

ETHOS UND CHRISTLICHE GOTTESERFAHRUNG

Klaus Held*

SÍNTESE – A problemática da intersubjetividade desempenha um papel central nos atuais debates filosóficos em fenomenologia. O fenômeno da religião tem recentemente também voltado a chamar a atenção com vigor. Ao falar nesta comunicação sobre o que os gregos denominaram de *ethos*, refiro-me ao âmbito de problemas da intersubjetividade, sobretudo à relação das diferentes culturas, que se diferenciam fundamentalmente por seu *ethos*. A problemática da interculturalidade constitui, sem dúvida, atualmente, uma das mais crescentes preocupações da humanidade de especial significação. O *ethos* está em todas as culturas tradicionais estreitamente entrelaçado à experiência do divino. Correspondentemente, a minha própria origem será ressaltada nas reflexões seguintes, enfocando a nossa tradição ocidental de dois mil anos.

PALAVRAS-CHAVE – Cultura. Ethos. Fenomenologia da Religião. Intersubjetividade.

ABSTRACT – In den gegenwärtigen Diskussionen phänomenologisch orientierter Philosophie spielt die Problematik der Intersubjektivität eine zentrale Rolle. Neuerdings rücken auch die Phänomene der Religion wieder stark ins Blickfeld der Aufmerksamkeit. Wenn ich im folgenden über das spreche, was die Griechen "Ethos" genannt haben, beziehe ich mich damit im Problembereich der Intersubjektivität vor allem auf das Verhältnis der verschiedenen Kulturen, die sich grundlegend durch ihr Ethos unterscheiden. Zweifellos ist die Problematik der Interculturalität in unserem Zeitalter einer immer schneller zusammenwachsenden Menschheit von besonderer Bedeutung. Das Ethos ist in allen traditionellen Kulturen eng mit der Erfahrung des Göttlichen verknüpft. Entsprechend meiner eigenen Herkunft wird bei den folgenden Überlegungen zu diesem Thema die christliche Gotteserfahrung im Vordergrund stehen, von der unsere westliche Tradition seit zwei Jahrtausenden getragen war.

STICHWÖRTER – Kultur. Ethos. Phänomenologie der Religion. Intersubjektivität.

Die Phänomenologie beruht zumindest nach dem Verständnis ihres Begründers Edmund Husserl auf der Einstellung der Epoché. In meinen Augen eröffnet diese Einstellung noch immer den aussichtsreichsten Weg, der Forderung nach Befreiung von Vorurteilen gerecht zu werden, der für die Philosophie konstitutiv bleibt, solange sie sich als Wissenschaft versteht. Die Epoché ermöglicht eine Analyse der "Erfahrung" in einer weiten, nicht sensualistischen Bedeutung dieses

* Universität Wuppertal.

Begriffs, dergemäß sie auch das umfaßt, was dem Menschen niemals als Gegenstand präsent sein kann und doch in irgendeiner Weise für ihn "da" ist. Dazu gehören auch "Gott" oder "Götter". Da in der neutralen Einstellung der Epoché nicht für oder gegen ihre Existenz Stellung genommen wird, ist es dem Phänomenologen erlaubt, ja geboten, vom Göttlichen zu sprechen, und er ist der Aufgabe enthoben, sich gegen die moderne von Feuerbach ausgehende Religionskritik zu verteidigen. Vielmehr ergibt sich von der phänomenologischen Analyse der Erfahrung des Göttlichen her umgekehrt die Möglichkeit, diese Kritik daraufhin zu befragen, ob sie dem gerecht wird, was sie kritisiert.

Wegen der Bezogenheit der Phänomenologie auf konkrete Erfahrungen und mit Rücksicht auf die interkulturelle Vielfalt der Erfahrungen empfiehlt es sich, davon auszugehen, wie Gott oder Götter jeweils einen wesentlichen Bestandteil der Erfahrung bilden, durch die sich Menschen in bestimmten geschichtlich gewachsenen kulturellen Welten zusammengehörig fühlen.¹ In einem einleitenden Teil (I.) soll kurz skizziert werden, was hier unter "kulturellen Welten" verstanden wird und welche Rolle die Erfahrung des Göttlichen für solche Welten spielt. Im Hauptteil (II.) geht es um die Bedeutung der christlichen Gotteserfahrung für das Ethos unserer westlichen kulturellen Welt. Die abschließenden Betrachtungen (III.) beleuchten die Vergangenheit und Zukunft der christlichen Gotteserfahrung im Vergleich mit anderen religiösen Grunderfahrungen.

I

Die Zusammenstellung des Begriffs "Welt" mit dem Attribut "kulturell" ist nur sinnvoll, wenn man unter "Welt" soviel wie "Horizont" versteht, und zwar in der Bedeutung, die Husserl diesem Begriff gegeben hat: "Horizont" meint einen "Verweisungszusammenhang", also eine umfassende Regelstruktur, die uns normalerweise nicht thematisch bewußt ist, aber durch die vorgezeichnet ist, welche künftigen Verhaltensmöglichkeiten sich für uns in einer Situation durch unser aktuell praktiziertes Verhalten eröffnen. Weil jegliches menschliche Verhalten nur eingebunden in Horizonte – partikulare "Welten" – stattfinden kann, definiert das Erscheinen von Welt den Charakter des menschlichen Lebens. Deshalb bestimmt Heidegger unsere Existenz in "Sein und Zeit" phänomenologisch als "Dasein", d. h. als ein Geschehen des "Da" von Welt, und das Dasein als In-der-Welt-Sein.

