, 2. Teil, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt 1974; ders.: Geschichtsphilosophische Thesen, in: ders.: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, mit einem Nachwort von Herbert Marcuse, Frankfurt a.M. 1965, 78-94; ders.: Theologisch-politisches Fragment, in: ders.: ebd., 95f (es; 103). Dazu: Materialien zu Benjamins „Thesen über den Begriff der Geschichte“. Beiträge und Interpretationen, hg. von Peter Bulhaupt, Frankfurt a.M. 1975 (stw; 121).

³⁰ Seibold: Umbau.

³¹ Peter Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark, in: Die ZEIT, Nr. 38 vom 16. September 1999, 15.17-21.

³² Umbau.

Gegenteil ist der Fall: Der radikal autonome Mensch realisiert sich absolut, indem er sich ohne Grenzen selbst entwirft und dabei auch – unheimliches Zusammentreffen von Biotechnologie und postmoderner Programmatik – vor den gegebenen wissenschaftlich-technischen Möglichkeiten nicht zurückschreckt. Warum sollte er auch? Wie könnte er auch? Gibt es externe Kriterien, die ihn – s.o. den Kinderwunsch tauber lesbischer Frauen nach einem gehörlosen Kind – hindern könnte, nachdem er sich einmal zu radikaler Auto-Nomie entschlossen hat?

II Warum christliche Werte nicht begründet werden können

In der Kapitelüberschrift sprechen wir nur von der logisch sehr viel schwächeren Plausibilisierungschance für christliche Werte und nicht von deren Begründung und Begründbarkeit im säkularen Kontext. Diese Reduzierung des Anspruches gilt es zu begründen. Es ist von grundsätzlicher Bedeutung, sich die Argumente zu vergegenwärtigen, die die spezifische Hilflosigkeit plausibilisieren, in die hinein gerät, wer sich für christliche (oder andere religiöse) Werte und Überzeugungen in einem säkularen Kontext einsetzt. Nur wer die hier bestehenden Aporien wahr- und ernst nimmt, wird ihnen auch in seiner apologetisch-missionarischen Bemühung angemessen begegnen können.

a) Philosophische Argumentationsgänge³³

1. Naturalistischer Fehlschluss³⁴

Es gehört zum Arsenal postmoderner Ent-Täuschungen der Erwartungen und Utopien der Moderne, darauf zu insistieren, dass „Ontologie ... das Territorium ohne Moral“³⁵ ist: „Aus der ontologischen Perspektive kann eine moralische Beziehung nur eine spätere Zugabe“ – sprich Ableitung – „sein, ein Kunstgriff, etwas nie ganz Legitimiertes, ... immer fragwürdig: man kann das ‚Sollen‘ nicht aus dem ‚Ist‘ ableiten. Man kann Werte nicht beginnend bei den Tatsachen vertreten.“³⁶

Wer zur Begründung von Normen, normativen Größen auf Realität, Wirklichkeit rekurriert, macht sich eines naturalistischen Fehlschlusses schuldig. Ethik und Ontologie sind unabhängige Disziplinen, oder logisch formuliert: ethisch-normative Sätze und deskriptive Sätze gehören zwei verschiedenen Klassen von Sätzen an. Darum können Sätze der einen Klasse nicht in Sätze einer anderen Klasse überführt, sprich begründet werden.

Abgesehen davon leuchtet es ein, dass das Vorhandensein oder Fehlen bestimmter Tatsachen, das Gegebensein oder Nicht-Gegebensein bestimmter Sachverhalte nicht als solches ein Sein-Sollen dieser Sachverhalte und Tatsache begründet.

Dass es Homosexualität *gibt*, kann – entgegen einer gängigen Argumentationsweise - logisch gesehen kein Argument dafür sein, dass es also Homosexualität geben *soll* oder gar, dass diese legitim sei.

³³ Das im folgenden zusammengefasste ideologiekritische Instrumentarium findet sich in nach wie vor gültiger Weise zusammengefasst in den klassische Geltung besitzenden Beiträgen von Ernst Topitsch: Sprachlogische Probleme der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung, in: Ernst Topitsch (Hg.) Logik der Sozialwissenschaften, Köln ⁸1972, 17–36; ders.: Gottwerdung und Revolution, Pullach 1973; Hans Kelsen: Was ist Gerechtigkeit?, Wien²1975; ders.: Reine Rechtslehre, Wien ²1967; Hans Albert: Theorie und Prognose in den Sozialwissenschaften, in: Ernst Topitsch (Hg.): Logik der Sozialwissenschaften, Köln ⁸1972, 126–143; ders.: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 3., erw. Aufl. 1975; Karl R. Popper: Logik der Forschung, Tübingen 5. Aufl. 1973 (bes. 69-73); ders.: Drei Ansichten über die menschliche Erkenntnis, in: ders.: Vermutungen und Widerlegungen. Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, Teilband I Vermutungen, Tübingen 1994, 46-95; ders.: Wahrheit, Rationalität und das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis, ebd., 312-365.

³⁴ Vgl. Baumann: Postmoderne Ethik, Kap. 3: Die schwindenden Begründungen; Nikolaus Lobkowicz: Überlegungen zur philosophischen Begründung der Ethik, in: Helmut Burkhardt (Hrsg.): Begründung ethischer Normen. Bericht von der fünften theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9.-12. September 1987 in Tübingen, Wuppertal – Gießen/Basel 1988, 7-21, bes. 16ff.

³⁵ Baumann: Postmoderne Ethik, 110.

³⁶ Ebd., 110f.

Dass es – so oft – keine eheliche Treue gibt, kann logisch weder ein Argument dafür sein, dass es also nicht richtig sei, solche zu erwarten, noch für das Gegenteil.

Das Defizit kann die Abwesenheit eines erstrebenswerten Ideals anzeigen oder einen akzeptablen Zustand der Normalität signalisieren. Was es jeweils zu bedeuten hat, hängt von anderen Entscheidungen ab. Es selbst bedeutet in sich nichts. Provokativer formuliert: Dass alle Menschen sündigen, formal gesprochen: sich in einer bestimmten Weise verhalten, bedeutet rein logisch weder, dass sie es tun sollen und dürfen, weil es ja alle tun („wir sind ja alle, alle, alle kleine Sünderlein“), noch, dass sie es nicht tun dürfen und sollen. Erst der Kontext gibt diesem Sachverhalt eines bestimmten Verhaltens Bedeutung.

2. Münchhausentrilemma aller ethischen Begründungsversuche

Ein zweites Begründungsproblem von grundsätzlicher Bedeutung ergibt sich aus dem Sachverhalt, dass sich nicht nur nicht Sollen aus Sein ableiten lässt, dass es vielmehr überhaupt unmöglich ist, irgendeine Behauptung gleich welcher Art als absolut gültig zu begründen. Jede Begründung kann ja hinterfragt werden, weil ja jede von Voraussetzungen lebt, deren Richtigkeit als solche in Frage gestellt werden kann. Natürlich können auch die Begründungen weiter begründet, die Argumente weitergehend fundiert werden. Aber auch sie können ja wiederum in Frage gestellt und hinter- oder besser: unter-fragt werden. Wie bereits im Anschluss an Hans Albert, Karl Popper und Heinrich Fries demonstriert³⁷, endet jeder Versuch einer rationalen Begründung in einem von drei Trilemmas:

- Entweder lässt man sich auf einen im Prinzip unendlichen, mindestens für einen Menschen aber nicht praktikablen *infiniten Regress* ein, der aber eben auch nicht zu einem letzten unbestreitbaren Fundament führt;
- Oder man verzichtet auf weiter gehende Begründungsversuche und *bricht* diese *ab* – etwa unter Rekurs auf eine Autorität, die natürlich auch wieder hinterfragt werden kann – ganz gleich ob

³⁷ Albert: Traktat, 11-15; Popper: Logik, 69-71; Heinrich Fries: Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft, 1828-1831.

- es eine beanspruchte Offenbarung, der gesunde Menschenverstand oder die Normativität des Faktischen ist.
- Oder man argumentiert faktisch *zirkulär*, indem man im Begründungsprozess auf Voraussetzungen zurückgreift, die ihrerseits selber bereits als begründungsbedürftig aufgewiesen worden waren. In der einfachsten Form etwa: A gilt wegen B; warum gilt B? B gilt wegen A. A war aber doch gerade fraglich und begründungsbedürftig.

