

Ethische Normen des frühen Christentums

Gut – Leben – Leib – Tugend

Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik /
Contexts and Norms of New Testament Ethics

Band IV

Herausgegeben von

Friedrich W. Horn, Ulrich Volp
und Ruben Zimmermann

in Zusammenarbeit mit

Esther Verwold

Mohr Siebeck

Was heißt ‚gut‘?

Plädoyer für eine deskriptive christliche Ethik im Anschluss
an Friedrich Schleiermacher und Max Scheler

Notger Slenczka

Im Zentrum des Folgenden werden zwei Thesen stehen (1.), die ich zunächst vorstellen und erläutern werde (1.1 und 1.2). Diese Thesen nehmen Anregungen der Positionen auf, die im Untertitel meines Textes genannt sind, und die dann mit dem Ziel Erschließung der Möglichkeiten, die in einem an diesen Thesen orientierten Ansatz der Ethik liegen, etwas entfaltet werden. Orientierungen über die im Titel genannten Positionen beschränke ich auf einen Minimalumfang, stelle sie nicht ausführlich und mit dem gesamten Theoriehintergrund vor, sondern markiere, was es bei ihnen zu lernen gibt. Insgesamt geht es um die Frage, wie überhaupt eine Ethik, und wie speziell eine christliche Ethik zu begründen ist. Die beiden Thesen umreißen also Basisvoraussetzungen jeder Ethik. Diese sind sehr allgemein, klingen auf den ersten Blick ungewöhnlich, entfalten aber nach meinem Eindruck auf den zweiten Blick ein so hohes Maß an Plausibilität, dass sie demjenigen, der sie einmal bedacht hat, als ganz selbstverständlich einleuchten. Die anschließende Darstellung der beiden Positionen (2. und 3.) versucht, die methodische Möglichkeit einer Ethik zu markieren, die diesen Basisvoraussetzungen Rechnung trägt. Der Zusammenhang mit einer Güterethik wird dabei deutlich werden.

1. Thesen zur Grundlegung der Ethik

*1.1 Ethik hat es nicht mit der Konstitution ethischer Orientierung
oder Verpflichtung zu tun*

Diese erste These ist strenggenommen selbstevident und erschließt sich sofort; nur ein rasch widerlegbares landläufiges Bild dessen, was eine Ethik will und vor allem kann, verstellt den Blick auf diese Selbstverständlichkeit.

1.1.1 Ein landläufiges Verständnis der Aufgabe der Ethik

Durchschnittlicher Weise gehen wir nämlich davon aus, dass eine ethische Reflexion die Aufgabe hat, Informationen über Normen, Güter, Tugenden beizustellen, die uns orientieren und unser dann folgendes Handeln motivieren und leiten sollen. Ethische Reflexion wäre dann die Herleitung und Begründung von Orientierungswissen.¹ Dem entsprechen klassische Bilder, die wir vom Vollzug und von den Problemen ethischer Orientierung haben und nach denen Ethik mit der Begründung von Richtlinien oder Geboten und deren Auslegung und Anwendung in einer Handlungssituation zu tun hätte. Die Ethik würde demgemäß die Frage beantworten: Was sollen wir tun?

1.1.2 Ethische Orientierung ist der ethischen Reflexion jedweder Stufe immer schon vorgegeben

In gewisser Weise tut sie das auch, aber nicht so, dass sie ein ethisch zunächst desorientiertes Subjekt allererst über das Gute informiert und in das Tun des Guten einweist. Denn es ist doch sehr fraglich, ob es denn tatsächlich die ethische Reflexion oder die Wissenschaft der Ethik ist, die ethisches Handeln ermöglicht, indem sie Normen des Handelns, Sollvorschriften etc. beistellt. Das würde nämlich bedeuten, dass ein Mensch, bevor er sich mit Ethik beschäftigt hat oder bevor er ethisch belehrt wird, nicht in der Lage wäre, Verpflichtungen zu haben und ethisch zu handeln. Das ist evidenterweise nicht der Fall. Vielmehr gilt doch: In das Erfahren von Verpflichtungen und in die Erfahrung unentrinnbaren und unbedingten Sollens muß ein Mensch also nicht erst eingeführt werden – jedenfalls nicht auf dem Wege einer expliziten Argumentation und Herleitung. Die Begriffe ‚gut‘ und ‚böse‘ finden vor jeder Definition und vor jeder ethischen Reflexion und selbstverständlich vor jeder Lektüre eines ethischen

¹ So definiert etwa W. TRILLHAAS, Ethik, Berlin/New York³ 1970, die Ethik folgendermaßen: „Die Christliche Ethik muß als Ethik genau von dem sprechen, was der Gegenstand aller Ethik überhaupt ist, also vom menschlichen Handeln und Sichverhalten, von den Forderungen, unter denen menschliches Dasein steht [...]“ (2; vgl. 13). Trillhaas geht in diesem Satz, wenn man ihn genau nimmt, immerhin davon aus, dass das menschliche Dasein schon vor der ethischen Reflexion unter bestimmten Forderungen steht. U.H.J. KÖRTNER, Evangelische Sozialethik, Göttingen 1999, 15 unterstellt die Theologische Ethik der Aufgabe, „die Verbindlichkeit des Glaubens für das individuelle Leben und die Gestaltung des Glaubens“ zu entfalten. Oder: „Ethik ist die Theorie der Moral, d.h. die Reflexion, welche menschliches Handeln anhand der Beurteilungsalternative von Gut und Böse bzw. Gut und Schlecht auf seine Sittlichkeit hin überprüft. Die Aufgabe der Ethik besteht aber auch darin, die Begriffe ‚Gut‘ und ‚Böse‘ zu bestimmen und die Normen und Werte, nach denen in einer Gesellschaft üblicherweise über Gut und Böse entschieden wird, einer beständigen Überprüfung zu unterziehen.“ Ebd. 33; erster Satz im Orig. kursiv; vgl. W. HARLE, Ethik, Berlin/New York 2011, 14.

Lehrbuchs sinnvolle und sachgemäße Verwendung und werden in Urteilen über sich selbst und über andere bzw. über Handlungen und Handlungsergebnisse, eigener und fremder, angewendet. Diese Begriffe werden verwendet, ohne dass der Verwendende sie explizit definieren könnte, aber eben: eine geklärte Definition ist mitnichten die Voraussetzung unserer Verwendung dieser Begriffe. Oder noch einmal anders: Über ein orientiertes Gewissen verfügen wir vor jeder Ethik. Die ausdrückliche Ethik käme, wenn sie ethische Orientierung erst beistellen wollte, immer schon zu spät. In bestimmte Füllungen der Kategorie ‚gut‘ (und ‚böse‘) sind wir immer schon eingewiesen.

1.1.3 Ethische Reflexion hat ethische Orientierung zum Gegenstand und nicht zum Ergebnis

Das heißt: Eine explizit begründende oder reflektierende Ethik kann nicht ohne weiteres darauf abzielen, ethische Orientierung beizustellen. Das ist ein hinreichendes Motiv dafür, zu fragen, ob nicht eher ein Schuh daraus wird, wenn man das Verhältnis von ethischer Orientierung und ethischer Reflexion umdreht und sagt: Ethik hat ethische Orientierung zum Gegenstand und nicht zur Folge. Durch das Betreiben von ausdrücklicher Ethik reflektieren wir die ethische Bindung, der wir als ethisch orientierte Subjekte schon immer unterliegen und die wir erfahren. Diese immer schon gegebene ethische Bindung könnte man – in Anlehnung an Aristoteles – mit dem Begriff ‚Ethos‘ bezeichnen. Dann wäre ‚Ethik‘ als ἠθικὴ τέχνη oder ἠθικὴ ἐπιτήρησις die ausdrückliche Reflexion darüber, was eigentlich ‚gut‘ und ‚böse‘ heißt und was ‚gut‘ und ‚böse‘ ist; der Begriff ‚Ethos‘ aber würde darauf abheben, dass Menschen sich immer schon und vor jeder expliziten Reflexion verpflichtet wissen, dass sie mit den Begriffen ‚gut‘ und ‚böse‘ umgehen können und unser eigenes sowie fremdes Handeln und Wählen auch nach diesen Begriffen orientieren und beurteilen. Die Ethik reflektiert und klärt die Begriffe ‚gut‘ und ‚böse‘, hebt ihren Gehalt ins explizite Bewusstsein, formuliert die Verbindlichkeiten, in denen menschliches Leben sich vollzieht und die es erfährt, aber sie setzt all dies voraus, stellt es somit nicht bei und konstituiert es – das Ethos – nicht.