Alle partikularen Welten – das war Husserls fundamentale Einsicht – verweisen in einem allumfassenden Verweisungszusammenhang aufeinander, "der" Welt als *singulare tantum*. Die Offenheit für diese eine und einzige Welt verbindet zwar alle Menschen überhaupt, aber konkret kann die eine Welt niemals als eine

¹ Zufolge der Einstellung der Epoché weiß der Phänomenologe im voraus nichts darüber, ob es in der Menschheitsentwicklung "Fortschritte" oder "Rückschritte" im Verständnis des Göttlichen gegeben hat oder ob von einem Gott gesprochen werden kann, der allen Menschen über alle Kulturen hinweg gemeinsam sein müßte. Erst durch die Analyse der kulturell vielfältigen Erfahrungen von Gott oder Göttern kann sich herausstellen, ob zwischen diesen Erfahrungen innere Beziehungen bestehen, die sich in eine Ordnung bringen lassen.

Universalität erfahren werden, die alle Differenzen zwischen den vielen Welten nivelliert. Eine "Vogelschau" auf die eine Welt ist unmöglich, weil die intersubjektive Erfahrung durch eine grundlegende Asymmetrie gekennzeichnet ist, die ihrerseits erst durch die phänomenologisch orientierte Philosophie entdeckt werden konnte; denn erst sie stellte sich die Aufgabe, die Erfahrung, wie mir der Andere begegnet, genau so zu beschreiben, wie ich sie originär erlebe.² Ich kann mich zwar in andere Menschen "einfühlen", aber es ist prinzipiell ausgeschlossen, daß ich mir die Weise, wie der Andere mich erfährt, so zu eigen mache, als handelte es sich um eine Spielart meiner eigenen Erfahrung.³

Demgemäß besteht auch zwischen der Weise, wie ich mir meiner eigenen kulturellen Welt bewußt bin, und der Weise, wie sie den Anderen aus der Perspektive der ihnen jeweils eigenen Welt erscheint, kein spiegelbildliches Verhältnis. Die eine Welt kann den Menschen immer nur zugänglich werden in der Gegenläufigkeit zwischen der Vertrautheit einer Welt, in der sie sich zu Hause fühlen, dem von Husserl als "Heimwelt" bezeichneten Horizont, und dem Entzug⁴ einer ihnen unvertrauten Welt, einer "Fremdwelt". Die eine Welt ist nur aus der Perspektive der Heimwelt erfahrbar; sie ist für die Menschen zunächst nur da als Heimwelt – von der Welt der Familie, des Berufs usw. angefangen bis hin zu den kulturellen Welten mit ihrem geschichtlich gewachsenen Stil menschlichen Verhaltens und Zusammenlebens.

Daß es die Welt gibt, bildet für alle Menschen wegen ihrer Weltoffenheit eine selbstverständliche Gewißheit, aber zufolge der gerade angesprochenen Sachlage ist diese Gewißheit im Normalfall mit der Gewißheit von der Heimwelt identisch. Konkret haben wir diese Gewißheit als das Gefühl der Sicherheit, mit der Welt so vertraut zu sein, daß sie uns die Geborgenheit eines Zuhause bietet. Die Vertrautheit wird zwar immer wieder gestört, weil sich Verweisungsrichtungen, die wir eingeschlagen haben, als nicht gangbar oder als korrekturbedürftig erweisen. Aber wie Husserl schon im ersten Band seines programmatischen Hauptwerks, der "Ideen zu einer reinen Phänomenologie", gezeigt hat, setzen solche Störungen den "normalen" Fortgang unseres Verhaltens voraus, der von der Zuversicht getragen ist, daß das Weiterverwiesenwerden nicht aufhören kann.⁵ Diese Normalität macht den Verweisungszusammenhang zur vertrauten Welt, deren Existenz wir gewiß sind.

² Gemäß dem Ideal der Vorurteilslosigkeit weiß der Phänomenologe vor Eintritt in die Analyse der intersubjektiven Erfahrung nichts von einer alle Menschen umgreifenden Gemeinsamkeit, etwa einer solchen der universalen Vernunft. Erst durch eine solche Analyse kann sich herausstellen, was der Menschheit in Teilen oder im Ganzen gemeinsam ist.

³ Im Prinzip war dies schon eine Erkenntnis Husserls, aber sie wurde – vor allem durch Sartre, Ricoeur und Levinas – weiter geklärt und vertieft.

⁴ Dieser Entzug ist der eigentliche Grund dafür, daß die Menschen von Hause aus eine Scheu haben, sich auf den Umgang mit "Fremden", d. h. Angehörigen einer Fremdwelt einzulassen, – eine Scheu, die sich bis zur Xenophobie steigern kann. Bevor die Menschen diese Scheu überwinden, bleibt ihnen verschlossen, daß "die" Welt über die Heimwelt hinausreicht; charakteristischerweise ist in manchen Kulturen die Bezeichnung für die Angehörigen der Heimwelt mit der für den Menschen überhaupt identisch.

⁵ Vgl. E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Band, neu hrsg. v. K. Schuhmann, Den Haag 1976 (*Husserliana* Bd. III/1), S. 61.

Die Normalität beruht darauf, daß wir mit einer gewissen Regelmäßigkeit und Konstanz auf ein endliches Repertoire von Verweisungsmöglichkeiten zurückgreifen, obwohl für den Fortgang unseres Verhaltens unendlich viele Möglichkeiten *denkbar* sind. Aber wir können mit dem Verweisungszusammenhang der Heimwelt nur deshalb fraglos vertraut sein, weil wir von vornherein bereit sind, uns auf einen begrenzten Umkreis – das bedeutet "Horizont" ja – von Verweisungsmöglichkeiten zu beschränken. Durch diese Bereitschaft ist vor-entschieden, welches Angebot an Verweisungsmöglichkeiten, mit bezug auf die wir eine freie Wahl treffen können, eine jeweilige Situation überhaupt für uns enthalten kann.