Das einigermaßen erstaunliche und anthropologisch wie philosophisch in seiner Relevanz für die Reichweite jeder Art von menschlicher Erkenntnis und für das Selbstverständnis des Menschen als animal rationale nicht zu überschätzende Ergebnis lautet: Der Mensch ist ganz offenbar zu einer noetischen Selbstfundamentierung, philosophisch sicheren Selbstbegründung nicht in der Lage. Richard Rorty hat dieses aufregende Ergebnis einer mehrere Jahrhunderte umfassenden Diskussion über die Tragweite rationalistischer Diskursformen auf die Formel der Notwendigkeit eines prinzipiellen Non-Fundamentalismus gebracht.³⁸

3. Pseudonormative Leerformeln³⁹

Ernst Kelsen, der große Rechtsgelehrte und Hauptvertreter der Schule des Rechtspositivismus, und in seinem Gefolge der Ideologiekritiker Ernst Topitsch haben eine ganze Reihe von Argumentationsfiguren analysiert, die unter Umgehung des naturalistischen Fehlschlusses scheinbar doch eine normative Argumentation, eine Ableitung von Normen aus der Realität erlauben. Solche sind z. B.:

- Jedem das Seine.
- Jedem nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.
- Was du nicht willst, was man dir tu, das füg' auch keinem anderen zu.

Usw, usf. Diese Begründungen von ethisch-moralischen Einstellungen scheinen zunächst schlüssig und einleuchtend zu sein, normativ zu sein, normative Kraft zu enthalten und entfalten. Diese verflüchtigt sich aber sofort bei näherem Hinsehen:

³⁸ Richard Rorty: Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt a.M. [1981] 1987

³⁹ Vgl. Kelsen, Gerechtigkeit, 23-32; ders.: Rechtslehre, 357-401; Topitsch: Probleme, 24-33.

- Jedem das Seine? Ja, was ist denn „das Seine“? Jedem das Seine – das stand auch über dem Tor eines nationalsozialistischen Konzentrationslagers, und das war gewiss nicht zynisch, sondern ernst gemeint. Jedem das Seine! – Wer definiert denn das? Wird das nicht ständig neu und sehr unterschiedlich definiert, etwa in unserer Steuergesetzgebung? Und wer ist denn der „jede“? Wer gehört denn selbstverständlich zu denen, denen wir eine bestimmte Grundversorgung, die für uns selbstverständlich ist zubilligen?
- Jedem nach seinen Fähigkeiten und jedem nach seinen Bedürfnissen? Ja, was sind denn seine Fähigkeiten und was sind denn seine Bedürfnisse? Das steht doch nicht fest; das wird doch ständig neu und anders und ganz flexibel je nach Lage der Dinge definiert.
- Was du nicht willst, was man dir tu, das für auch keinem andern zu? Natürlich! Das gilt für Menschen, Angehörige der gleichen Rasse. Einer Fliege darf ich aber doch ein Bein ausreißen, auch wenn ich das selber bei mir gar nicht mag. Und andere Lebewesen profitieren doch auch nicht von der goldenen Regel – z.B. Sklaven, denn die sind doch – so konnte kein Geringerer als der Philosoph des Abendlandes, Aristoteles, noch denken – keine Menschen.⁴⁰

4. Pseudoessentialistische Leerformeln⁴¹

Pseudoessentialistische Leerformeln versuchen eine absolute Begründung von unbedingter Gültigkeit durch Rekurs auf das allen Gegen-ständen einer Klasse Gemeinsame, also auf ihr Wesen. „Gehört es nicht zum Wesen des Menschen, dass ...“ So lautet die rhetorische Grundfigur vieler Pseudo-Argumentationen, die Konsense ansprechen und abrufen, die man bei dem gegebenen, wohl definierten Adressatenkreis abrufen kann, die sich aber eben – wie die Philosophie- und Religionsgeschichte zeigt – nicht verallgemeinern lassen. In Wahrheit wird das Wesen des Menschen auf völlig unterschiedliche, ja gegensätzliche Weise definiert und eignet sich überhaupt nicht zur allgemeinen Begründung von Normen, so wenig

⁴⁰ Vgl. etwa Pol 1252b 5ff; 1254 b 20ff; 1327 b 20ff; 1255 a 10ff.

⁴¹ Vgl. Kelsen und Topitsch wie Anm. 39.

wie *die* Natur, *die* Welt, *die* Wirklichkeit, *der* gesunde Menschenverstand, *die* Vernunft, *die* Liebe etc. Immer kommt es ja darauf an, wer sich hier definitorische Kompetenz anmaßt und bestimmt, was für alle anderen gelten soll.

5. Naturrechtliche An- und Widersprüche⁴²

Einige Ansätze naturrechtlicher Argumentation sind bereits referiert worden. Kelsen und Topitsch zeigen, dass nicht nur die Argumentationsfiguren in sich nicht schlüssig sind, sondern auch, daß schon die Tatsache verschiedener, gegensätzlicher Ansätze und der aus ihnen abgeleiteten Begründungen diese naturrechtlichen Argumentationen suspekt machen und sich gegenseitig aufheben. So kann man ja sehr wohl vom Menschen als Vernunftwesen her argumentieren, aber eben auch vom Menschen als Triebwesen her, oder aber vom Menschen als Ensemble von Leib, Seele und Geist her. Hinter jedem dieser Ansätze stehen nicht nur wichtige Einsichten, sondern eben auch Entscheidungen, diese so und nicht anders zu gewichten –, Entscheidungen, die aber eben arbiträr und nicht zwingend sind, darum keine Allgemeingültigkeit beanspruchen können.

b) Theologische Argumentationsgänge

1. Zur Tragweite naturrechtlicher Argumentationen⁴³

Im Grundsatz wird man die philosophische Destruktion der Ableitung normativer Ansprüche aus der Realität incl. der ideologiekritischen Infragestellung naturrechtlicher Geltungsansprüche kaum in ihrer Schlüssigkeit bestreiten können. Und selbstverständlich gilt hier nicht die bequeme, aber sich selbst zur Wirkungslosigkeit verurteilende

⁴² Vgl. Kelsen, *Rec htslehre*, 402-444; ders.: *Gerechtigkeit*, 37-39; *Der Naturrechtsgedanke im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament*, in: Helmut Burkhardt (Hg.): *Begründung ethischer Normen*, 1988, 71-97; ders.: *Einführung in die Ethik. Grund und Norm sittlichen Handelns*, Basel 1996, 39-44.

⁴³ Vgl. Burkhardt: *Naturrechtsgedanke*; ders.: *Einführung*; Arthur F. Holmes: *Wege zum ethischen Urteil. Grundlagen und Modelle*, Wuppertal 1987.

Position einer „doppelten Wahrheit“ – nach dem Motto: *Das mag ja alles wahr sein und gelten –, aber natürlich nur für philosophische Aussagen. Für theologische gelten noch einmal andere Kriterien.* Selbstverständlich gelten die philosophischen Destruktionen falscher Geltungsansprüche auch für theologische Aussagezusammenhänge.⁴⁴ Man wird aber eine Unterscheidung einklagen müssen, die für die theologische Position von Bedeutung ist:

- Es ist *eine* Frage, ob es Sachverhalte gibt, die in ihrer Bedeutung von jedermann eingesehen werden und die von daher Ausgangspunkt für eine allgemeine Gültigkeit beanspruchende Position sein können und dürfen;
- Es ist eine *andere* Frage, ob es objektive Sachverhalte gibt, die faktisch für jedermann Bedeutung haben und im Prinzip von jedermann eingesehen werden können müssten, die aber – aus welchen Gründen auch immer – faktisch nicht von allen eingesehen werden und sich von daher nicht als Basis für eine Argumentation eignen, die alle Subjekte eines moralischen Diskurses in die Pflicht nehmen kann.

Naturrechtliche Argumentationen können also durchaus möglich sein, aber nicht im Sinne einer allgemeine Gültigkeit beanspruchen könnenden Begründung von Werten. Diese Überzeugung wird auch durch die biblischen, speziell im Neuen Testament zu findenden und durch die Überlegungen zur erkenntnistheoretischen Relevanz des Sünder-Seins des Menschen gestützt. Christliche Überzeugungen sind nicht rational beweisbar, aber deshalb nicht ohne Rationalität; sie sind nicht universal – für alle einsichtig – begründbar, aber dennoch nicht ohne Gründe.