1.1.4 Der Ursprung des ethischen Orientiertseins

Wie es zum Ethos – zum jeder ethischen Reflexion vorausgehenden ethischen Orientiertsein – kommt, ist eine Frage, auf die ich hier keine Kraft verschwende, weil an ihr nichts hängt. Es geht nicht darum, irgendwo theologische Grundlagen oder irgendetwas Ewiggültiges in Anspruch zu nehmen. Gehen wir davon aus, dass dieses ethische Orientiertsein ein Erziehungsprodukt, ja ein Konditionierungsprodukt ist. Dafür spricht die Plausibilität, die der Ansatz der aristotelischen Tugendethik für denjenigen

entfaltet, der sich ihr wirklich aussetzt. Diese Tugendethik ist nämlich eine Erziehungsethik: Tugenden sind feste Grundhaltungen, aus denen heraus sich leicht, frei und berechenbar ein bestimmtes Verhalten auf den Gebieten einstellt, auf die wir durch unsere Triebe strebend bezogen sind; die Tugenden indizieren die Fähigkeit eines diese Situation erfahrenden Subjekts, zwischen den ins Extrem tendierenden Trieben das situationsgerechte Maß – das Mittlere, τὸ μέσον – zu treffen: tapfer zu sein in einer bedrohlichen Position statt feige oder tollkühn. Zu jemandem, der in dieser Weise das Richtige trifft, wird man nur durch Übung, sagt Aristoteles: Handlungsdispositionen sind Gewohnheiten.² Die Aristotelische Ethik ist also in dem Sinne eine Erziehungsethik, dass sie bei der Herstellung ethischer Vortrefflichkeit das Zusammenspiel eines Pädagogen und eines Schülers voraussetzt, der durch den Pädagogen in das Bewältigen von Situationen eingeführt wird, in denen er vor der Aufgabe steht, sich ins Verhältnis zu seiner Triebstruktur zu setzen. Dabei ist deutlich, dass diese Konditionierung nicht zunächst und in erster Linie auf dem Wege theoretischer Information verläuft, sondern in der Weise, wie es sich in der Erziehung der Wächter in Platons *Politeia* darstellt.³ Diese werden auf der prä-reflexiven Ebene der Musik, des Schauspiels etc. und nicht auf dem Wege der theoretischen Information in das Wahrnehmen von Harmonie eingeführt.⁴ Dieser Weg der vortheoretischen Konditionierung durch vortheoretische Erziehung dürfte insgesamt die Art und Weise sein, wie ethisches Orientiertsein sich einstellt: Durch die im teilnehmenden Umgang in einer Gemeinschaft sich einstellende Übernahme des diese Gesellschaft prägenden, meistens auch dort vortheoretischen Konsenses: der allgemeinen Sitte. Dieser Prägevorgang setzt allerdings – ebenso wie der Spracherwerb – voraus, dass Menschen durch sittliche Normen überhaupt geprägt werden können, also aufnahmefähig sind für die ‚allgemeine Sitte‘ und prägefähig durch Bestimmungen des Guten und des Bösen. Jede ethische Reflexion setzt dieses Faktum eines bereits realisierten ‚Wissens um Gut und Böse‘ voraus und kann nicht den Anspruch erheben, ethische Orientierung zu vermitteln.

1.1.5 Der Ursprung und die orientierende Aufgabe der ethischen Reflexion

Nach der eben gegebenen Beschreibung könnte man sich nun fragen, wozu es überhaupt der ausdrücklich reflektierenden Ethik bedarf, bzw.: wie es überhaupt dazu kommen kann, dass eine reflektierende Ethik den Anspruch *erhebt*, Orientierungswissen zu vermitteln.

² Arist.e.N. II, 1103 a 14–1103 b 25.

³ Plato rep. III 376 c–412 b.

⁴ Vgl. ebd., 395 b 9–396 e 2; 400 c 8–403 c 8, vgl. bes. 401 d 4–402 a 4.

Die Ethik als ausdrückliche und orientierende ethische Reflexion ist darum notwendig, weil die Situation des ethischen Orientiertseins von Ambivalenzen durchzogen, strittig und uneindeutig ist. In ihr treten Konflikte auf, die das handelnde Subjekt auf die Problematik (Fragwürdigkeit) seines Orientiertseins stoßen, nämlich die Konflikte zwischen Wollen und Sollen; Pflichten- bzw. Normen- und Güterkonflikte; und nicht zuletzt die mit dem Problem der Schuld gestellten Konflikte, in denen es um die Konstitution des ethischen Subjekts geht.⁵

Insbesondere die Konflikte, in denen unterschiedliche Pflichten, Normen und Güter involviert sind und sich die Frage stellt, welche Verbindlichkeit das Handeln zu bestimmen hat, setzen die Reflexion auf das Verhältnis der Güter untereinander und damit die Frage nach dem Recht des Geltungsanspruchs in Gang. Die meisten metaethischen Reflexionsgänge haben es mit der Hierarchisierung von als unabweisbar erfahrenen Verpflichtungen in Güter- oder Normenkonflikten zu tun.⁶

Zudem kommt es faktisch und unableitbar zu individuellen Verbindlichkeitserfahrungen, die die Selbstverständlichkeit übernommener Normen in Frage stellen und zur Reflexion ethischer Verbindlichkeit insgesamt führen. Die Frage nach der Wahrheit des ethischen Orientiertseins bricht dann auf, wenn ein Subjekt sich plötzlich vor die Frage gestellt sieht, ob denn dasjenige, was eine Gemeinschaft als ‚gut‘ betrachtet und prägend vermittelt, dasjenige also, wodurch das Subjekt ethisch konditioniert ist, auch ‚wirklich‘ gut ist. Den abendländischen Gesellschaften ist diese Infragestellung des selbstverständlichen Rechtes kollektiver Übellichkeiten in doppelter Weise – durch die griechische und durch die jüdisch-christliche Tradition – in die Wiege gelegt: man denke an Sokrates auf der einen Seite, und an die prophetische Kritik am Lebensweltethos auf der anderen Seite, in deren Tradition auch die Darstellung von Jesu Widerspruch gegen das pharisäische Judentum (wie es die Evangelisten darstellen) gehört.

⁵ Vgl. dazu insgesamt den Verweis auf die Konfliktträchtigkeit ethischer Orientierung: D. LANGE, Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, 336–347 und 383–410; vgl. N. SLENCZKA, Die unvermeidbare Schuld. Der Normenkonflikt in der christlichen Ethik. Deutung einer Passage aus Bonhoeffers Ethik-Fragmenten, BThZ 16 (1999), 97–119.

⁶ So hat – um nur ein Beispiel zu nennen – die Orientierung der Ethik Luthers am Dekalog durchaus auch die Pointe, Konflikte zwischen den Verpflichtungen durch den Hinweis auf die Abfolge der Gebote zu lösen: Die Überordnung des Gehorsams gegen Gott über den Gehorsam gegenüber der geistlichen Obrigkeit begründet er beispielsweise mit der Vorordnung der drei ersten Gebote vor das vierte (das als Gebot der Ehrung der Eltern auch den Gehorsam gegenüber der (geistlichen) Obrigkeit einschließt), etwa: Von den guten Werken [1520], BoA I, 227–298, hier 278, 22–27; die damit gelösten Streitfälle stehen im Hintergrund der Obrigkeitsschrift: Von weltlicher Obrigkeit [1523], BoA II, 360–394, hier 376–379.

1.1.6 Zusammenfassend

Ausdrückliche ethische Reflexion entsteht also da, wo die ethische Bindung, in der sich Menschen immer schon vorfinden, sich aus welchen Gründen auch immer als fragwürdig oder strittig erweist. Ausdrückliche ethische Reflexion entsteht weiter genau dann, wenn die Konstitution des ethischen Subjektes fraglich wird, d.h. im Umgang mit der Schuld, die zum Problem der ethischen Qualität des Subjektes und seiner Zugehörigkeit zur jeweiligen Gemeinschaft wird und nach einer Bewältigung verlangt, die auf die Wiedereingliederung in diese Gemeinschaft zielt.