Deshalb kann die Bereitschaft selbst nicht aus einer aktiv gefällten Entscheidung hervorgehen, sondern sie kann nur passiv entstehen; sie muß einem "Erleiden" entspringen, also dem, was die Tradition *páthos*, *affectio* nannte. Solches Erleiden meldet sich in einem "Gefühl". Wie gerade erwähnt, gibt es in der Tat ein "Gefühl" heimweltlicher Geborgenheit. Es eröffnet uns vorab zu den einzelnen Verweisungsmöglichkeiten, die jeweils eine Situation anbietet, das Ganze des Verweisungszusammenhangs, und zwar so, daß es uns zugleich spüren läßt, wie wir selbst uns innerhalb dieses Ganzen "befinden". Wie Heidegger in "Sein und Zeit" geklärt hat, sind die "Gefühle", die uns auf solche Weise unsere heimweltliche Welt im ganzen eröffnen, die Stimmungen.⁶ So bilden sie die Wurzel der Weltgewißheit, allerdings nicht irgendwelche flüchtigen Stimmungen, sondern nur die Gestimmtheiten, von denen unsere Existenz dauerhaft bewegt und getragen ist. Diese tiefen Gestimmtheiten bestimmen die Konstellation aller Verweisungsbezüge, so daß sie der Welt als Heimwelt im ganzen gleichsam ihre Färbung verleihen; das Verhalten dessen etwa, den eine schwere Krankheit tief bedrückt, sieht sich in andere Bahnen verwiesen als das Verhalten dessen, den eine junge Liebe beschwingt.

In allen solchen Stimmungen erfahren wir die Passivität des Gestimmtwerdens als Überwältigung von einer Übermacht, der unsere eigene Ohnmacht korrespondiert; denn "Leiden" gibt es nur als Kehrseite eines "Tuns". Die Übermacht kann für uns eigens als das Gestalt gewinnen, was uns im voraus zum jeweiligen Verwiesenwerden innerhalb der Heimwelt diese Welt als solche eröffnet und sie insofern beherrscht. Das ist die Erfahrung von bestimmten Gottheiten, beispielsweise der Übermacht, durch die uns die Welt als Verweisungszusammenhang des zerstörerischen Krieges, der erotischen Liebe und Schönheit, der allüberall sich zeigenden Zeugungskraft, des Kreislaufs jahreszeitlichen Absterbens und sich Erneuerns, der Leidenschaft und Ausschweifung, der Gesundheit und Krankheit usw. aufgeht.⁷ Da die Grenzen zwischen den Horizonten wegen der sie unterei-

⁶ Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1957, §§ 29 u. 30, S. 134 ff.

⁷ Daß in den beherrschenden Gottheiten polytheistischer Religionen das Übermächtige jeweils mit Bezug auf das Ganze einer Welt in Erscheinung tritt, hat als erster W. F. Otto in seinen bekanntesten Darstellungen der homerischen Göttervorstellung deutlich gesehen, vgl. etwa in seinem Grundwerk zu dieser Thematik "Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen

untereinander verbindenden Verweisungen niemals feststehen, können die göttlichen Übermächte miteinander in Konkurrenz treten. Wie dies geschieht, läßt sich nur narrativ – in Mythen – zur Sprache bringen,⁸ die zugleich zeigen, was konkret damit gesagt ist, daß eine Gottheit einen Verweisungszusammenhang "beherrscht".

Trotz der Vielfalt und des Wechsels der Stimmungen, in deren Licht die als kulturelle Heimwelt erfahrene Welt erscheinen kann, bewahrt unsere Welt für uns ihre Identität, und dies auch im geschichtlichen Wandel. Deshalb läßt sich in vielen Kulturen die Tendenz zu einem Hauptgott oder einer kleinen Gruppe solcher Gottheiten – einem Urvater, einer Urmutter, einem göttlichen Urpaar oder dergleichen – beobachten, deren Identität der beharrenden Identität der Heimwelt entspricht. Die Gestimmtheit, die dem Menschen das Ganze seiner Welt in seiner Konstanz erschließt, kann mit einem Heideggerschen Begriff aus den dreißiger Jahren als "Grundstimmung" bezeichnet werden.⁹

Auch Grundstimmungen sind wie alle Stimmungen kontingent. Das bedeutet, daß die geschichtlich überdauernde grundlegende Gewißheit, die wir Menschen von unserer kulturellen Heimwelt und damit von der Welt überhaupt haben, in jeder Kultur eine andere sein kann. Daraus folgt, daß das mit dem Begriff "Grundstimmung" Bezeichnete nur im Ausgang von der Grundstimmung einer bestimmten kulturellen Heimwelt der phänomenologischen Analyse zugänglich werden kann. Als Angehöriger der westlichen Kultur wende ich mich nunmehr der Grundstimmung dieser Heimwelt zu und damit der Gestalt des Göttlichen, die in dieser Grundstimmung traditionell als das *eine* alles beherrschende Übermächtige erfahren wurde: dem christlichen Gott.

II

Daß es so etwas wie eine geschichtlich überdauernde Heimwelt gibt, hat schon die griechische Philosophie gesehen, wenn sie vom *éthos* sprach. In der vorphilosophischen Sprache meinte dieses durch Umlaut von *éthos*, "Gewohnheit", gebildete Wort¹⁰ den angestammten Platz des Aufenthalts von Lebewesen. Von daher konnte das Wort auch den Ort bezeichnen, an dem wir als mit anderen

Geistes", Frankfurt a. M. 1961, S. 161: "Immer ist die Gottheit eine *Totalität*, eine ganze Welt in ihrer Vollendung." In diesem Sinne spricht Otto von den Göttern als "Gestalten".