Für das Unternehmen einer Plausibilisierung christlicher Überzeugungen resultiert hier die Einsicht, dass wir auf allgemeine oder auch nur breite Konsense nicht nur aus philosophischen, sondern schon aus theologischen Gründen nicht hoffen dürfen.

⁴⁴ Theologische und philosophische (wie wissenschaftliche) Aussagenzusammenhänge beziehen sich ja auf dieselbe vorgegebene Wirklichkeit. Theologisch betrachtet: Gott ist der ganzen Wirklichkeit in allen ihren Bezügen.

2. Von der Verantwortlichkeit, Uneinsichtigkeit und Unentschuldbarkeit des Menschen

Der „natürliche Mensch“ (*anthropos psychikos*), also der nach dem alle Menschen betreffenden Sündenfall unter der Macht der Verblendung durch die Sünde lebende Mensch erkennt/begreift/fasst nichts von dem, was des Geistes Gottes ist, denn es ist ihm eine Torheit, und er kann es nicht erkennen (1. Kor 2,14). Die Welt, die Wirklichkeit spricht von Gott. Sie ist nahezu ein einziger Hinweiser auf den, der sie geschaffen hat und noch erhält. Aber, so Paulus ausdrücklich und in einer spiegelverkehrten Analogie zum ideologiekritischen Befund, er will dieses Reden der Schöpfung vom Schöpfer und seinem Willen; er will die Normativität der Welt nicht wahrnehmen.

In seiner Bestimmung der Welt unter dem Zorn Gottes (Röm 1,18ff) stellt Paulus dreierlei fest:

- (a) die Erkennbarkeit Gottes,
- (b) die Ungerechtigkeit des Menschen, der die offenbare Wahrheit über Gott, den Menschen und diese Welt „niederhält“, ein willentlicher, gewaltsamer Akt von größter noetischer Relevanz, und
- (c) die Unentschuldbarkeit des Menschen im Gericht. Gottes Wesen, Willen und Wirklichkeit spricht so stark in dieser Welt, dass jeder Mensch den Willen Gottes hätte erkennen können, – wenn er ihn nicht willentlich niedergehalten, unterdrückt hätte und schließlich im Endeffekt in seiner *incurvatio* zu dessen Erkenntnis und Realisierung dann tatsächlich nicht mehr in der Lage gewesen ist.⁴⁵

Dieser Befund ist von größter Bedeutung für die Frage, ob überhaupt und wenn ja wie denn eine Begründung oder auch nur eine Plausibilisierung christlicher Überzeugungen und Werte in einem säkularen, sich nicht vom biblischen Gott und seiner Wesens- und Willenskundgabe her verstehenden und verstehen wollenden Welt möglich sein soll.

⁴⁵ Vgl. die neuste Darstellung und Zusammenfassung von Luthers Anthropologie bei Oswald Bayer: Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, Kap. VII und VIII, bes. 164-166.

3. Die Welt spricht – nicht?

Damit kommt eine entscheidende ontologische Vorentscheidung in den Blick.

- Wo Ethik und Ontologie, Sollen und Sein, Norm und Fakt – wie in der Tradition abendländischer Philosophie – von vornherein als getrennte Disziplinen und (Be-)Reiche erscheinen, da ist dann auch *post festum* eine Verbindung und eben auch Ableitung von Normativität aus Faktizität nicht zu erreichen.⁴⁶
- Wo Welt, Wirklichkeit reduziert wird auf bedeutungslose, „reine“ Faktizität, die erst *post festum*, im Nachhinein durch menschliche Subjekte zum Sprechen gebracht werden muss, wo ein Sprechen und Interpretieren darum eben immer subjektiv, beliebig, arbiträr ist, da kann es eine ethische Konstellation nur im Nachhinein, als etwas Aufgesetztes, Nicht-Verbindliches geben und also letztlich gar nicht geben.

Ethik, Normativität, Werte mit An-Spruch wird es nur dort geben, wo die Welt nicht a priori um ihr Reden gebracht und zum Schweigen verurteilt ist; wo also realisiert ist, dass es eines gewaltsamen Aktes des Niederhaltens der von ihr präsentierten und repräsentierten Wahrheit bedarf, dass die Menschheit sich einem Schöpfer verdankt, diesem Verantwortung schuldet und leben darf in der Antwort auf ihn, der sie als Du anspricht und den Menschen dadurch allererst als Menschen konstituiert.

III Wie christliche Werte plausibilisiert werden können

⁴⁶ Beispielhaft fallen Ontologie und Ethik zusammen in Eph 2,10 (*geschaffen zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln sollen*) oder 1. Joh 1,6 (*die Wahrheit tun*). Ein die Diastase zwischen Sein und Sollen nicht nur überbrückendes, sondern von vornherein unterlaufendes Verständnis des Dekalogs bereitet Hartmut Gese vor (*Der Dekalog als Ganzheit betrachtet*, in: ders.: *Vom Sinai zum Zion. Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*, München 1974, 63-80; ders.: *Das Gesetz*, in: ders.: *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977).

a) Die Größe der Aufgabe

Die Skizze des säkularen postmodernen Umfeldes und das Referat wichtiger ideologiekritischer Einsichten hat hoffentlich mindestens ansatzweise deutlich werden lassen, in welchem Ausmaß das traditionelle, klassisch zu nennende Konzept der Begründung von Ethik und Moral desavouiert ist und obsolet geworden ist. Wer hier ansetzen will, muss neu, ganz neu ansetzen.

b) Der reduzierte Anspruch und die doppelte Aufgabe

Was wir versuchen, ist keine Begründung christlicher Werte. Diese setzt ja eine – nicht gegebene – gemeinsame Plattform voraus. Wir setzen mit dem Leitwort der Plausibilisierung logisch weniger streng und wesentlich anspruchsloser an.

Die Frage, wie denn christliche Werte in einem säkularen Umfeld plausibilisiert werden können, stellt dabei vor eine doppelte Aufgabe:

- (1) Wie kann eine solche Plausibilisierung methodisch gelingen?
- (2) Wie sieht eine solche Plausibilisierung inhaltlich aus? Wo kann, sie zugreifen, und welche Grundanliegen muss sie vertreten?

c) Nicht (nur) debarim/Worte machen, sondern dabar Gottes in der Welt verkörpern: „Brief Christi“ sein

Es ist hinreichend verdeutlicht worden: Die bloße Proklamation von christlichen Werten kann alleine nicht die Aufgabe lösen, vor der wir mit der Weitergabe des Evangeliums und der Vertretung christliche Werte in einem säkularen Umfeld stehen. Es reicht nicht, Worte zu machen, Theorien, Wertesysteme zu propagieren. Wer heute Worte macht, macht nur Worte und wird im Endeffekt nicht gehört, nicht beachtet.

Chancen hat ein „Wort“, ein theoretisches Konzept, eine Weltanschauung, eine Religion nur dort, wo sie sich wahrnehmbar manifestiert; wo die Worte in Wirklichkeit übergehen; wo die Worte ihre Kraft erweisen; wo eine Botschaft Ereignis wird, wo – in Aufnahme der Doppelbedeutung von *dabar* als Wort und als Ereignis,

Tat-Sache – die *debarim* zum *dabar* werden und das Wort Gottes seine Kraft erweist (Röm 1,7), indem es eine konkrete, leibhafte Gestalt gewinnt.

Wir kommen nur weiter mit dem Ziel der Plausibilisierung christlicher Werte, wenn wir uns daran erinnern, wie der dreieinige Gott selbst die analoge Kommunikationsaufgabe angepackt hat:

- durch die Inkarnation des *logos*, d. h.
- durch die Gestaltwerdung der Liebe und Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in der Person Jesu von Nazareth, der er selber ist,
- durch die Kommunikation oder besser Kommunion, Mit-Teilung des Lebens, das er selber ist.