Die ethische Reflexion führt damit bestenfalls zur Klärung der Vieltimmigkeit dieser Verpflichtungserfahrung. Das Verpflichtetsein und auch das Sich-Verpflichtet-Wissen ist nie die Folge, sondern die Voraussetzung ethischer Reflexion. Und die für die Gültigkeit einer Verpflichtung angeführten Gründe sind nie der Ursprung einer Verpflichtung, sondern vergerwissern das Recht einer Verpflichtung, die als erfahren vorausgesetzt wird.

1.2 Entgegen einem durchschnittlichen, an der Zuordnung von Glaube und neuem Leben orientierten Bild ist der Glaube nicht die Grundlage ethischer Existenz; entsprechend hat es auch die theologische Ethik nicht mit dem Herstellen ethischer Orientierung zu tun

1.2.1 Ein durchschnittliches Verständnis der christlichen Ethik

Durchschnittlicher Weise stellen wir uns das Verhältnis von Christentum und Ethik so und unter der Prämisse vor, dass dem Glauben Werke entspringen und dass folgerweise der Glaube ethische Verpflichtungen aus sich heraussetzt oder die Ethik in der Dogmatik begründet ist. Entsprechend wären ethische Anweisungen material der Schrift oder in irgendeiner Weise der Selbstoffenbarung Gottes zu entnehmen.

Ein Beispiel für ein solches Vorgehen ist die Dogmatik Karl Barths;⁷ ein schlichteres Modell ist der Griff nach der Bibel mit der Frage, was ich denn nun in einer bestimmten Situation tun soll. Grundsätzlich wird in diesen schlichten, aber verbreiteten Ansätzen der Anspruch erhoben, dass eine Ethik überhaupt nur der Offenbarung Gottes in Christus bzw. dem christlichen Glauben entspringt.

⁷ Bekanntlich münden alle Teile der Dogmatik Barths in eine jeweils zugeordnete Ethik aus, in der die in den ersten Teilen beschriebene Selbstbestimmung Gottes und die ihr entsprechende Bestimmung des Menschen zur Bestimmung im ethischen Sinne wird – so das Grundkonzept bereits in: K. BARTH, *Evangelium und Gesetz*, in: E. Kinder/K. Haendler (Hgg.), *Gesetz und Evangelium*, WdF 142, Darmstadt 1968, 1–29, hier 6–10; vgl. auch – um nicht alle einschlägigen Kapitel der KD aufzuzählen: ChrD I, § 19.

1.2.2 Die christliche Ethik bietet keine materialen Besonderheiten

Andererseits ist doch zu notieren, dass nun allerdings die in der Bibel überlieferten ethischen Anweisungen an die christlichen Gemeinden weder formal noch inhaltlich besonders originell sind. Die verbreiteten Tugend- und Lasterkataloge finden sich nach Form und Inhalt nicht nur in der jüdisch-hellenistischen Heidenpolemik und auch nicht nur in Qumran, sondern eben auch in der stoisch-kynischen Populärphilosophie.⁸ Die inhaltlichen Anweisungen grenzen sich zwar vielfach gegen ‚die Heiden‘ ab und sie funktionieren insgesamt auf der Basis eines kollektiven Dualismus (Geist-Fleisch; Gott-Welt; alter-neuer Mensch; Eph 5,1–8, vgl. Kol 3,6; vgl. den komplexeren Fleisch-Geist-Gegensatz in Gal 5; alter-neuer Mensch Kol 3; vgl. 2Kor 6,14ff. [sek. Einschub]), aber dieser Gegensatz schlägt sich allem Anschein zuwider gerade nicht in einer völlig neuen Ethik nieder. Die Selbstverklavung unter die $\pi\acute{\alpha}\theta\eta$ – gerade die Leidenschaft des Zorns, der sexuellen oder kulinarischen Ausschweifung etc. – als etwas Negatives zu markieren, ist nun wirklich keine christliche Erfindung. Sowohl die jüdisch-hellenistische Literatur wie die Traditionen populärer oder philosophischer ethischer Orientierung stimmten mit der Kritik der Autoren des NT überein und teilen eben auch deren ethische Grundprämissen.⁹ Das gilt zuletzt auch für die Weisungen der Bergpredigt.¹⁰

Grundsätzlich setzen die Autoren des NT und die christlichen Gemeinden insgesamt voraus, dass die ethische Forderung, vor der der Mensch steht, und das Bewusstsein einer Nötigung zur Verantwortung nicht dem christlichen Glauben entspringen, sondern ihm vorausgehen.

1.2.3 Die Rede von Gottes Geboten ist nicht der Ursprung, sondern Ausdruck der Erfahrung von ethischer Verbindlichkeit

Ethische Verbindlichkeit ergibt sich auch unter christlichen Voraussetzungen nicht damit, dass Weisungen vorgegeben werden und mit dem Hinweis auf eine göttliche Autorität gestützt werden. Auch göttliche Autorität generiert keine Verbindlichkeit. Vielmehr ergibt sich ethische Verbindlichkeit dann, wenn eine möglicherweise zunächst von außen an den Menschen herantretende Weisung sich in eine innere Bindung übersetzt und sich als

⁸ Vgl. zum in der nl. Forschung kontrovers diskutierten Problem: M. GIELEN, *Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik*, Frankfurt a.M. 1990, bes. 24–67; W. SCHRAGE, *Ethik des Neuen Testaments*, GNT 4, Göttingen ²1989, 90ff.; 204–206; J. DE WAAL DRYDEN, *Theology and Ethics in 1 Peter*, Tübingen 2006; J.M. STARR/T. ENGBERG-PEDERSEN (Hgg.), *Early Christian Paraenesis in Context*, Berlin/New York 2004.

⁹ Vgl. für Paulus: M. WOLTER, *Paulus*, Neukirchen 2011, 315f. und Kontext.

¹⁰ G. STRECKER, *Die Bergpredigt*, Göttingen ²1985, 17–22 und 181–190.

solche darstellt. Der Rekurs auf eine Autorität kann eine Verpflichtungserführung nicht generieren, sondern dieselbe höchstens vergewissern oder den Grad der Verpflichtung deutend darstellen. So stellt auch Luther mit Blick auf das alttestamentliche Gesetz einschließlich des Dekalogs fest, dass das Gebot nicht verpflichtend ist, weil es in der Schrift steht und dort als am Sinai gegebenes Gebot Gottes ausgewiesen ist. Sondern das Gebot erweist sich als Gottes Gebot dadurch, dass es in mir einen Widerhall findet, dass ich mich dadurch verpflichtet weiß. Nicht weil da ein von göttlicher Autorität umgebenes und erlassenes Gebot ist und der Hörer sich dessen vergewissert, ist er verpflichtet, sondern das Gebot ist nur der Hinweis auf eine schon vorhandene und vor allem erfahrene Verpflichtung:

„Das ist nu das erste, das ich ynn Mose sehen sol, nemlich Die gepot, zu wilchen ich nichts verbunden bin denn so ferne sie einem yglichen von natur aus sind eingebildet und ynn sein hertz geschrieben.“¹¹

Luthers Begründung der Gültigkeit des Dekalogs macht darauf aufmerksam, dass wir ethisch immer schon orientiert sind. Luthers Anweisung – ernst genommen – besagt, dass sich ein äußeres Gebot als verbindliches Gebot Gottes nicht durch Informationen über seinen Ursprung ausweist, sondern dadurch, dass es im Menschen selbst unabweisbar spricht und er das Verpflichtetsein in sich schon erfährt – das göttliche Gesetz wird nicht am Sinai, sondern im Gewissen gegeben und vergewissert sich als solches auch dort.¹²

1.3 Folgerungen

Wenn das richtig ist, ergeben sich Folgerungen für den Ansatz einer christlichen Ethik.