⁸ Die Mythen spiegeln auch, daß jedes Göttliche als Übermacht unberechenbar ist. Deswegen bleibt es zufällig, ob sein Walten für die in einer entsprechenden Stimmung verspürte Befindlichkeit des Menschen zum Heil oder Unheil ausschlägt. Wegen dieser Ambivalenz wird die Heimwelt nicht nur als Ort der Geborgenheit erfahren, wie es geschieht, wenn Gottheiten als Stifter und Beschützer einer geschichtlichen Menschengemeinschaft verehrt werden, beispielsweise bei den Griechen bestimmte Götter als Garanten des Bestandes einer Polis. Jedes Zuhausesein in der Welt als Heimwelt ist auch zutiefst von innen her gefährdet.

⁹ Zu diesem Begriff vgl. v. Vf. "Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger", in: O. Pöggeler u. D. Papenfuss (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band I, Frankfurt a.M. 1991, mit den dort gegebenen Literaturhinweisen, und P. Trawny: Martin Heideggers Phänomenologie der Welt, Freiburg/München 1997, S. 68 ff.

¹⁰ Vgl. Aristoteles: *Ethica Nicomachea* 1103 a 17/18.

Menschen zusammenlebende und in Wechselbeziehung mit ihnen handelnde Wesen zu Hause oder beheimatet sind. Die Selbstverständlichkeit seiner Geltung verdankt jedes Ethos seiner Verankerung in sittlichen Haltungen, *habitus*, was mit *habitare*, "wohnen", zusammenhängt. Diese Verankerung im *habitus* beruht ihrerseits auf "Gewohnheit", – ein Substantiv, das mit dem Verb "wohnen" die Stammsilbe gemeinsam hat. In der Wiederkehr der gleichen Bedeutungszusammenhänge in drei Sprachen bekundet sich, daß das Ethos einer Kultur die Heimat bildet, wo ihre Angehörigen bei ihrem Handeln zusammen "wohnen".¹¹

Horizonte gibt es, wie Husserl in der genetischen Phänomenologie seiner Spätzeit geklärt hat, nur als Korrelate von "Habitualitäten". Der Horizont einer kulturellen Heimwelt konstituiert sich grundlegend dadurch, daß bestimmte Gewohnheiten sich als die "normalen" habitualisieren und von daher ethisch als gut gelten. Da es von der Bereitschaft der einzelnen "Subjekte" abhängt, auf welche Gewohnheiten sie sich einlassen, kann die "inter-subjektive" Habitualisierung eines Ethos nur darin bestehen, daß eine Übereinstimmung in den maßgebenden Gewohnheiten zustandekommt. Weil uns wegen der intersubjektiven Asymmetrie die Horizonte der Anderen und die sie tragenden Gewohnheiten nur im Ausgang von den eigenen Horizonten zugänglich werden, können die guten Gewohnheiten ihre normative Geltung nur erlangen, indem andere Habitualisierungsmöglichkeiten, die in der Freiheit der Beteiligten gelegen hätten, gewohnheitlich abgewiesen werden und den Index der Anomalie erhalten.¹² Hierdurch grenzt sich die Normalität des heimweltlichen Verhaltens vom "fremd" erscheinenden Verhalten ab, sei es dem der Angehörigen einer außerhalb der eigenen Kultur gelegenen Fremdwelt, sei es von Menschen, die gleichsam Inseln von Fremdwelt innerhalb dieser Heimwelt bewohnen, wie etwa die Bewohner von Ausländerghettos, die Prostituierten in einem Sperrbezirk, die Insassen von psychiatrischen Kliniken, usw.

Weil die Sitten nur durch eine der intersubjektiven Asymmetrie abgewonnene Übereinstimmung zur gelebten Normalität werden können, kann sich das Ethos nur dadurch als gewohnte Ordnung einspielen, daß die Angehörigen der Heimwelt einander wechselseitig mit Lob oder Tadel für ihre Lebensführung begegnen. Deshalb ist das Grundgesetz aller heimweltlichen "Sittlichkeit" die "Goldene Regel", die dem einzelnen Menschen vorschreibt, von sich selbst dasselbe zu verlangen, was er auch von den Anderen erwartet. Trotz der geschichtlichen Kontingenz und Variabilität der kulturellen Welten ist eine allgemeine Aussage über jedes erdenkliche Ethos möglich, weil sich die *regula aurea* universal formulieren läßt, und zwar als Verbot. Bei Konfuzius etwa steht: "Wie du nicht behandelt werden möchtest, so behandle auch die anderen nicht"¹³ und in der Thora: "Was dir

¹¹ Genau dies hat Heidegger dem Denken unseres Jahrhunderts eindringlich in Erinnerung gerufen. Deshalb ist der Gemeinplatz voreilig, er habe zur "Ethik" nichts zu sagen gehabt.

¹² Vgl. v. Vf.: "Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt", in: H. Vetter (Hrsg.): Krise der Wissenschaften - Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie, Frankfurt a.M., Berlin, Bern... 1998.

¹³ *Lunyu* XV, 23 (Zählung nach R. Wilhelm). Konfuzius beantwortet an dieser Stelle die Frage, ob es ein Wort gibt, das ein Leben lang als Richtschnur des Handelns dienen kann, und er nennt das

unlieb ist, tue keinem anderen". Charakteristischerweise ist die *regula aurea* in dieser negativen Fassung im Deutschen sogar sprichwörtlich geworden: "Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu!"

Der Preis für die Universalität der als *Verbot* gefaßten Goldenen Regel ist ihre Inhaltsleere. Aber es gibt sie auch in positiven Fassungen. So findet sich als erste Formulierung aus der europäischen Antike bei Isokrates das *Gebot*: "Was du deinen Kindern raten würdest, das mußt du auch selbst befolgen".¹⁴ Doch in dieser *Maxime* ist stillschweigend der Horizont dessen, was in der kulturellen Heimwelt der Griechen als ethisch ratsam galt, vorausgesetzt. Alle positiven Fassungen der Goldenen Regel haben nur Sinn unter der Bedingung, daß es einen selbstverständlich gewordenen Kanon dessen gibt, was "man" gemäß den tradierten Sitten einer bestimmten kulturellen Welt von den Anderen erwarten darf. So sind sie von Hause aus alle auf ein bestimmtes geschichtlich habitualisiertes Ethos bezogen und insofern nicht universal.