Gott selber kommt nicht als theologische Theorie zur Welt, die primär argumentativ und rhetorisch zu überzeugen sucht, sondern als Mensch. Er kommt zu Wort als Wort unter Worten, d. h. er scheut die Erniedrigung nicht. Aber, dieses Wort ist zwar ein Wort *unter* vielen anderen Worten, aber es ist eben nicht ein Wort *wie* alle anderen. Und das zeigt sich. Das manifestiert sich in der speziellen Lebensgestalt dieses Wortes. Kommunikative Kraft kann dieses Wort freilich nur entfalten, wenn es den Kontext einer Kommunikation, in der eben auch andere Worte laut werden, nicht scheut; wenn es die Beziehungskonstellationen nicht scheut, die Bedingung der Möglichkeit des Redens und Hörens, des Fragens und Antwortens sind.

Es gibt im 2. Korintherbrief einen Zusammenhang, in dem dieser kommunikative Grundsatz der Wirksamkeit des Wortes Gottes bzw. des Wortes Christi faszinierend, freilich sehr komprimiert angesprochen wird:

Unser Brief seid ihr, eingeschrieben in unsere Herzen, erkannt und gelesen von allen Menschen, von euch ist offenbar geworden, dass ihr ein Brief Christi seid, ausgefertigt von uns im Dienst, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf Tafeln, die fleischerne Herzen sind (2Kor 3,2f). Das heißt:

- (1) Die Gemeinde Christi in Korinth plausibilisiert das Evangelium in dem multireligiösen und multikulturellen Kontext einer antiken Großstadt. Denn: sie wird als geistliche Größe „erkannt und gelesen von allen Menschen“.
- (2) Sie ist – auch das gehört als Voraussetzung zur Plausibilisierung – ein offenbar öffentlicher Faktor, der

Beachtung findet, ohne dass wir von Großevangelisationen in einem Zelt, über TV oder Satellit etwas lesen. Die Menschen wissen von dieser Gemeinde.

- (3) Diese Gemeinde wird als *Brief* bezeichnet. D. h. sie hat eine Botschaft; das, was sie will und zu sagen hat, ist kognitiv identifizierbar. Durch ihre soziale Existenz inmitten der Mitbürger Korinths ist sie Botschaft. Aber dabei bleibt es eben nicht. Das wäre nicht besonders bemerkenswert.
- (4) Diese Gemeinde realisiert auch das, was sie als Brief beinhaltet. Ihre Existenz geht nicht in der Proklamation theologischer Theorie, in der Produktion von ethischen und weltanschaulichen Überzeugungen auf. Die Gemeinde besteht nicht aus *steinernen Tafeln* –, eine Erinnerung an den solchermaßen gegebenen Dekalog; Gottes Wille kommt nicht theoretisch, verbal, daher, sondern verleblicht sich in den *fleischernen Herzen*, mitten im Leben dieser Gemeinschaft von Menschen, in deren Existenz das Wort Gottes Raum und Gestalt gewinnen kann. Das Evangelium ist ebenfalls Botschaft, es steht auf Tafeln; es ist Mitteilung. Aber es konstituiert Plausibilität, indem es in ihrem Leben, im Zusammenleben ihrer Glieder wie in der Koexistenz mit der paganen wie polytheistischen Umwelt eine anschauliche, wahrnehmbare Gestalt gewinnt.
- (5) Die Gemeinde wird so zum „Brief Christi“. Sie präsentiert und repräsentiert Christus, den lebendigen Gott und Herrn. Durch das, was der Geist des lebendigen Gottes – trotz allem, was wir in den beiden kanonischen Korintherbriefen über sie lesen müssen – in ihr wirken kann, realisiert sich in ihr Reich Gottes in Korinth und wird Reich Gottes, Gott selbst an diesem Ort gegenwärtig. Diese Gemeinde steht für Christus – wie ein Brief für seinen Absender steht und ihn repräsentiert; ja noch mehr: Christus ist durch diese Fleisch gewordene Botschaft in Korinth und darüber hinaus gegenwärtig.
- (6) Der eigentliche Brief Gottes an diese verlorene Welt, in dem sich Gott als Schriftsteller betätigt, ist also nicht etwa – die Bibel; es sind die Gemeinden in ihrem jeweiligen Umfeld.

- (7) Diese Gemeinden weisen über sich selbst hinaus. Natürlich bestehen sie nur aus Menschen –, und wie menschlich geht es in ihnen zu! Aber es ist doch deutlich: diese Botschaft ist *nicht mit Tinte* geschrieben, sondern mit dem *Geist des lebendigen Gottes*. Nicht die Existenz theologischer Theorie, sondern die Existenz dieser Tafeln, die *fleischerne Herzen* sind, zwingt zur Rückfrage und plausibilisiert den Anspruch: Diese Botschaft ist zwar mit menschlicher, aber nicht menscheinder, zwar mit fleischerner, aber nicht mit fleischlicher Tinte geschrieben.

d) Gelebtes und erfahrenes Reich Gottes als Evidenzraum des Evangeliums

Wenn wir aus diesen Zusammenhängen der Inkarnation des göttlichen Wortes ins Fleisch und der Kommunikation des Evangeliums über Tafeln, die fleischerne Herzen sind, für unsere Fragestellung profitieren wollen, dann lässt sich hier ein mindestens Dreifaches gewinnen:

- (1) Christliche Botschaft, christliche Werte, christliche Überzeugungen werden nicht rein theoretisch präsentiert. Sie haben zwar einen definiten, kognitiv identifizierbaren Inhalt, vor allem aber eine anschauliche, ihren Inhalt plausibilisierende konkret wahrnehmbare Gestalt.
- (2) Kommunikation christlicher Werte gelingt nur per Mit-Teilung eigenen, christlichen Lebens als Inkarnation in unerlöste Verhältnisse hinein.
- (3) Christliche Werte werden durch die – ja im Grunde alles andere als makellose moralische Daseinsform – nicht begründet und zwingend logisch als wahr erwiesen. Aber sie werden dort in ihrer Gültigkeit plausibilisiert, wo die Existenzform, deren Teil sie sind, über sich hinausweist auf den Urheber, dem sie sich verdanken.

Konkret geschieht eine Plausibilisierung christlicher Werte z.B. dort,

- wo Vergebung und Versöhnung als Weg der Konfliktbewältigung erfahren werden;
- wo in der Nachfolge Jesu, in der Praxis der Bergpredigt eigene Lebenskonzeptionen aufs Spiel gesetzt werden und nun nicht einfach problemloses Leben gelingt, das Leben aber tiefer, reifer und erfüllender erfahren wird;

- wo Menschen, die sich auf den Gott der Bibel einlassen und sich von ihm definieren lassen, nicht eine gesicherte ungefährdete Existenz finden, wohl aber eine ihre Fundamentierungs- und Selbstsicherungsversuche weit übersteigende Geborgenheit im Gegenüber zu einem großen „Du“.

IV Auf der Spur des Lebens – dem Leben auf der Spur: Zusammenfassende Perspektiven

a) *Grammatik des Lebens: die Distinktion von Gott, Mensch und Welt als elementare Konstellation christlicher Ethik*

Die Theologie lebt nach MartinLuther von den grundlegenden Distinktionen.⁴⁷ Eine der fundamentalen Unterscheidungen ist die von Gott, Mensch und Welt. Sie trägt christliche Ethik. Je mehr wir sie plausibilisieren können, umso plausibler werden christliche Werte sein.

Das gesamte 20. Jh. ist ein einziger Beleg für das Daniel Ernst Friedrich Schleiermacher zugeschriebene Diktum: Humanität ohne Divinität endet in Bestialität. Da, wo der Mensch sich als Mensch ohne Rückbindung, ohne Verantwortung vor Gott zu verstehen sucht, da wird er zum Tier, zum Raubtier. Da verliert er seine ihm auszeichnende spezifisch menschliche Würde.

In einem prophetisch anmutenden Satz mit ungeheurer, bis heute nicht überholter diagnostischer Kraft⁴⁸ (O.Bayer) wirft Johann Georg Hamann einem Denken, das von der Relation alles Seienden zu seinem Schöpfer abstrahiert und ihm seine Begriffe aufdrängt, vor:

⁴⁷ Luther macht die Bedeutung der Distinktionen deutlich an seinem Durchbruch zur reformatorischen Erkenntnis: „Zuor mangelt mir nichts, denn das ich kein discrimen inter legem et euangelium [Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium] machet, hielt es alles vor eines [beides für eines hielt] et dicebam Christum a Mose non differe nisi tempore et perfectione [und meinte, Christus unterscheide sich von Mose nur der Zeit und dem Grad der Vollkommenheit nach]. Aber do ich das discrimen fande, quod aliud esset lex, aliud euangelium, da riß ich her durch [da brach ich hindurch].“ (WA TR 5,210, 12-16 [Nr. 5518]). Zur Sache vgl. Bayer: Martin Luthers Theologie, 21.53f (Übersetzungen in Klammern nach Bayer, ebd., 51).