1.3.1 Eine christliche Ethik begründet keine sittliche Verbindlichkeit

Sie ist nicht auf den Weg gewiesen, Normen aus biblischen Grundlagen oder dogmatischen Sätzen oder aus der Christussoffenbarung abzuleiten. Sie kann nur davon ausgehen, dass es das Phänomen ethischer Verpflichtung bereits gibt, bevor eine christliche Ethik einsetzt, und dass dieses

¹¹ M. LUTHER, Unterrichtung, wie sich die Christen in Mosen sollen schicken [1525], WA 16, 363–393, hier 380, 29–31. Dazu N. SLENCZKA, Gott und das Böse, Luther 79 (2008), 75–94, hier 81–83.

¹² Das ist nicht spezifisch für Luther, sondern gilt beispielsweise auch für Thomas von Aquin, vgl. mit Belegen: N. SLENCZKA, Thomas von Aquin und die Synthese zwischen dem biblischen und dem griechisch-römischen Gesetzesbegriff, in: O. Behrends (Hg.), Der biblische Gesetzesbegriff. Auf den Spuren seiner Säkularisierung, Göttingen 2006, 109–149.

Phänomen ethischer Verpflichtung aus christlichen Prämissen seine Gültigkeit weder gewinnt noch verliert.¹³

1.3.2 Eine (christliche) Ethik beschreibt Verpflichtungsverfahren

Dieses Feld bedarf also zunächst einmal einer Beschreibung: Was bedeutet es, ethisch verpflichtet zu sein, und welches sind die Grundkategorien, in denen diese Erfahrung fassbar ist? Dies ist ein Teil der christlichen Ethik, in dem sie den Deutungsangeboten nichtchristlicher Positionen verpflichtet ist, denn die ethische Verpflichtung ist als eine dem christlichen Glauben vorausgehende und von ihm unabhängige Erfahrung zu beschreiben.

1.3.3 Eine religiöse (christliche) Ethik bietet die Rede von Geboten Gottes als Deutung des Unbedingtheitscharakters von Verpflichtungsverfahren an¹⁴

Eine theologische Ethik wird bei dieser Beschreibung auf das die ethische Verpflichtungserfahrung begleitende und prägende Moment der Unbedingtheit und Unbedingtheit achten und die Frage stellen, ob nicht hier sich dasjenige an der im Gewissen erfahrenen ethischen Forderung meldet, was die Tradition als die Göttlichkeit des Gebotes auszeichnet. Diese Feststellung hebt dann aber eben auch nicht auf eine bestimmte Herkunft und autoritative Dignität der erfahrenen Verpflichtung ab, sondern bleibt streng deskriptiv und beschreibt ein mitlaufendes, aber konstitutives Moment ethischer Erfahrung.

1.3.4 Eine religiöse (christliche) Ethik erweist ihre Kraft im Umgang mit der Konfliktthaltigkeit von Verpflichtungsverfahren

Dabei handelt es sich beim Gebiet der ethischen Verpflichtung aber um ein Feld, das in der eben beschriebenen Weise in sich problematisch und strittig ist, auf dem der Konflikt zwischen Wollen und Verpflichtung, die Normen- und Güterkonflikte zum Tragen kommen und sich insgesamt die Frage nach dem Zentrum stellt, von dem her diese Erfahrung der Verpflichtung zu deuten ist und in dem sie ihr hermeneutisches Zentrum hat – hier gibt es spezifisch christliche Deutungsangebote.

¹³ Vgl. dazu auch G. EBELING, Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 1–41.

¹⁴ Diese These und der Ansatz insgesamt wäre ins Gespräch zu bringen mit der durchaus verwandten Position Emanuel Hirschs; von daher würden sich auch naheliegende Gefahren eines solchen Ansatzes erschließen. Zu Hirsch vgl. bes.: DERS., Ethos und Evangelium, Berlin 1966. Zu den Problemen: N. SLENCZKA, Das ‚Ende der Neuzeit‘ als volkswirtschaftliche Chance?, KZG 11 (1998), 255–317, hier bes. 299–304.

1.3.5 Eine christliche Ethik zieht dem Personidentität stiftenden Anspruch des ethischen Urteils eine wohltuende Grenze

Und dieses Feld erweist sich in christlicher Perspektive als ein begrenzungsbefähigtes Feld: Die Ethik bzw. das ethische Verhalten tendiert dazu, sich im Selbsturteil und im Urteil anderer als Grundlage menschlicher Identität und als Kriterium von deren Bewertung zu etablieren. Hier heilsam zu widersprechen und von einer nicht auf das Tun begründeten, kontingenten Identität des Menschen zu sprechen ist möglicherweise die eigentliche Bedeutung und die unvertretbare Aufgabe des christlichen Glaubens auf dem Feld der Ethik.

2. Deskriptive Ethik und Güterethik – Friedrich Schleiermacher

Damit ist aber eben festgestellt, dass die ausdrückliche ethische Reflexion weder im Allgemeinen noch als christliche Ethik Verpflichtung generiert, sondern Verpflichtung voraussetzt, zum Gegenstand hat, und zwar in dem Sinne, dass sie sie zunächst nur zu beschreiben hat.¹⁵ Diese Einsicht hat im Kontext der Theologischen Ethik am wirkungsreichsten Schleiermacher vorgetragen, auf den ich einen kurzen Blick werfen will, der allerdings nur den Charakter eines Sprungbretts zu Scheler haben wird, bei dem ich etwas länger verweilen will.

2.1 Verwirklichung von Vernunft in Natur

Ethik in Gestalt der philosophischen Ethik Schleiermachers hat es mit der Verwirklichung des Wesens des Menschen – der animal rationale ist – und daher mit dem Prozess der Durchdringung der Natur durch die Vernunft zu tun; Ethik und ethische Orientierung ist mit dem Menschsein gegeben.¹⁶

¹⁵ Wenn man einmal auf diesen Punkt aufmerksam geworden ist, fällt es schwer, Ethiken zu finden, die wirklich explizit mit dem Ziel der Normgenerierung und – begründung antreten und nicht – und sei es nur wider Willen und gegen das eigentliche Vorhaben – deskriptiv ansetzen; ich nenne hier nur sehr unterschiedlich strukturierte Ethiken, die explizit deskriptiv verfahren: Neben Schleiermacher wären alle Ethiken zu nennen, die auf der Unableitbarkeit des Sollens bestehen – seien sie nun Humescher oder neukantianischer Provenienz. Unter den neueren wären lutherische Ethiken zu nennen, die die Erfahrung des Gefordertseins als Manifestation des Gesetzes sensu theologico deuten und als eine unentrinnbare und unvordenkliche Erfahrung fassen – so etwa W. ELERT, Die Lehre des Luthertums im Abriß, München 1924/26; vgl. G. EBELING, Gott und Wort, Tübingen 1966; unter den neueren Ethikern hebe ich hervor: J. FISCHER, Theologische Ethik. Grundwissen und Orientierung, Stuttgart/Berlin/Köln 2002, etwa 47f.78–83.199–206.

¹⁶ Etwa: F.D.E. SCHLEIERMACHER, Ethik (1812/13), hg. v. H.J. Birkner, Hamburg 1990, hier bes. Einleitung Th. 28 (S. 8), von dort aus Th. 31–53 (S. 9–11) und 62–82 (S.