Die Ausnahme hiervon bildet das Gebot, das gemäß der Überlieferung bei Matthäus (7, 12) die Quintessenz der Bergpredigt bildet: "Alles also, wovon ihr wollt, daß es euch die Menschen tun, ebenso tuet auch ihr ihnen!"¹⁵ Wie dies zu verstehen ist, veranschaulicht Jesus in der Überlieferung bei Lukas (10, 25-37) an der Geschichte vom barmherzigen Samariter: Der Priester und der Tempeldiener kümmern sich nicht um den Verwundeten am Wegesrand, weil das "Gesetz", also das Ethos ihrer jüdischen Heimwelt, das nicht von ihnen verlangt. Auch das heimweltliche Ethos des Samariters schreibt ihm nicht vor, jemandem aus einem fremden – und überdies verhaßten – Volk Gutes zu erweisen. Aber an seinem Verhalten demonstriert Jesus, daß sich der Geltungsbereich der positiv gefaßten Goldenen Regel radikal erweitern läßt: Ich soll dem Anderen Gutes tun, das über den Kanon des Guten, das meine mit heimweltlichen Normen inhaltlich gefüllte *regula aurea* gebietet, hinausreicht und alle partikularen ethischen Welten übergreift,¹⁶ also insofern den Auftakt zu einem "Weltethos" der ganzen Menschheit bildet, wie es Hans Küng in seinem gleichnamigen Buch projiziert hat.¹⁷

Wort *shu*, das eine bestimmte Art von Gegenseitigkeit bezeichnet, nämlich die Gegenseitigkeit, die jemand realisiert, indem er sich in die Lage des Anderen versetzt und dadurch gütig und nachsichtig ist. Voraussetzung solcher Gegenseitigkeit aber ist die Wechselseitigkeit von Lob und Tadel, die für die Habitualisierung eines Ethos als heimatlicher Gewohnheit konstitutiv ist.

¹⁴ Die *Maxime* steht in § 11 der Mahnschrift "An Nikokles", die Isokrates etwa 373 v. Chr. zum Amtsantritt des jungen Königs von Zypern verfaßte und das erste Beispiel für das bildet, was später "Fürstenspiegel" genannt wurde.

¹⁵ Die Fassung bei Lukas (6, 31) "Und wie ihr wollt, daß euch die Menschen tun, so tuet auch ihr ihnen ebenso!" ist nach Auskunft der Exegeten jünger.

¹⁶ Bei Matthäus folgt auf die *regula aurea* der emphatische Zusatz: "Das ist das Gesetz und die Propheten", womit Jesus auf das tradierte jüdische Ethos zielt. Von daher könnte man zunächst meinen, auch sein Verständnis der Goldenen Regel als Gebot sei an die ethische Welt eines bestimmten Volkes gebunden. Aber wie das einleitende "also" (*oûn*) zeigt, resümiert dieses Gebot den Geist der Bergpredigt, und deren ganzes Pathos ist kritisch gegen die Enge des jüdischen "Gesetzes" gerichtet.

¹⁷ Vgl. H. Küng: *Projekt Weltethos*, München 1990. Kungs kurze Ausführungen zur *regula aurea*, S. 84, bleiben allerdings an der Oberfläche, weil er die Tragweite des Unterschieds zwischen ihrer negativen und ihrer positiven Version nicht reflektiert hat. Wegen des Fehlens einer solchen Reflex-

Wie die Geschichte vom Samariter zeigt, tritt dieses Gebot dann in Kraft, wenn bei einem Anderen der selbstverständliche Verweisungszusammenhang versagt, d. h. wenn die vertrauten Möglichkeiten von Hilfe und Trost ausbleiben, weil die Heimwelt keine Angebote für eine Fortsetzung des Verwiesenwerdens bereithält, die auf seine "ausweglose" Notlage antworten; die Ausweglosigkeit einer Notlage besteht aber im Fehlen jeder aus ihr herausführenden Verweisungsmöglichkeit. So schwindet im ganzen die normale Geborgenheit in einem vertrauten Verweisungszusammenhang. Damit aber steht für den Betroffenen das "Da", die Weltlichkeit seines "Da-seins", als solche auf dem Spiel.

Wenn mir ein Anderer in einer solchen Situation begegnet, stellt mich die Gefährdung seines "Da" vor die Wahl, ob ich mich von ihr anrühren und ansprechen lasse oder nicht. Solange die Normalbedingungen des Handelns innerhalb eines heimweltlichen Verweisungszusammenhangs herrschen, habe ich für mein Verhalten gegenüber dem Anderen einen Spielraum. Angesichts seiner ausweglosen Notlage aber reduzieren sich meine Handlungsmöglichkeiten auf die einfache Alternative, ob ich bereit bin, mich dafür zu öffnen, daß diese Situation des Anderen als solche eine Aufforderung an mich enthält, oder ob ich mich diesem Anspruch des Anderen an mich verweigere und gegenüber dem Anruf die Ohren verschließe. Verglichen mit den Normalbedingungen des heimweltlichen Verhaltens zum Anderen bezeichnet diese Verengung meines Handlungsspielraums eine Grenzlage, einen Limes.