⁴⁸ Oswald Bayer: Schöpfung als „Rede an die Kreatur durch die Kreatur“, in: Gajek, Bernhard (Hg.): Johann Georg Hamann. Acta des zweiten Internationalen Hamann-Colloquiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1980, Marburg 1983, (57–75) 65.

„Jede Kreatur wird wechselweise euer Schlachtopfer oder euer Götze“⁴⁹. Da, wo der Mensch sich qua Definition und eben auch wissenschaftlicher Gegenstandskonstitution mit ihren absolut gesetzten Abstraktionen aus der Beziehung zu Gott herausreflektiert, da kann er nicht mehr der furchtbaren Dialektik entkommen, dass die Kreatur, das doch bloß endliche Geschaffene entweder selber zum Gott, zum Götzen wird, das von den anderen Geschaffenen Anbetung verlangt, oder eben umgekehrt zum Schlachtopfer wird, das obwohl von Gott zum Leben mit eigenem Wert geschaffen, nun an anderes geschöpfliches, sich vergottendes, vergötzendes Leben dahingegeben wird.

Die Stelle Gottes, des Absoluten bleibt ja nicht frei. Das zeigt ja vor allem, aber nicht nur die Geschichte des Scheiterns eines atheistischen Humanismus im 20. Jahrhundert. Die Feuerbachsche Utopie eines atheistischen Humanismus erweist sich als utopisch. Ohne Rückbindung an Gott und eine den Menschen allererst als Mensch konstituierende Beziehung im Gegenüber zu Gott degeneriert das *homo homini Deus*⁵⁰ zum *homo homini lupus*⁵¹. Und es kann nach den Greueln des 20. Jahrhunderts keine Zweifel mehr geben, wer denn den Menschen realistischer gesehen und die letztlich humanere, dem Menschen eher entsprechende weil ihm zum Menschsein helfende Anthropologie entworfen hat: Ludwig Feuerbach oder Thomas Hobbes.

Das zeigt nun auch das sich immer deutlicher realisierende Konzept eines „Menschenparks“ als Konsequenz radikaler Autonomie, in der der Mensch, der sich nicht mehr *coram Deo* von Gott her und zu Gott hin versteht, sich nun selber schrankenlos begreift und als Schöpfer seiner selbst - mit den entsprechenden technischen Möglichkeiten ausgestattet - auch neue Begriffe von dem gibt, was der Mensch ist oder sein soll.

Es liegt eine Verheißung für unsere sich immer mehr säkularisierende Zeit und Kultur darin, dass sie vor diesem Hintergrund das heilsame

⁴⁹ Johann Georg Hamann: *Aesthetica in nuce*, in: ders.: *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe* von Josef Nadler, Wien 1949-1953, Bd. II *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik* (1950), (195-217) 206,24.

⁵⁰ Ludwig Feuerbach: „*Homo homini Deus est – dies ist der oberste praktische Grundsatz – dies der Wendepunkt der Weltgeschichte*“ – dies auch die Zusammenfassung von Feuerbachs Entdeckung des anthropologischen Kerns von Religion (*Das Wesen des Christentums* [Leipzig 3. Aufl. 1849], Stuttgart 1978, 401).

⁵¹ *Man to man is an arrant wolf* (in: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, [London 1839-1845] ND Aalen 1962, London 1992, Bd II, ii; ders.: *Vom Menschen. Vom Bürger*, eingeleitet und herausgegeben von G. Gawlick, Hamburg, 2., verb. Aufl. 1966, Widmungsschreiben, 59). Zum Zusammenhang dieser Aussage vgl. Wolfgang Kersting: *Thomas Hobbes. Wissenschaftliche Friedensphilosophie und vertragliche Staatsbegründung*, in: Lothar Kreimendahl (Hrsg.): *Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1999 (ebd. die wichtigste und neueste Lit.).

und heilende Potential der Basis-Distinktion von Gott, Mensch und Welt wieder-entdeckt, wie es nur in der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte gegeben, geschenkt ist. Leben wird vor dem Scheitern bewahrt, entgeht nur dort der furchtbaren Dialektik, Götze oder Schlachtopfer zu sein, und kann nur dort gelingen, wo eingesehen ist, ja mehr noch: wo der Mensch sich dazu versteht:

- Ich will Mensch sein im Gegenüber zu Gott, meinem Schöpfer.
- Ich bin als Mensch Geschöpf nicht meiner selbst, sondern des von mir unterschiedenen Gottes, der mich zu seinem Ebenbild und Gegenüber geschaffen hat. Das hat eine doppelte heilsame Konsequenz, weil es in einer doppelten Weise meine Würde als Mensch sichert:
- Ich bin als Mensch von Gott nach seinem Bilde geschaffen; das, das allein, dass Gott mich als sein Gegenüber anerkennt, sichert mir meine Würde, meinen Wert und meine Identität.
- Ich bin als Mensch nicht Gott. Das darf mich davor bewahren, mich als Gott/Götze heillos zu übernehmen und mir eine Selbstbegründung zuzumuten, die ich nie leisten kann, und mich in einer angemäßen Absolutsetzung anderen oder eigenen ICHs zu verlieren.
- Ich bin als exklusives Ebenbild des lebendigen Gottes Geschöpf unter Geschöpfen. Das stiftet die mein spezifisches Menschsein auszeichnende Konstellation in der Welt und zu anderem geschöpflichen Sein. Ich bin als Gottes Ebenbild mehr und anderes als ein Tier; ich bin als Geschöpf unter Geschöpfen nicht Gott, so wenig wie irgendein anderes Geschöpf, das ich weder anbeten noch mir zum Opfer bringen darf. Ich bin als Ebenbild, das Gott sich geschaffen hat als Gegenüber in der geschöpflichen Welt, ihm für die Mitgeschöpfe verantwortlich.

Die ethischen Konsequenzen liegen auf der Hand. Sie reichen von der auch sonst vertretenen Konzeption eines verantwortlichen oder wie man heute so gern sagt: nachhaltigen Umgangs mit den natürlichen Ressourcen bis hin zu der weniger anerkannten und eher unbequemen Zumutung, das anthropologische Paradigma moderner Biologie ideologiekritisch zu hinterfragen. Es ist schon ein Unterschied, ob der sich selbst analysierende und neu herstellende Mensch sich – wie über nahezu zwei Jahrtausende – als Geschöpf im Gegenüber zum Schöpfer versteht, oder ob an die Stelle der Gottesebenbildlichkeit die „Tierebenbildlichkeit“ tritt. Von welchen metaphysischen Voraussetzungen her entwirft sich Anthropologie? Verstehen wir uns

exklusiv vom Tierreich her? Oder verstehen wir uns primär von der Relation zu Gott, dem Schöpfer her?

Bei aller nachweisbaren biochemischen und anderen Verwandtschaft des Menschen mit den Primaten (Übereinstimmung bis 98 % der Gene) sollte doch nicht die Kleinigkeit übersehen werden, dass bisher keine Bibliotheken und Wolkenkratzer von Primaten entdeckt worden sind. Woran liegt das eigentlich, wenn *homo sapiens* und Primaten genetisch so eng verwandt sind?

Wir werden christliche Werte und Orientierungen um so plausibler machen können, je mehr das humane und humanisierende Potential der in der biblischen Offenbarungstradition gegebenen Fundamentaldistinktion von Gott, Mensch und Welt aufleuchtet.

b) Humanität des Menschen – ohne den Gott, der das Gesicht des Jesus aus Nazareth trägt?

Wenn es keinen Gott gibt, dann – so das berühmte Diktum Aljoschas in *Die Brüder Karamasow* – dann ist alles erlaubt. Martin Heidegger sah in der Technik des 19. und 20. Jh. eine Entfremdung vom Sein, in der Biotechnologie konnte er einen „Angriff“ auf den Menschen identifizieren.⁵² Das ist eine ebenso bezeichnende wie auch hilflose Position.