Anthropologisch heißt das: Was ‚natürlich‘ ist am Menschen, steht immer schon im Dienst seiner Bestimmung zum Vernunftwesen und soll in diesen Dienst genommen werden. ‚Kosmologisch‘ heißt das: Die Natur, die den Menschen umgibt als natürliche Gemeinschaft und als bruta facta, soll ebenfalls zum Organ und zur Darstellungsform der Vernunft werden. Das ist die Grundbestimmung jeder Ethik, die Aufgabe, die dem Menschen nicht anzudemonstrieren ist, sondern die mit seinem Sein unentrinnbar gesetzt ist. Die Aufgabe der expliziten ethischen Reflexion ist nichts anderes als die Beschreibung der Formen und Gestaltungen, in denen sich dieser Prozess vollzieht.¹⁷

2.2 Der Ort der Güterethik

Einer der entscheidenden Gedanken, der das Ethikprojekt Schleiermachers von den Anfängen an begleitet, ist die Zuordnung der landläufig als Alternativen behandelten Ethiktypen, nämlich der Tugendethik, der Pflichten- oder Normenethik und der Güterethik.¹⁸ Schleiermacher behandelt die Sachverhalte der Tugend, der Norm und des Gutes als Momente der Handlung – des absichtsgeliteten Aktes – und als Kriterien ihres Gutseins. Dabei befasst der Begriff der Tugend die Verfasstheit des Subjektes im Handeln, der Begriff des Gutes das intendierte Handlungsergebnis, während die Pflicht die formale Bestimmtheit des Handelns selbst in den Blick nimmt. Alle diese Momente des Vollzugs implizieren wechselseitig die jeweils anderen Momente, so dass eine vollständig durchgeführte, an der

12–15). Aus der einschlägigen Literatur sei nur genannt: die knappe und glänzende Darstellung bei H.-J. BIRKNER, Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964, hier 36–46; A. ARNDT, Schleiermachers Philosophie im Kontext idealistischer Systemprogramme, in: M.M. Olivetti (Hg.), Schleiermacher, Padua 1984, 103–121; E. HERMS, ‚Beseelung der Natur durch die Vernunft‘. Eine Untersuchung der Einleitung zu Schleiermachers Ethikvorlesung von 1805/06, jetzt in: ders., Menschsein im Werden, Tübingen 2003, 49–100.

¹⁷ F.D.E. SCHLEIERMACHER, Brouillon zur Ethik, hg. v. H.-J. Birkner, Hamburg 1981, Zweite Stunde, 4f. Zum deskriptiven Ansatz der christlichen Ethik vgl.: F.D.E. SCHLEIERMACHER, Die christliche Sitte, hg. v. L. Jonas, Berlin 1884 (Nachdruck Waltrp 1999), hier 32f. und Kontext.

¹⁸ Schleiermachers philosophische Ethik ist durch diese Trias strukturiert; sein ethisches Interesse haftet von Anfang an an diesen Grundbegriffen, nach denen er seine Vorlesung zur Philosophischen Ethik strukturiert (DERS., Brouillon zur Ethik [Anm. 17]; DERS., Ethik [Anm. 16], hier Einleitung Th. 83–108 (S. 16–18) und die folgenden Teile) und die er zur Grundlage der entsprechenden Veröffentlichungen macht (DERS., Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs, Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1820; DERS., Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs, Berlin 1826; DERS., Über den Begriff des höchsten Gutes, KGA I/11, Berlin u.a. 2002, 537–553).

Verfasstheit des Handlungssubjekts ansetzende Ethik alle anderen Formen der Ethik in sich schließen müsste.

Die Lehre vom Gut hat es dabei mit dem Gutsein des Handlungsergebnisses bzw. des Zweckes zu tun; Schleiermacher sieht den entscheidenden Schwachpunkt der Ethik seiner – von der Kantischen Ethik bestimmten – Zeit darin, dass die Lehre von den Zwecken des Handelns stiefmütterlich behandelt wird:

„Auf dem ethischen Gebiet aber ist grade jene schon erwähnte und überall, wo nichts als Pflichtlehre oder Tugendlehre aufgestellt wird, unvermeidliche an sich aber höchst unnatürliche Trennung der Handlungsweise und Thätigkeit von dem daraus hervorgehenden Werke das, wodurch am meisten alles Interesse an derselben aufgehoben wird. [...] // [...] Darum habe ich mich auch in alle diese herrlichen Lobpreisungen niemals finden können [...] von einer Pflichtmäßigkeit des Handelns, welche gar nicht daran denke, was dabei herauskommt oder nicht, ob das auch gelingt und wohlgeräth, woran sie sich setzt oder nicht [...] Geht eine Handlung von einem Zweckbegriff aus: so kann sie auch nur darnach geschätzt [= bewertet] werden, wie viel oder wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erhält. Will ich aber nichts bewirken, warum handle ich?“¹⁹

Schleiermacher geht gegen Kant davon aus, dass eine Handlung jederzeit auf einen Zweck geht und wesentlich von diesem Zweck her ihr Gutsein generiert. Das heißt: eine Handlung setzt sich einen künftigen Zustand in einem Begriff (vgl. Zitat) vor, und wird dann auch daran gemessen und bewertet, ob dieser Zweck das Prädikat ‚gut‘ verdient, und wieweit jener Zweck erreicht und die Vorstellung in Wirklichkeit überführt wurde.

Damit tritt neben die Tugend- und Pflichtenlehre, die von der Handlungsfähigkeit des Subjekts und der Art seines Handelns spricht, die Güterlehre als Lehre von den objektiven sittlichen Zwecken einerseits, der die Materialität des Handelns entspringt andererseits.

Die Güterlehre ist die Lehre von den objektiven Handlungszwecken und Ergebnissen. Eine Güterethik ist an einem Kanon solcher Zwecke orientiert.²⁰ Hierher gehören nun die großen institutionellen Bereiche, in denen sich die Vernunft im organisierenden und symbolisierenden Handeln in der Natur verwirklicht – neben Ehe und Familie, dem Staat bzw. dem Volk dann eben auch die Wissenschaft, die Geselligkeit, die Kunst und die Kirche, die Schleiermacher bekanntlich mittels einer Dihärese der Vernunftfähigkeit (organisierende und symbolisierende, jeweils als individuelle und identische) herleitet.²¹ Dies alles sind Güter, die im Prozess der Kulturge-schichte der Menschheit als Realisationen der Vernunft in der Natur ent-

¹⁹ SCHLEIERMACHER, Über den Begriff des höchsten Gutes (s. Anm. 18), 540//541.

²⁰ Dazu SCHLEIERMACHER, Ethik (s. Anm. 16), Dritter Teil der Güterlehre (80–131); vgl. auch die Akademieabhandlung über den Begriff des höchsten Gutes (s. Anm. 18).

²¹ SCHLEIERMACHER, Ethik (s. Anm. 16), 18–35 und die dann folgende Durchführung der Güterlehre im Zweiten Teil. Dazu nur BIRKNER, Sittenlehre (s. Anm. 16), 36–46.

stehen, an denen der Mensch in seinem sittlichen Handeln mitzuwirken hat, zu denen er beizutragen bestimmt ist und von denen her sich sein sittliches Handeln inhaltlich bestimmt. Sittliches Handeln vollzieht sich also in der Teilnahme am Kulturprozess.

2.3 Zusammenfassung

Die Plausibilität der Schleiermacherschen Ethik generiert sich daraus, dass er die für den Christen wie für jeden Menschen zu realisierenden Güter als Gestalten der Durchdringung der Natur durch den Geist ausweisen kann; dadurch empfehlen sie sich als Strebeziel. Diese Aufgabe der Durchdringung der Natur durch den Geist bzw. der Kultur mit dem Christentum führt er letztlich zurück auf die Natur des Menschen als animal rationale, die eben bestimmte Verpflichtungen – die Herrschaft der Rationalität über die Animalität – aus sich heraussetzt; das ist eine Argumentationsfigur, die auf den ersten Blick dem Verdacht unterliegt, gegen den Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses nicht hinreichend gesichert zu sein. Die Feststellung, dass, und die Frage, in welchem Sinn genau Wesensbestimmungen einen sowohl deskriptiven wie normativen Sinn haben,²² wäre ein Hinweis auf den Umgang mit dieser Frage, den ich jetzt, interessiert an dem einleitend beschriebenen Faktum, dass wir ethisch schon immer orientiert sind, beiseitelasse, um einige Grundzüge der Schelerschen ‚materialen Wertethik‘ und der dort vorgetragenen Güterlehre in Erinnerung zu rufen.

3. Phänomenologie und Ethik – Max Scheler

Das kann jetzt wirklich nur ein kurzer Blick auf den wesentlichen Punkt dieses Ansatzes sein, bei dem alle Feinheiten und Detailargumentationen außen vor bleiben und es nur darauf ankommt, den deskriptiven, genauer: den phänomenologischen Zug dieses güterethischen Ansatzes herauszuarbeiten.