Alle vor der Predigt Jesu gesehenen und praktizierten großen ethischen Möglichkeiten der Menschenfreundlichkeit blieben im Rahmen einer heimweltlichen Normalität. Sie waren grundlegend dadurch charakterisiert, daß die Zuwendung zum Anderen durch die ethischen Normen eines definierbaren Horizonts motiviert war, – im Judentum etwa das "Gesetz", im Konfuzianismus die Familie und die von ihr her sich aufbauenden fünf menschlichen Grundbeziehungen, bei Aristoteles die Polis, bei ihm und Epikur die Freundschaft, usw. Sogar die aus dem Kosmopolitismus der Stoa hervorgegangene römische *humanitas*, der antike Vorläufer universalistischer Formen der Menschenfreundlichkeit in der Neuzeit ("Humanität", "Brüderlichkeit", "Philanthropie"), ist noch in einem "Horizont" angesiedelt, nämlich dem *orbis* der Menschheit als dem äußersten "Umkreis", der die Gesamtheit der Vernunftwesen umfaßt; der so umgrenzte, definierte "Kosmos" kann von den Stoikern als "Polis" bezeichnet werden, weil er eine unsichtbare umfassende Heimwelt bildet. Demgegenüber vernimmt der Samariter den Anspruch oder Anruf, für den er sich öffnet, nicht aus irgendeiner Heimwelt, sondern in diesem Anspruch meldet sich gerade der Zusammenbruch des heimweltlichen "Da" des Anderen.

ion bleibt das "Projekt Weltethos" hinsichtlich der geschichtlichen Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit naiv: Ein "Weltethos" kann nur von einem Angehörigen einer "Weltreligion" ins Auge gefaßt werden, d. h. einer Religion, für die es konstitutiv ist, daß die heimweltlichen Grenzen in Richtung auf Universalität gesprengt werden; davon aber kann, wie die folgenden Überlegungen zeigen werden, außer beim Christentum nur beim Buddhismus und – mit einer gewissen Einschränkung – bei den beiden anderen "Abrahamsreligionen" die Rede sein, nicht aber bei den heimweltgebundenen Religionen, mit denen Küng ebenfalls das Gespräch sucht. Es ist für das Projekt eines "Weltethos" nicht akzidentell, daß es von einem christlichen Theologen initiiert wird.

Das Vernehmen dieses Anspruchs vollzieht sich konkret als ein Angehörtwerden, als ein Gefühl des Erbarmens, durch das der Fremde am Wegesrand dem Samariter näher kommt als jeder, der ihm durch irgendeine heimweltliche Verbundenheit nahe steht, weil alle Trennungslinien, welche die heimweltlichen Horizonte definieren und unterscheiden, in der Limesituation der Gefährdung der heimweltlichen Geborgenheit als solcher bedeutungslos werden. In diesem Sinne wird der Samariter für den leidenden Anderen, wie Jesus formuliert, zu seinem "Nächsten".

Das Gefühl des Erbarmens wird durch das Leiden des Anderen ausgelöst. Aber es handelt sich hier nicht um das Leiden aller lebenden Wesen wie im Buddhismus, sondern um eine Not, in der sich nur ein *Mensch* befinden kann, weil allein seine Existenz als das Da von Welt stattfindet. Die Normalität des Da-seins ist die Geborgenheit im heimweltlichen Verweisungszusammenhang. Der Grenzfall, die Limesituation ist nur vom Normalfall her zu verstehen, nämlich als das Leiden am Verlust jener Geborgenheit. Deshalb bleibt die von Jesus gepredigte barmherzige Zuwendung zum Anderen auf den Normalfall bezogen: Die *agápe*, die *caritas* des Neuen Testaments besteht nicht in einem tatenlosen Gefühl des Mitleids, sondern in einer Aktivität, die darauf zielt, den an den Limes der Weltlosigkeit geratenen Anderen in die gemeinsame Praxis des In-der-Welt-Seins zurückzuholen und ihm eine neue Geborgenheit in einer heimweltlichen Normalität zu verschaffen.

Trotz ihrer Rück- und Vorbezogenheit auf die Normalität eines heimweltlichen Ethos sprengt die "Nächstenliebe" zugleich die Grenzen jedes solchen Ethos, weil sie durch den drohenden Verlust der Weltlichkeit des Anderen ausgelöst wird. Die Grenze der Heimwelt zeigt sich *als* Grenze in der Abgrenzung und Abkehr ihrer Angehörigen von den Angehörigen der innerhalb oder außerhalb ihrer anzutreffenden Fremdwelten, die bis zur Feindschaft gehen kann. Deshalb ist es für die von Jesus gepredigte und praktizierte Barmherzigkeit charakteristisch, daß sie – wie das der Samariter tut – den "Fremden" zum "Nächsten" macht, d. h. daß sie keine Grenze im Verhältnis zu den Anomalen, den fremdweltlich Isolierten und den Feinden kennt, den Aussätzigen, den "Fallsüchtigen", den Frauen von zweifelhaftem Ruf, den Zöllnern usw. (und, wie bekannt, eben dadurch bei den Angehörigen der jüdischen Heimwelt Anstoß erregt). Das bedeutet nicht, daß die Nächstenliebe nichts anderes als Fremden- oder Feindesliebe wäre. Wohl aber zeigen diese Betätigungsmöglichkeiten der *agápe* besonders deutlich, daß mir die beschriebene Grenzsituation nur in einem Anderen begegnen kann, der sich in einem emphatischen Sinne als Einzelner erfährt, indem er an Einsamkeit und Isolation leidet, weil er aus den normalen Verweisungsbezügen herausgefallen ist.