Wenn sich zwei zur Elternschaft weder berufene noch fähige, behinderte Menschen mit Absicht ein behindertes, krankes Kind in die Welt setzen (lassen), das ihre elementaren Beschränkungen teilen soll, dann ist dieser exemplarische Akt Repräsentation von beidem:

- der letzten, kaum noch zu überbietenden Realisierung radikaler Autonomie, Selbstbestimmung, im Prinzip schrankenloser Selbstdefinition des Menschen, und ebenso:
- drohender Verlust des Menschseins.

Gerade hier, angesichts der apokalyptischen Möglichkeiten des sich selber schaffenden Menschen, leuchtet das Wissen davon auf, dass der Mensch sich verfehlen, ja sogar verlieren kann; dass es also offenbar doch so etwas wie ein „Wesen“ des Menschen gibt; etwas, das ihn auszeichnet; ohne das er nicht mehr ist, was er ist, – wenn man denn überhaupt noch bereit ist, in solchen Kategorien zu denken. In den

⁵² Vgl. Die Frage nach der Technik (1949), in: ders.: Vorträge und Aufsätze Pfullingen 1954, 13-44; dazu: Wolfgang Schirmacher: Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger, München 1983, Günter Seibold: Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik, 1986; ders.: Umbau.

hilflosen Angriffen durch Positionen, die sich schon jeder Möglichkeit der Gegenwehr begeben haben, leuchtet immerhin noch das Wissen auf, dass der Mensch eben doch eine Einbindung braucht, um Freiheit realisieren zu können; dass Essenz nicht Beschränkung, Gefängnis, Fessel des Ichs und seiner Emanzipation ist bzw. sein muss, sondern im Gegenteil Bedingung der Möglichkeit der Realisierung der Existenz darstellt.

Entscheidend wird natürlich sein, welche Essenz sich der Mensch vorgegeben sein lässt. Nur die in der biblisch-jüdisch-christlichen Tradition gegebene Kategorie der Berufung und Bestimmung des Menschen zur Gottesebenbildlichkeit eröffnet und sichert die den Menschen vor der umweltgebundenen Tierwelt auszeichnende Weltoffenheit und Freiheit.

Diesen den Menschen in seinem Mensch-Sein haltenden Halt nennt die abendländische Tradition *Gott*. Damit „Gott“ nicht zur pseudonormativen oder pseudoessentialistischen Leerstelle wird, in die unheilvolle, den Menschen beschneidende Bestimmungen eindringen können, gehört das im Dekalog geschenkte Bilderverbot (Ex 20,4; Dtn 5,8) zu den konstitutiven Elementen biblischer Offenbarung und Humanität.

Der Mensch soll sich kein Bildnis von Gott machen, um sich nicht an Götzen zu verlieren und sich allein an den wahren, allein die Prädikation und Adoration verdienenden Gott zu binden. Die Stelle Gottes soll frei bleiben, damit in sie Jesus eintreten kann, der Mensch gewordene Gott: wahrer Mensch und wahrer Gott.

Christliche Werte werden wir umso mehr plausibilisieren können, je klarer ist:

- Es ist nicht selbstverständlich, dass der Mensch sich antiessentialistisch versteht. Die Bereitschaft zu radikaler, schrankenloser Autonomie und Selbstkonstitution beruht auf einer Wahl.
- Diese Wahl will freilich überlegt sein. Was steht mit der entschlossenen Selbstvergottung des Menschen, mit dem Verzicht auf die abendländisch-christliche Basis-Distinktion von Gott, Mensch und Welt auf dem Spiel? Überblicken wir die Konsequenzen? Kann das, was wir bis jetzt sehen, uns ermutigen?
- Ist es nicht eher sehr sinn- und verheißungsvoll, sich dieser Basisdistinktion neu zu erinnern?

- Und ist es nicht konsequent, nicht bei der immer gefährdeten Leerstelle „Gott“ stehen zu bleiben, sondern sie durch den Namen Jesus zu füllen: den Gott, der in Jesus seine Menschenbildlichkeit zeigt, seine Menschenliebe bewährt und die Freiheit und Selbstverwirklichung des Menschen gerade dadurch ermöglichen will, dass er ihn von Selbstvergottung, Selbstüberforderung und Identitätsverlust befreit wie bewahrt?

Es gibt sehr gute, außerordentlich gute Gründe, christliche Werte nicht als moralische Normen, sondern direkt und konkret von Jesus Christus her zu begreifen.

- Christliche Werte werden umso plausibler sein, je weniger sie in einer fordernden, theoretisch-tyrannischen, auf ein System verpflichtenden Gestalt einherkommen und je mehr sie erkennen lassen: Gott – das ist Jesus; je deutlicher sie also als Ableitungen der Menschenfreundlichkeit identifizierbar sind.
- Christliche Werte werden umso plausibler sein, je mehr deutlich ist, dass sie das Individuum von einer unmenschlichen Last entlasten: von der Last der Selbstdefinition, der Selbstbestimmung, der Selbstfundamentierung, die es doch – schon philosophisch begründbar – nicht leisten kann. Denn was sollte eine Selbstdefinition für eine Bedeutung, einen Wert, eine Würde haben, wenn der, der sich hier selbst definiert, ja gar nicht essentialistisch gedacht werden darf, also seine Würde, sein Wert, sein Sein in Frage steht?

c) Ethik als erste Philosophie!

Es gehört vielleicht zu den Überraschungen des Diskurses, dass er vor allem philosophische Denkarbeit verlangt. Nur so werden Christen aber mitreden können im Diskurs der Moderne und Postmoderne, dass sie diesen kennen, durchschauen und – wann immer möglich – weiterdenken als dieser.

Christliche Werte werden sie umso mehr plausibilisieren können, je klarer sie philosophisch argumentieren und je ernster sie die artikulierten Einwände nehmen.

1. Unterlaufen der logischen Aporie aller Ethik-Begründung

Sollen kann aus Sein nicht abgeleitet werden. Ethik ist immer etwas sekundäres, immer Interpretation, immer subjektiv, immer: bloß bedingt verpflichtend –, wenn der Primat der Ontologie und die Distinktion von Ontologie und Ethik, Sein und Sollen erst einmal akzeptiert sind.

Emmanuel Lévinas, einer der in Deutschland mit am meisten diskutierten französischen Philosophen,⁵³ erkennt genau diese Aporie klassischer ethischer Begründungsansätze an. Er entgeht ihr, indem er die Priorität der Ontologie bestreitet und Ethik als erste Wissenschaft zu etablieren sucht – bemerkenswerterweise unter Aufnahme zentraler anthropologischer Kategorien des Alten und damit auch des Neuen Testaments.

Wenn wir den Menschen (und die Welt) ontologisch denken, dann gilt von vornherein: „Wir sind durch die Ontologie geschiedene Wesen.“⁵⁴ Das heißt, wir definieren uns eben als Wesen, die „bestenfalls miteinander“⁵⁵ existieren, die aber zunächst und als solche existieren bzw. so gedacht, konstituiert sind. Ihr Füreinander sein ist dann immer ein zweites, sekundäre, Gesolltes, aber eben nicht Verbindliches. Lévinas weist nun darauf hin, dass nicht das An-Sich-Sein, maximal das Miteinandersein, sondern das Für-den-Anderen-Sein die Grundkonstellation ist, ohne die schon Ontologie nicht gedacht werden kann: „Jede Frage, die wir nach der Bedeutung seines Seins stellen können“, beruft sich „schon auf die Autorität, die ihm als Seienden zukommt“⁵⁶, beruht also auf einem Akt der Anerkennung, mithin einer Beziehung: „Man fragt nicht nach diesem Seienden, sondern richtet Fragen an dieses Seiende. Es ist immer gegenüber.“⁵⁷

⁵³ Vgl. zur Einführung und zum Stand der Diskussion auf den verschiedenen Dialogfeldern: Bernhard Casper (Hrsg.): Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg/ München 1981; Evangelisches Studienwerk Villigst: Lévinas, Gießen 1990 (Parabel; 12); Hans Hermann Henrix: Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Lévinas, Aachen 1984; David Plüss: Das Messianische – Judentum und Philosophie im Werk Emmanuel Lévinas, Stuttgart/ Berlin/ Köln 2001; Susanne Sandherr: Die heimliche Geburt des Subjekts. Das Subjekt und sein Werden im Denken Emmanuel Lévinas, Stuttgart/ Berlin/ Köln 1998; Georg Schwind: Das Andere und das Unbedingte. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion, Regensburg 2000 (ratio fidea; Bd. 3); Josef Wohlmuth (Hrsg.): Emmanuel Lévinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich, 2., verb. Aufl. 1999; Kurt Wolf: Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere“ und die personale Struktur der Welt, München 1999.