3.1 Die Abgrenzung gegen Kant

Die bereits im Titel des einschlägigen Werkes Schelers – „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“²³ – angedeutete kritische Wendung gegen den angeblichen ‚Formalismus‘ der Kantischen Ethik be-

²² So bereits Schleiermacher selbst: F.D.E. SCHLEIERMACHER, Kurze Darstellung des Theologischen Studiums, 2. Aufl., §§ 21.32–39 (KGA I/6, Berlin 2002), 319–446, hier 338–341.

²³ M. SCHELER, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bern 1954.

stimmt den ersten Teil des Werkes,²⁴ in dem Scheler die Auseinandersetzung auf einen zentralen Gegensatz hin fokussiert: Er versucht zu zeigen, dass eine an material sich manifestierenden Werten bzw. Gütern und damit teleologisch orientierte Ethik nicht notwendigerweise, wie Kant unterstellt, Ausdruck sinnlicher Motivation und damit Ausdruck der Leitung durch ein letztlich sinnlich-natürliches Selbstinteresse ist, sondern dass es etwas wie ein ‚materiales Apriori‘ gibt, das der phänomenologischen Deskription zugänglich und, wiewohl es nicht Ausdruck reiner Vernunftverhältnisse ist, unbeliebig ist.²⁵ Eine Güterethik begründet sich in einem unbeliebigen Orientiertsein durch Werte, die nicht erst der Vernunftanlage entspringen, sondern in Wertgefühlen erschlossen und erfasst sind. Die Begriffe ‚gut‘ und ‚böse‘, so Scheler, bewerten ein Handeln daraufhin, ob es zur Realisierung von Werten beiträgt oder sie verhindert oder zerstört. Und zweitens: Ob das Handeln dies in der richtigen Weise tut, nämlich so, dass es die Hierarchie berücksichtigt, die die Werte von ihnen selbst her haben.

„Der Wert ‚gut‘ [...] ist [...] derjenige Wert, der wesensgesetzmäßig an dem Akte der Realisierung desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der *höchste* ist; der Wert ‚böse‘ [...] aber derjenige, der am Akte der Realisierung der niedrigsten erscheint. [...] Das heißt aber, da uns das Höhersein eines Wertes im Akte des ‚Vorziehens‘ gegeben ist [...]: Sittlich gut ist der wertrealisierende Akt, der seiner intendierten Wertmaterie nach mit dem Wert übereinstimmt, der vorgezogen ist [...].“²⁶

Die Bewertung der Güte eines Handelns, das wir als die primäre Operation einer Ethik betrachten, weist also zurück auf ein Erschlossensein von Werten und einer Werthierarchie. Dies ist nun etwas zu entfalten.

3.2 Die Werttheorie

Dem Konzept Schelers liegt eine Theorie des Wertes zugrunde, die auf vier entscheidenden Punkten basiert: nämlich erstens der Unterscheidung und Zuordnung von Wert und Gut; zweitens auf der Unterscheidung von Wert und dem Vollzug des Wertens; drittens auf der Annahme einer den Werten eingestufteten Werthierarchie und viertens auf der These, dass je-

²⁴ Der gesamte erste Teil der Abhandlung stellt eine Auseinandersetzung mit dem formalen Apriorismus Kants anhand der (SCHELER, a.a.O., 30f.) extrapolierten Thesen Kants dar. Ich vernachlässige im Folgenden diese Intention, weil Scheler ausdrücklich dem Prinzip folgt, dass eine Widerlegung der Kant leitenden Voraussetzungen nur so möglich ist, dass eine Gegenthese vertreten wird, die er als „positive Aufdeckung des wahren Sachverhalts“ (29) bezeichnet.

²⁵ Vgl. nur SCHELER, a.a.O. 46f.254–380, hier bes. 278–309. Vgl. insbesondere 68–101.

²⁶ SCHELER, a.a.O., 48; vgl. ausführlicher: 120–130.

des handlungsleitende und zielorientierte Wollen sich auf dem Untergrund einer vorprädikativen, im Gefühl fundierten Wertorientierung erhebt.

3.2.1 Apriorität des Wertes

Im Wesentlichen geht es Scheler darum, dass der Wert bzw. die Werte eine Sphäre eigenen Rechtes darstellen, dass Werte weder auf gegenständliche Qualitäten von Dingen reduzierbar sind, noch begründbar in der bewussten Zwecksetzung eines Wollens.

Zunächst: Wollen ist immer Wollen von etwas. Der Gegenstand des Wollens ist dem ausdrücklichen, wählenden Vollzug nicht einfach als Gegenstand vorgegeben, sondern als Träger eines Wertes (als Gut).

„[...] alles Wollen [...] hat eine Fundierung in Materien; die gleichwohl a priori sein können, sofern sie in Wertqualitäten bestehen, nach denen sich erst die Bildinhalte des Wollens bestimmen.“²⁷

In diesem Sinne ist Wollen wertorientiert. Die Frage Schelers ist nun: Was genau ist ein Wert, und wie kommt es dazu, dass etwas einen Wert hat?

„Werte“ manifestieren sich zunächst einmal in Prädikaten; wer sie aufzählt, merkt, dass die Werte vielfältig sind und vor allem auch unterschiedlichen Sphären angehören. Neben den ethischen Werten, die wir durch die Prädikate ‚gut‘ und ‚böse‘ feststellen, gibt es sinnliche Werte (angenehm und unangenehm), ästhetische Werte (schön und hässlich), religiöse Werte (heilig und unheilig), kulturelle Werte, die sich in Werken der Kunst, der Wissenschaft etc. manifestieren.²⁸

Diese Werte hängen alle mit einem Werten – im Sinne eines Wertungsvollzuges – zusammen: Werte gibt es für ein Subjekt, das wertet. Das heißt: für ein Subjekt, das bestimmte Dinge vorzieht und andere zurückweist – im Grundzug: das liebt oder hasst.²⁹ Die Begriffe Lieben und Haszen wählt Scheler darum zur Beschreibung dieses Wertens, weil es sich um emotionale, vor jeder Helligkeit eines entscheidungshaften Wollens liegende Ausrichtungen handelt.³⁰

3.2.2 Wert und Wertgefühl

Denn das ist seine Basisthese: Durch wertende *Gefühle* – also durch vorprädikative Strebungen und nicht durch rationale Entscheidungen – ist uns die Wirklichkeit auf Werthaftigkeit hin erschlossen, die das explizite Wollen voraussetzt und lediglich ratifiziert. Der Wert weist zurück auf einen

²⁷ SCHELER, a.a.O., 83.

²⁸ SCHELER, a.a.O., 36 und Kontext, 341–356.

²⁹ Zum folgenden vgl. SCHELER, a.a.O., 84–88.312.

³⁰ SCHELER, a.a.O., 54–57.267ff.

vorprädikativen und präreflexiven, im Gefühl lozierten Wertungsvollzug.³¹ Dabei geht Scheler eben davon aus, dass dem Vernünftigen als dem Apriorischen nicht einfach die Sinnlichkeit als der Bereich der aposteriorischen Motivation gegenübersteht, sondern dass es auch hier ein emotionales Apriori gibt:

„Ob [...] es [...] auch ein *reines Anschauen, Fühlen, ein reines Lieben und Hassen, ein reines Streben und Wollen* gäbe, die alle zusammen von der psychophysischen Organisation unserer Menschenart *ebenso* unabhängig sind wie das reine Denken, und zugleich einer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit teilhaftig, die sich keinesfalls auf die Regeln des empirischen Seelenlebens zurückführen läßt – das wird auf Grund jenes [Kantischen] Vorurteils [der Antithese von Vernunft und Sinnlichkeit] gar nicht einmal gefragt.“³²

Bereits terminologisch schlägt hier die Kritik Husserls am Psychologismus einerseits und an der Begründung von Wesenseinsichten auf kontingente Faktenfeststellungen durch, die dessen (Husserls) phänomenologischen Letztbegründungsanspruch fundiert: Das faktisch gegebene materiale Korrelat intentionaler Akte ist lediglich Ausgangspunkt einer Beschreibung des in diesen Akten vermeinten ‚Wesens‘, das auch Husserl als apriorisch, mit dem intentionalen Akt gesetzt betrachtet; die konkrete Gegebenheit ist jenseits die grundsätzlich zufällige Erfüllung des im Vermeinen mitgesetzten Wesens.³³

Schellers Interesse gilt auf diesem methodischen Hintergrund der Regio-nalontologie der Werte.