In dieser radikalen Vereinzelung zeigt sich, daß jeder einzelne Mensch als ein einzigartiges, nicht austauschbares Da von Welt existiert. In jedem solchen einzigartigen Da geht "die" Welt auf, die alle Differenz von Heimwelt und Fremdwelt übergreifende Welt als *singulare tantum*; ihre Singularität, ihre Einzigkeit wird von mir erfahren, indem mir der notleidende Andere deshalb in seiner Einzigkeit begegnet, weil seine singuläre Existenz als In-der-Welt-Sein durch den Verlust der heimwelt-

lichen Geborgenheit auf dem Spiel steht. In diesem Limesfall begegnet mir der Andere nicht als weltlos – dann wäre er kein Mensch mehr –,¹⁸ sondern als Angehöriger der Welt *als* der *einen* Welt, in der die Spannung zwischen Heimwelt und Fremdwelt, die normalerweise für die Intersubjektivität konstitutiv ist, bedeutungslos wird. Deshalb verlangt die Botschaft der tätigen Barmherzigkeit von ihrem Sinngehalt her, alle Heimwelten übergreifend verkündet zu werden, woraus sich der Missionsauftrag der frühchristlichen Gemeinde ergeben hat.

Indem das "Gefühl" der *agápe* durch die Verchristlichung der europäischen Kultur zur letzten Richtschnur ihres Ethos wurde, erwies es sich als traditionsprägende Grundstimmung. Aber diese Gestimmtheit hatte das Eigentümliche, daß sie trotz ihrer Entstehung in einer bestimmten kulturellen Heimwelt im Prinzip gerade die Abgrenzung dieser Heimwelt von fremden Heimwelten und damit die Beschränkung der Verhaltensorientierung auf heimweltliche Horizonte überhaupt aufhob. Auch im Überwältigenden dieser Grundstimmung wird nun die Korrelation von menschlicher Ohnmacht und göttlicher Übermacht erfahren, aber auf eine Weise, die sich von den heimweltbezogenen Erfahrungen des Göttlichen radikal unterscheidet. Das Göttliche ist hier nicht "der Gott", d. h. eine Gottheit, die eine bestimmte Heimwelt beherrscht, sondern "Gott" ohne den bestimmten Artikel, d. h. es erscheint als die Übermacht, deren Einzigkeit der Einzigkeit der einen Welt korrespondiert und der eine einzigartige Ohnmacht aufseiten des Menschen entspricht:

Erstens ist es eigentlich nicht menschenmöglich, die Spannung zwischen Heimwelt und Fremdwelt bedeutungslos werden zu lassen; denn sie ist wegen der intersubjektiven Asymmetrie für die Welterfahrung konstitutiv. Zweitens gehört es zur Normalität der Existenz als In-der-Welt-Sein, sich vor aller freien Entscheidung in den geschichtlich vorgegebenen Verweisungszusammenhängen einer Heimwelt vorzufinden. Wenn der tätig Barmherzige daran geht, einem Notleidenden ausgehend vom Punkte Null des Zusammenbruchs von Verweisungsbezüglichkeit überhaupt neue Verweisungen zu eröffnen, dann läßt er damit gleichsam die Geschichte selbst neu beginnen. Eine solche Art des Neuanfangs aber übersteigt jedes menschliche Vermögen und verweist deshalb, indem sie praktiziert wird, ebenso wie die Überwindung der Spannung zwischen Heimwelt und Fremdwelt auf den übermächtigen Beistand eines göttlichen "Helfers", der das barmherzige Tun des einzelnen menschlichen Helfers ermöglicht. Von daher kann die barmherzig tätige Liebe in der christlichen Tradition als Mitvollzug der übermächtigen Liebe des einzig-einen göttlichen Helfers interpretiert werden.

¹⁸ Mit der Annahme eines mir vollkommen weltlos begegnenden Anderen treibt Levinas die Husserlsche Einsicht in die Asymmetrie der Erfahrung des "Fremden" in ein phänomenologisch nicht ausweisbares Extrem. Daß das "Antlitz" des Anderen, dessen Auftauchen mich ethisch unmittelbar verpflichtet, kein Bestandteil der von mir erfahrenen Welt sein kann, gilt für die Welt als Heimwelt und Fremdwelt. Aber die eine Welt als *singulare tantum* bleibt "Bedingung der Möglichkeit" für die Begegnung mit dem Anderen; die Intersubjektivitätstheorie von Levinas setzt die jüdisch-christliche Erfahrung der Sprengung der Grenze zwischen Heimwelt und Fremdwelt voraus. Ohne die genannte "Bedingung der Möglichkeit" kann der "Dritte", der beim späten Levinas eine so wesentliche Rolle spielt, nicht ins Spiel kommen.

Weil der liebende Helfergott ein barmherziges Handeln ermöglicht, das aus einem "Nichts" an heimweltlicher Vorgabe erfolgt, erscheint er in metaphysischer Interpretation als eine Übermacht, die "aus dem Nichts" – *ex nihilo* – schafft. Die Präposition "aus" weist hier entgegen ihrer alltäglichen Bedeutung nicht auf die Herkunft aus einer Voraussetzung, auf deren Vorgegebenheit der göttliche Schöpfer angewiesen wäre, so wie der Demiurg in Platons *Timaios* die *chóra* braucht, die für die Schöpfung Raum gibt.¹⁹ Das "aus nichts" ist vielmehr nur die paradoxe Anzeige des Grenzfalls einer von allen weltlichen Verhältnissen her unvorstellbaren Nichtangewiesenheit auf irgendeine Vorgabe. "Nichts" ist hier der nichts benennende Name für die "Herkunft" des herkunftslosen Neuanfangens, das mit jeder Tat der *agápe* ins Werk gesetzt wird.