⁵⁴ Emmanuel Lévinas: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1995, 141.

⁵⁵ Ders.: Die Zeit und der Andere, Hamburg 1989, 18.

⁵⁶ Ders.: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/ München 3. Aufl. 2002, 58..

⁵⁷ Ebd.

Diese „Beziehung mit dem Anderen als Gesprächspartner, diese Beziehung mit einem Seienden geht aller Ontologie voraus. ... Die Ontologie setzt die Metaphysik voraus“, – Lévinas meint: Schon das Denken von anderem Seienden setzt die Beziehung, mithin das Anerkennen und Anerkanntwerden voraus.⁵⁸

Mithin ist nicht die Ontologie, sondern die Ethik die erste, alles andere fundamentierende Philosophie. „Moral ist *vor* der Ontologie; *für* ist vor dem *mit*“.⁵⁹

Der Primat der Ethik, der Verantwortlichkeit für den, für den ich bin und der mit mir ist, leuchtet auf im Anblicken des Anderen, in der „Epiphanie des Antlitzes als Antlitz“⁶⁰. Die biblische Kategorie der Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist leitend, wenn Lévinas die Wahrnehmung des Antlitzes des Anderen als schlechthin konstitutiv bezeichnet. In diesem Antlitz scheint Transzendenz auf⁶¹, die begründet ist im göttlichen Du, das der Mensch ist, weil er es widerspiegelt. Dieser Blick auf den Anderen „verhaftet“ mich, verpflichtet mich, wo ich seines Antlitzes, theologisch gesprochen: seiner Gottesebenbildlichkeit und damit seiner letzten, unüberbietbaren, transzendenten Würde, gewahr werde.

2. Gottesebenbildlichkeit des Menschen als Bedingung der Möglichkeit der Anerkennung seines Menschseins

Im anderen scheint Gott, der Schöpfer auf, begegne ich Gott selbst. *Was ihr einem der geringstendieser meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan* (Mt 25,40).

Es ist überaus bezeichnend, dass sich Zygmunt Baumann nach dem Durchgang durch die postmoderne Destruktion und Dekonstruktion klassischer Ethik- und Moralbegründung⁶² nicht anders zu helfen weiß, als eben auf Lévinas zu rekurrieren. Wie Lévinas setzt er auf das moralische Gewissen, das nicht befohlen, das nicht vernünftig

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ Baumann, im Anschluß an Lévinas (Postmoderne Ethik, 111).

⁶⁰ Totalität, 103.

⁶¹ „Die außergewöhnliche Gegenwart des Anderen drückt sich darin aus, daß es mir ethisch unmöglich ist, ihn zu töten; dadurch bezeichnet er das Ende der Vermögen. Ich kann ihm gegenüber keine Macht mehr haben, weil er jede Idee, die ich von ihm haben kann, absolut überschreitbar.“ (Lévinas, Totalität, 120) Unverkennbar spielt hier das Verbot, sich ein Bildnis zu machen, das eben nicht nur für den Lebendigen gilt, sondern auch für sein Ebenbild, eine wegweisende Rolle.

⁶² „Die schreckliche Wahrheit über die Moral ist, daß sie *nicht unvermeidlich, nicht festgelegt* ist in irgendeinem aus ontologischer Perspektive als valide angesehenen Sinn; sie hat keine `Begründungen`“ (Postmoderne Ethik, 117f).

begründet werden kann; das vielmehr „noch immer da“ ist, „schlafend vielleicht, oft gelähmt, manchmal stumm vor Scham – doch in der Lage, durch jenes Lévinassche Kunststück der Ernüchterung aus trunkener Abgestumpftheit geweckt zu werden.“⁶³

Man kann nun Baumann, aber auch Lévinas, der sehr genau um die Frage Kains weiß: Sollt' ich meines Bruders Hüter sein? – die Frage nicht ersparen, inwiefern diese ehrenwerte und – zugegeben – christlich-jüdisch allein mögliche Position mehr sein soll, mehr sein kann als ethischer Sozialromantizismus.

Umgekehrt bedeutet das Echo, das diese Position weithin findet, dass es eine große Sehnsucht nach einer die Humanität des Menschen sichernden Einbindung gibt und dass in der Aufnahme der Levinasschen Philosophie, die sich aus biblischen Quellen speist, eine ideale Möglichkeit besteht, christliche Werte und Anliegen auch solchen zu plausibilisieren, die vor einer direkten Begegnung und Auseinandersetzung mit der biblischen Botschaft vielleicht zurückschrecken.

d) Die Welt neu zur Sprache bringen

1. Schöpfung als Rede an die Kreatur durch die Kreatur

Die Welt redet so stark, so aufdringlich und eindringlich von Gott und unserer Pflicht, vor ihm verantwortlich zu leben, dass Menschen, die sich diesem Reden entziehen oder es – noch radikaler – unterdrückt und beseitigt haben, sich vor Gott im Endgericht verantworten müssen. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Himmelsgewölbe verkündet seiner Hände Werk. Ein Tag sprudelt dem anderen Kunde zu ...“ Im Anschluss an diese fundamentalen Aussagen von Psalm 19 (1f) spricht Johann Georg Hamann – ebenfalls in seiner Ästhetik, in seiner Lehre von der rechten Anschauung dieser Welt – davon, dass die Schöpfung eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur sei. Ohne Rede und ohne Worte, mit unhörbarer Stimme⁶⁴, redet sie von dem, der sie geschaffen hat; weist

⁶³ Ebd., 371.

⁶⁴ Vgl. Bayer: Schöpfung, 60f.

die Wirklichkeit über sich hinaus auf den, der sie in die Existenz gebracht hat und in ihr erhält.

Wir stehen hier nicht vor einem Stück Poesie, sondern vor ästhetischen Urteilen von ontologischer Bedeutung, von fundamentaler Relevanz für unser Welt- und Wirklichkeitsverständnis –, nicht zuletzt auch für unser Verständnis des Menschen. Die Welt redet für uns ja nicht mehr so; sie hat diesen Anredecharakter ja weitgehend verloren –, nicht nur für die säkulare Umwelt, sondern vielfach und weitgehend auch für Christen. Das hat Gründe, und denen gilt es nachzugehen.

2. Das „Schinden“ der Welt durch reduktionistische Abstraktionen

Hamann diagnostiziert und klagt an: „Eure mordlügnerische Philosophie hat die Natur aus dem Wege geräumt“⁶⁵. „Wodurch“ habt „ihr die Natur aus dem Weg geräumt?“ Die Antwort lautet: Indem „ihr sie durch eure Abstractionen schindet“⁶⁶. Durch den „unnatürlichen Gebrauch der Abstractionen“ werden „unsere Begriffe von den Dingen eben so sehr verstümmelt ..., als der Name des Schöpfers unterdrückt und gelästert wird.“⁶⁷ Das ist eine faszinierende, ins Einzelne aufzublätternde Diagnose:

(1) Hamann bestreitet nicht grundsätzlich das Recht von Abstraktionen, wohl aber von solchen, die sich einem „unnatürlichen Gebrauch“ verdanken, d.h. die selber wider die Natur, wider ihren Gegenstand sind und diesen *schinden*/verstümmeln. Hamann spielt hier mit der Doppelbedeutung von abstrahieren als „schinden“, Gewalt antun und abstrahieren, absehen von.

(2) Die Philosophie, die Wahrnehmung, die Erkenntnis, die Wissenschaft darf ihren Gegenstand nicht verstümmeln, seinen Aussagewillen nicht beschneiden. Wenn sie das tut, dann räumt sie damit die Natur selbst aus dem Weg: Denn der Hinweischarakter der Natur als Schöpfung, die über sich selbst hinausweist auf ihren Schöpfer, ihren Urheber, – dieser Verweischarakter gehört zu ihr dazu. Er ist nicht etwa etwas Sekundäres, ein Interpretament, – sondern etwas, das Natur als solches konstituiert.

⁶⁵ Aesthetica, 206,4f.

⁶⁶ Ebd., 206,12.

⁶⁷ Ebd., 207, 13f.