3.2.3 Das Verhältnis von Wert und Werten

Werte sind dabei nicht notwendig ethische Werte. Das Lieben und Hassen richtet sich zunächst einmal auf Dinge – ich empfinde, wenn ich Hunger habe, ein Brathähnchen als angenehm, in anderen Situationen einen Anblick als schön oder hässlich, eine Naturlandschaft als einfach atemberaubend, einen Tempel als erhaben oder heilig. Aber es sind nicht die Dinge oder ihre natürlichen Eigenschaften, auf die ich die Wertqualitäten zurückführen kann. Das Brathähnchen ist nicht angenehm, weil und nachdem ich eine Nützlichkeitserwägung angestellt habe oder seinen Brennwert mit meinem Energiebedarf verglichen habe, sondern das Hähnchen ist gleichsam die Erfüllung eines vorprädikativen Strebens, des Hungers, der einen möglichen Gegenstand vorzeichnet. Das Vorzeichnen und sein intentionales Korrelat ist früher als das Hähnchen. Was das Streben vorzeichnet, ist

³¹ Vgl. SCHELER, a.a.O., 84 im Kontext von 68–101; vgl. 267–278.

³² SCHELER, a.a.O., 268 (kursiv im Original).

³³ Ausführender: N. SLENCZKA, Realpräsenz und Ontologie, Göttingen 1993, 347–387, hier bes. 349–358; dazu E. HUSSERL, Logische Untersuchungen, 2 Bde., Halle 1900/1901, hier I, 230–236.

nicht am Hähnchen abgelesen; und umgekehrt: Das Streben und Widerstreben des Hungers impliziert die Fähigkeit, etwas als Träger eines Wertes – als Ding mit einem bestimmten Wert – wahrzunehmen; er stellt fest, dass

„[...] dem Akt der Liebe nicht das wesentlich ist, daß er *nach* gefühltem Wert oder *nach* vollzogenem Wert sich auf diesen Wert ‚antwortend‘ richte, sondern daß dieser Akt vielmehr die eigentlich *entdeckende* Rolle in unserem Wertefassen spielt [...] Er *folgt* also nicht dem Wertfühlen und Vorziehen, sondern schreitet ihm als sein *Pionier* und Führer voran.“³⁴

Dieses Lieben und Hassen, Vorziehen und Nachsetzen findet auf unterschiedlichen Ebenen statt und hat jeweils unterschiedliche Wertkorrelate.

3.2.4 Der Wert und sein ‚Träger‘

Schellers These ist somit zunächst die, dass diese Werte und die Ausrichtung auf sie unabhängig von den konkreten Trägern sind. Weil ich weiß, was der Wert ‚angenehm‘ oder ‚hässlich‘ oder ‚edel‘ besagt, kann ich Sachverhalte als solche identifizieren. Die Wertempfindung kann nicht interpretiert werden als das Ausgerichtetsein auf bestimmte Qualitäten oder sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften von bestimmten Dingen und Sachverhalten, sondern im Gegenteil: Die Sachverhalte und Dinge sind von der Wertausrichtung her und als Erfüllung dieser Wertausrichtung Träger eines Wertes.³⁶

Dabei sind die Verhältnisse von Ding und Wert sehr unterschiedlich.³⁷ Manche Werte manifestieren sich an Dingen, die getrennt von ihnen existieren. Dann ist ein Ding zunächst gegeben; es kann dann in einer bestimmten Weise auch wertvoll sein. So hat eine Kartoffel einen Wert als Nahrungsmittel, von dem aber ihr Sein nicht wesentlich abhängig ist. Bei anderen Dingen begründet und organisiert der Wert ihre Materialität: Ein Kunstwerk beispielsweise ist kein in sich sinnvolles Ding, das zweitens noch einen Wert hat, sondern es ist ein Wertträger oder Wertrepräsentant, aber in anderer Weise als eine Kartoffel: Es ist gleichsam in allen seinen Qualitäten versammelt auf einen Wert, den es darstellt – es ist konstituiert durch den Wert und in diesem Sinne ein ‚Gut‘. Ein Gut ist ein Wertding. Das heißt: Materialität, die durch einen Wert konstituiert und organisiert ist, der mit dieser Materialität nicht identisch ist. Ein Gut ist ein Ding, das ohne den Wert, den es inkarniert, sinnlos wird. Alle kulturellen Gegebenheiten sind Güter.

³⁴ SCHELER, Der Formalismus in der Ethik (s. Anm. 23), 275.

³⁵ Zum folgenden vgl. SCHELER, a.a.O., 256–278 und 341–356.356–380.

³⁶ Vgl. etwa SCHELER, a.a.O., 35–46.

³⁷ Für das folgende vgl. SCHELER, a.a.O., 32–46.101–130.

3.3 Die Ethik als deskriptive Werttheorie

Von aller konkreten Gegebenheit unabhängig ist der Wert. Der Wert ist das reine Korrelat der vorprädikativen Wertungsakte, vorprädikativer Strömungen. Hier folgt Scheler nun wieder dem phänomenologischen Ansatz Husserls, der das Vermeinte als Korrelat des intentionalen Aktes von der konkreten Erfüllung des zunächst leeren Vorzeichnens einer Erfüllung unterschiedet und auf diese Weise auf eine Wesensbestimmung des intentionalen Korrelats abzielt.³⁸

3.3.1 Unbeliebigkeit der Wertorientierung

Dabei kommt es Scheler allerdings darauf an, dass der Wert nicht im schlechten Sinne subjektiv ist.³⁹ Der Wert ist nicht durch dieses Streben gleichsam willkürlich und beliebig gesetzt. Die Wertträger haben den Wert nicht durch das Werten. Das Werten macht nicht den Wert, sondern die Werte sind das im Werten mitgesetzte und gleichsam entworfen Korrelat des Wertens. Im Sinne Husserls: Die Werte sind intentionale Korrelate des Wertens. In diesem Sinne sind sie Material – gegenständiglich im Sinne von ‚noematisch‘ – und nicht subjektiv. Das Werten indiziert die Gesetzmäßigkeiten der Wertsphäre – die Über- und Unterordnung der Werte bzw. Güter; die Wertsphäre selbst ist aber von Scheler als ein vom Wertungsakt unabhängiges intentionales Korrelat gefasst, das im Wertungsvollzug erschlossen und in seinen Gesetzmäßigkeiten erfasst, aber nicht konstituiert ist.

„Werte [...] [sind nicht] selbst nur Symbole für die Befriedigung oder Nichtbefriedigung [eines Strebens]. Analog können wir uns auch selbst die Frage vorlegen, welchen Wert (oder welches Gut) wir einem anderen Werte (Gute) vorziehen (resp. welcher Wert der höhere ist oder welches Gut uns das wertvollere) [...] z.B. in der Frage, wer uns von zwei Menschen lieber ist – welchen wir in Todesgefahr zuerst retten würden [...] Aber auch hier konstituiert nicht etwa das praktische Vorziehen das Höhersein des Wertes oder auch nur sein Vorziehen im Sinne der Wertfassung. Es ist nur eine subjektive Methode, uns zur Klarheit zu bringen, welcher uns der höhere ist.“⁴⁰

Das Werten und das Wertenkönnen impliziert das Eingeführtsein in den Sachbereich der Werte, auf die wir ausgerichtet sind.

3.3.2 Deskriptive Wertethik

Das bedeutet, dass diese Ausrichtung und die immanente Hierarchisierung dieser Werte als vorprädikative, unbeliebige Ausrichtung einer phäno-

³⁸ Dazu SLENCZKA, Realpräsenz (s. Anm. 33), hier bes. 351–353.

³⁹ SCHELER, Der Formalismus in der Ethik (s. Anm. 23), 52–65.