Mithin: Abstraktionen, Modellbildung, wissenschaftliche Gegenstandskonstitution ist nur so legitim, dass sie diesen Anrede-Charakter der Welt nicht verstümmelt, nicht beschneidet, nicht negiert.

(3) Wer von der Natur wider die Natur abstrahiert, der bringt sich aber auch selbst um seine Wahrnehmung: „Die Natur würkt durch Sinne und Leidenschaften. Wer ihre Werkzeuge verstümmelt, wie mag der empfinden?“⁶⁸ Der kommt eben auch nur zu unangemessenen „Begriffen“⁶⁹, – der erkennt nicht richtig.

Hier steht der Charakter von Wissenschaft als der Realität angemessener, als Wirklichkeitserkenntnis auf dem Spiel.

(4) Und schließlich: Wo wir Natur durch unsere Erkenntnisweise um ihren Anredecharakter bringen, da bringen wir sie um ihre zentrale Funktion: das Lob Gottes, und damit Gott um das ihm zustehende Lob, die ihm gebührende Ehre.

3. Einübung in die Kunst des Sehens der Herrlichkeit Gottes in der Welt

Es wird für die Plausibilisierung christlicher Werte entscheidend darauf ankommen, dass wir gegen ein Schinden der Natur durch unnatürlich, sie vergewaltigende Abstraktionen protestieren. Konkret heißt das:

(1) Philosophisch ist zu kämpfen gegen die Trennung von Faktum und Bedeutung, purer Faktizität von Wirklichkeit, die eben als solche nicht spricht, und einem dann erst immer nachträglichen, aufgesetzten, beliebigen Denken.

Wer sich auf diese Erkenntnistheorie eingelassen hat, wird den zur Natur der Natur gehörenden Anredecharakter nur sehr schwer oder gar nicht mehr laut werden lassen können. Unter Rückgriff auf sprachphilosophische und wissenschaftstheoretische Diskurse ist der Trennung von Faktizität und Bedeutung gegenüber geltend zu machen, dass es das isolierte Faktum als solches eben gar nicht gibt; dass sich dieses vielmehr einer hoch komplexen theoriebestimmten Gegenstandskonstitution verdankt, die als solche eine bestimmte

⁶⁸ Ebd., 206,1f.

⁶⁹ Vgl. ebd., 207,13.

Interpretation darstellt, – eine Schau von Welt, ja Stiftung von Welt, die so, aber auch anders sein kann.

(2) Es ist auf die grundlegende Differenz zwischen griechisch-philosophischer Weltbetrachtung und biblisch-jüdisch-christlicher Anschauung der Welt zu achten: Versucht erste, das Seiende je aus sich selbst heraus, als *Substanz* (im Sinne R. Descartes und B.de Spinozas), zu verstehen, die sich dadurch auszeichnet, dass sie als solche und für sich existieren kann, so ist kennzeichnend für letztere, dass sie die ganze Welt als Kreatur, als Schöpfung begreift, als Seiendes, das sich *konstitutiv* dem Wirken Gottes *verdankt*.

Wenn das Modell wissenschaftlicher Welterkenntnis mehr dem ersten Paradigma verpflichtet ist, so ist eben darauf hinzuweisen, dass in den Grundlagen der Erkenntnistheorie von neuzeitlich-moderner Wissenschaft hier eine Weichenstellung vollzogen ist, die selbst weltanschaulicher Natur ist und die das Potential der Beschränkung der Wahrnehmung von Wirklichkeit impliziert.

(3) Die ihr vorgegebene Wirklichkeit immer nur modellhaft abbildende wissenschaftliche Gegenstandskonstitution bleibt prinzipiell hinter der Welt als ihrem ihr vorgegebenen Gegen-Stand zurück.

Die möglichst präzise Beschreibung der Welt unter einer sehr eingeschränkten Fragestellung kann per Definition nicht zu einer Erklärung dessen führen, was die Welt als solche ist, und was sie „im innersten zusammenhält“.

(4) Energisch ist von daher gegen jedes reduktionistische Pathos zu protestieren: „X ist nichts anderes als U.“⁷⁰

Da wird vom Menschen als Ganzem abstrahiert und das wird er dann einer biochemischen Analyse unterzogen und da heißt es dann am Schluss: „Der Mensch ist nichts anderes als ein hochorganisierter Molekülkomplex.“ Ethisch handelt es sich dann nur noch um eine rhetorische Frage: Warum soll man einen solchen Materieklumpen nicht abtreiben können?

Christliche Werte werden um so mehr und besser zu plausibilisieren sein, je ,mehr wir an dieser Stelle bereit sind, philosophisch zu arbeiten und die argumentativen Kurzschlüsse herauszuarbeiten, die solche ethisch desaströsen Ergebnisse scheinbar ermöglichen.

„Unsere Vernunft muß warten und hoffen“ – rezeptiv sein, so Johann Georg Hamann, „ – Dienerin, nicht Gesetzgeberin der Natur seyn

⁷⁰ Vgl. die Auseinandersetzung mit reduktionistischen Argumentationsweisen bei Hempelmann: Erkenntnis aus Glauben, in: KZG, 10. Jg. - Heft 2/1997, S. 263-304.

wollen.“⁷¹ Natürlich steht es dem Menschen als erkenntnistheoretisches Subjekt frei, der Welt seine Bedeutung aufzuzwängen, indem er ihr seine Bedeutungen prädiziert. Aber das ist dann nicht Wissenschaft, sondern Weltanschauung, Interpretation und nicht Wahrnehmung. Fruchtbar ist die demütige, rezeptive, wahrnehmende Erkenntnishaltung.

Im Anschluß an ähnliche Einsichten schlägt Rolf Geißler eine analoge Schneise, wenn er resümiert: „Für unser Denken im Abendland sind zwei grundverschiedene Denkansätze maßgebend gewesen. Der bestimmende war der griechische, der die Welt als Physis auslegte, als das In-Erscheinung-Treten und Vergehen von allem, was ist, also von seiendem, das sozusagen von sich selbst her ist. Das, was so von sich selbst her ist, heißt Natur. Von deren Wahrheit und vermeintlich kosmischer Ordnung her denkt die ontologische Metaphysik der Griechen die Welt und ihre Verhältnisse. Durch das aufkommende Christentum wird aber noch ein anderes Welterklärungsmodell wirksam, das biblische. In diesem ist die Welt eine Schöpfung Gottes, und alles, was seiend in Erscheinung tritt, ist seine Kreatur.

Naturseiendes und Kreaturseiendes oder Selbst- und Geschaffensein stehen von nun an rivalisierend nebeneinander.- In der Geschichte des abendländischen Denkens `siegt´ der griechische Ansatz.“⁷² Das gilt – postmodern – selbst noch für eine Substanz, die sich selbst nicht mehr in ihrer Identität denken kann und sich buchstäblich zu Ende denkt, apokalyptisch wird.⁷³ In diesem Kontext wachsen jüdisch-christlicher Konstitution und Erschließung von Wirklichkeit Plausibilitätschancen zu, die – wenn sie denn ergriffen werden – einen End-Sieg eines sich selbst an sein Ende bringenden ontologischen Begreifens und Umgehens mit dieser Welt noch verhindern könnte.

Die Zerstörung der ursprünglichen Sprache der Schöpfung werden wir nur da überwinden, wo wir zu einer demütigen und was dem entspricht erkenntnistheoretisch offenen Wahrnehmungshaltung zurückkehren und nicht der Natur unsere Begriffe überstülpen, sondern ihr Diener sein wollen, bereit sind, sie reden, ausreden zu lassen, ihr Lob des Schöpfers zu hören und in ihr Lob seiner Herrlichkeit einzustimmen.

© Dir. Dr. Heinzpeter Hempelmann, Theologisches Seminar der Liebenzeller Mission; 2004-02-05

⁷¹ Johann Georg Hamann: Briefwechsel. Fünfter Band 1783-1785, hg. von Arthur Henkel, Frankfurt a.M. 1965, 29f.

⁷² Versuch über unser Denken. Eine Denkanregung, Leipzig 2001, 9f.

⁷³ Auf den apokalyptischen Grundzug abendländisch-metaphysischer Tradition hat schon Jacques Derrida aufmerksam gemacht (Apokalypse, hg. von Peter Engelmann, Graz/ Wien 1985 [Edition Passagen; 3]).