⁴⁰ SCHELER, a.a.O., 60.

menologischen Beschreibung zugänglich sind. Und Scheler zielt nun in der Tat darauf ab, diese Sphäre des vorprädikativen Wertens und der entsprechenden Werte zu beschreiben. Das heißt: Er will a) das faktische Erschlossen der Wirklichkeit durch Wertgefühl, b) die Werte, die sich diesen Gefühlen erschließen, und c) die Gesetzmäßigkeiten des Zusammenhangs und der Hierarchisierung dieser Werte so beschreiben, dass sich damit das in allem konkreten Werten realisierte und engagierte Werten und Wertverstehen sichtbar wird:

„Der eigentliche Sitz alles Wertapriori [...] ist die im Fühlen, Vorziehen, in letzter Linie im Lieben und Hassens sich aufbauende Wert-Erkenntnis resp. Wert-Erschauung, sowie die der Zusammenhänge der Werte, ihres ‚Höher-‘ und ‚Niedrigerseins‘, d.h. die ‚*sittliche Erkenntnis*‘. Diese Erkenntnis erfolgt also in spezifischen Funktionen und Akten, die von allem Wahrnehmen und Denken *toto coelo* verschieden sind und den einzig möglichen Zugang zur Welt der Werte bilden. Nicht nur ‚inere Wahrnehmung‘ oder Beobachtung [...], sondern im fühlenden, lebendigen Verkehr mit der Welt [...], im Vorziehen und Nachsetzen, im Lieben und Hassens selbst, d.h. in der Linie des Vollzugs jener intentionalen Funktionen und Akte blitzen die Werte und ihre Ordnungen auf!“⁴¹

Der Einsatzzpunkt ist dabei das faktisch vollzogene Werten in bestimmten Situationen und Kontexten, das auf den darin erschlossenen Wert hin so beschrieben wird, dass das Wesen dieses Wertes, sein Zusammenhang mit anderen Werten und damit sein Ort in der Werthierarchie, die ein darauf basiertes Handeln einzuhalten hat, sichtbar wird. Diese Werthierarchie, die Gegenstandssphäre der Werte, die damit zugänglich wird, ist eine unbeliebige, dem Menschen und jedem Vernunftwesen zugängliche Ordnung, die unser Werten voraussetzt – sie ist in diesem Sinne ein apriori⁴²:

„[...] Fühlen, Lieben, Hassens und ihre Gesetzmäßigkeiten untereinander und hinsichtlich ihrer Materien sind so wenig ‚spezifisch menschlich‘, wie es die Denkkakte sind, wie immer sie auch *am* Menschen studiert werden mögen. Ihre phänomenologische Analyse, deren Wesen es ja ist, von den spezifischen Organisationen der Akträger und den Wirklichkeitssetzungen der Gegenstände abzusehen, um herauszuarbeiten, was im Wesen dieser Akttarten und ihrer Materien gründet, ist von aller Psychologie und Anthropologie [...] verschieden [...]“⁴³

3.3.3 Phänomenologischer Platonismus

Das Modell dieser in allem Werten erschlossenen, in den konkreten Wertungsvollzügen sichtbaren und darin erhebbarer Wertordnung, in die wir immer schon eingeführt sind, ist natürlich die platonische Idee. Es entfaltet sich eine Ethik, die methodisch nicht bei der Normierung von Willensakten

⁴¹ SCHELER, a.a.O., 88f.

⁴² Dazu genauer: SCHELER, a.a.O., 68ff.

⁴³ SCHELER, a.a.O., 85.

ansetzt, sondern bei der in Gefühlen als Streben erschlossenen Wertesphäre, ein Ausgerichtetsein, das der explizite Willensakt nur ratifizieren kann. Eine solchermaßen ansetzende Ethik ist in der Tat deskriptiv, freilich in dem Sinn, dass sie das Ausgerichtetsein auf Werte und Güter nicht an konkrete Aktivzüge oder Gegenstände oder auch historische und kulturelle Kontexte gebunden weiß, sondern als deskriptive Theorie der prä rationalen Wertausrichtung apriorischen Charakter hat:

„In der Aufdeckung der Gesetze von Liebe und Haß, die hinsichtlich der Stufe der Absolutheit, der Apriorität und Ursprünglichkeit die Gesetze des Vorziehens und die Gesetze zwischen den ihnen korrespondierenden Wertqualitäten noch überragen, würde sich [...] alle Ethik vollenden.“⁴⁴

4. Programmatische Zusammenfassung

Möglicherweise ist dies doch eine Anregung für eine erfolgversprechende Gestalt der Ethik, die ein vorprädikatives wertendes Ausgerichtetsein beschreibt und zu Bewusstsein bringt, darin eben, wie Platon, ein präreflexives und vorthematisches ‚Wissen‘ um das Gute in Erinnerung ruft. Die Beschreibung des faktischen Wertens auf die darin erfassten Werte und auf die in diesen Werten mitgesetzte Wertordnung wäre die Aufgabe einer Ethik, die den ethischen Wert ‚gut‘ an eine Handlung geheftet sieht, die diese Ordnung der Werte respektiert, und an eine Person, die, in diese Ordnung eingelassen, sie selbstverständlich respektiert und realisiert. Eine solchermaßen phänomenologisch verfahrende Ethik würde der Tatsache Rechnung tragen, dass der menschliche Lebensvollzug immer schon in Verpflichtungserfahrungen eingelassen ist; sie würde ferner der Tatsache Rechnung tragen, dass diese Verpflichtungserfahrungen sich vom Charakter der Unbeliebigkeit und des Nicht-Willkürlichen begleitet aufdrängen, manche von ihnen als unbedingte, im Sinne von jederzeit und immer verpflichtende, Größen.

Eine christliche Ethik würde freilich darauf zu achten haben, dass das menschliche Handeln nicht nur durch Wertprädikate und Güter orientiert ist, sondern immer zugleich im Gelingen und Misslingen zurückschlägt auf das handelnde Subjekt. Das Tun ist nicht nur an materialen Erfüllungen der Begriffe ‚gut‘ und ‚böse‘ orientiert, sondern es impliziert unabweisbar zugleich eine Selbst- und Fremdbewertung des Subjekts, die sich ebenfalls in wertenden Selbstgefühlen – Scham; Gewissen; Stolz; Anerkennung – niederschlagen und im Falle negativer Selbstgefühle das Handeln hindern oder das Handlungssubjekt ruinieren können.

⁴⁴ SCHELER, a.a.O., 275, kursiv im Original.

Mit Bezug auf die Orientierungsfunktion der Ethik hat der christliche Glaube lediglich ein Deutungsangebot zu formulieren. Der Begriff des ‚göttlichen Gebotes‘ bietet sich als Ausdruck für die Unbeliebigkeit und Unbedingtheit einer Verpflichtungserfahrung und als Ausdruck für den alles Setzungsbewusstsein des Subjekts übersteigende Gültigkeit des jeweils erfahrenen Wertes an. Mit Bezug auf die Frage, wie nach dem un vermeidlichen Scheitern am ethischen Anspruch sich eine Person, die mit sich selbst im Reinen und damit wieder handlungsfähig ist, konstituiert, impliziert die christliche Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders ein Deutungsangebot, das von der Versöhnung des Schuldigen mit Gott und von der Wiedereinweisung des Gescheiterten in den Kosmos der Werte zu reden weiß. Dieses Deutungsangebot ist nicht konkurrenzlos – es gibt viele Möglichkeiten, mit dem ethischen Scheitern umzugehen. Es stellt sich aber als eine besondere Weise der Konstitution der Person dar, auf die hier nur zu verweisen, die aber nicht mehr eigens zu entfalten ist.⁴⁵

⁴⁵ Dazu: N. SLENCZKA, *Quid sum miser tunc dicturus? Die christliche Rede vom jüngsten Gericht als Beitrag zur Diskussion um die Einheit der Person*, Trigon 10 (2012), 169–183; DERS., *Problemgeschichte der Christologie*, in: E. Gräß-Schmidt/R. Preul u.a. (Hgg.), *Christologie*, MTh 23, Leipzig 2011, 59–111; DERS., *Das Kreuz mit dem Ich. Theologia crucis als Gestalt der Selbstdeutung*, in: K. Grünwaldt/H. Frederichs/V. Weymann u.a. (Hgg.), *Kreuzestheologie – kontrovers und erhellend*, Hannover 2007, 99–116; DERS., *Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares ‚King Richard III.‘ als Hintergrund eines Verständnisses der ‚imputativen Rechtfertigung‘ bei Luther*, KuD 50 (2004), 289–319.