Der paradoxe Gebrauch dieses "Namens" ist auch für den komplementären Grenzfall denkbar, nämlich ein Aufhören, das keine Metamorphose, sondern reiner Übergang "in nichts" ist. Zur Grundstimmung des Erbarmens gegenüber dem Leiden aller Kreatur, das in den buddhistisch geprägten kulturellen Welten den höchsten Maßstab des Ethos bildet, gehört die Zuversicht, daß alles Leiden mit einem solchen Übergang-in-nichts überwindbar ist. Weil auch hier eine Limes-Erfahrung die Befreiung von der heimweltlichen Gebundenheit möglich macht, taugte der Buddhismus ebenso wie das Christentum zur "Weltreligion"; d. h., er war in der Lage, in fremde Kulturen jenseits der Heimwelt seiner Entstehung einzudringen und sie dauerhaft zu bestimmen. Entsprechend der Polarität von Anfangen und Aufhören, von Gebürtlichkeit und Sterblichkeit scheinen nur zwei Grundweisen heimwelt-transzendierender Hilfe für menschliches Leiden denkbar zu sein, die Limesmöglichkeit des in die Weltlichkeit rückverweisenden Neubeginns "aus nichts" und die des von ihr definitiv befreienden Übergangs "in nichts", wobei auch die letztere Möglichkeit einer übermenschlichen Hilfe bedarf, weshalb es kein Zufall ist, daß der Mahayana-Buddhismus in Gestalt der Bodhisattvas eine solche Hilfe anbietet.

Jede Tat der "Nächstenliebe" überschreitet als voraussetzungsloser Neuanfang den Horizont dessen, was in einer Heimwelt an Gutem erwartet werden darf, in einer prinzipiell überraschenden, durch das tradierte Ethos nicht vorgezeichneten Weise. Deshalb transzendiert der Gott, der dies ermöglicht, in absoluter Weise jede Weltlichkeit und duldet keinen Vergleich mit irgendeinem der heimweltbezogenen Götter: "Du sollst keinen anderen Gott neben mir haben". Das ist schon das Gebot des alttestamentlichen Gottes, der dem Volk Israel nicht zufällig gerade in der Wüste begegnet, also in der Gegend, die als solche dem Menschen keine Heimat sein kann. Auch das Erscheinen der Übermacht dieses Gottes beruht auf der Erfahrung einer unerklärlichen Hilfe in der Not eines im wörtlichen Sinne "ausweglos" erscheinenden Heimweltverlustes, nämlich der israelitischen Grunderfahrungen des ägyptischen und babylonischen Exils.

¹⁹ Vgl. *Timaios* 48 a: Was zur *chóra* gehört, hat den Charakter des "durch Notwendigkeit Entstandenen", weil der Demiurg für seine Schöpfung darauf angewiesen ist.

Aber das Judentum bewahrt auf eigentümliche Weise den Rückbezug dieser Grenzerfahrung auf die ethische Normalerfahrung: Komplementär zum Verbot aller weltlichen Bilder und Namen, mit dem Israel sich auf die absolute Heimwelt-Unabhängigkeit seines Gottes festlegt, bindet es sich rigoros an das von diesem Gott gegebene "Gesetz" und läßt damit seine unsichtbare Herrschaft über jegliches Handeln auf eine indirekte Weise zur Geltung kommen, mit der die Namenlosigkeit gewahrt wird. So aber bleibt der israelitische Gott, obwohl in ihm eigentlich schon eine auf die eine Welt aller Menschen bezogene Übermacht erfahren wird, noch der Gott einer bestimmten ethischen Heimwelt. Eine ähnliche Bindung an ein Gesetz, das allerdings in seinem Umfang auf wenige Grundgebote reduziert ist, kennzeichnet auch noch den Islam als eine spätere Variante der Verehrung des einen Wüstengottes. Als Gegengewicht zu jener heimweltlichen Bindung wird den Gläubigen Tag für Tag durch den Gebetsruf des Muezzin die Einzigkeit, also Heimwelt-Unabhängigkeit des einen Gottes eingeschärft.

Mit der entschlossenen Überbietung der Gesetzestreue durch die Nächstenliebe läßt allein das Christentum die Souveränität des Wüstengottes gegenüber jedem heimweltlichen Ethos uneingeschränkt zum Zuge kommen. Aber in dieser Radikalisierung liegt eine Versuchung, der Judentum und Islam durch die Bindung der Gottesverehrung an einen Gesetzeskanon nicht ausgesetzt sind. Die Versuchung besteht darin, die Nächstenliebe nicht nur zum Korrektiv der Normalität des Ethos in den Grenzfällen der Begegnung mit einer ausweglosen Not zu machen, sondern diese Normalität mit der Nächstenliebe zu identifizieren, also den Grenzfall zum Normalfall zu erheben. Doch es gibt kein Ethos der *agápe*, da diese als solche alle ethischen Horizonte sprengt. Die barmherzig tätige Liebe kann nicht an die Stelle eines geschichtlich gewachsenen Ethos treten, weil sie als Rückführung des isolierten Nächsten in einen heimweltlichen Verweisungszusammenhang auf ein solches ihr vorgegebenes und damit von ihr unterschiedenes Ethos angewiesen ist. Sie kann immer nur dort korrigierend eingreifen, wo ein tradiertes Ethos vor den Grenzfällen auswegloser Not versagt.

Augustinus sagt zwar als Interpret der jesuanischen Predigt: *ama et fac quod vis*, d. h. "praktiziere die *caritas* und handle, wie du willst"; aber das kann nicht heißen, daß der solchermaßen Liebende alles tun darf, also auch das Böse. Er ist vielmehr an ein heimweltlich gelebtes Gutes gebunden, sonst würde ihm jede inhaltliche Norm als Gebot für sein normales Handeln fehlen. Die zugespitzte Formulierung des Rhetorikers Augustinus kann nur in einem Grenzfall wörtliche Geltung beanspruchen: beim Auftreten eines Konflikts zwischen dem gewohnheitlich befolgten Gebot eines bestimmten Ethos und einer Handlungsweise, die sich daraus ergibt, daß die ausweglose Not eines Nächsten keine Wahl läßt, – ein Fall, den Jesus schon mit seinen provozierenden Beispielen von Verstößen gegen das "Gesetz" angesprochen hatte.

Daß die *agápe* selbst kein Ethos, sondern als Grenzmöglichkeit nur Korrektiv jedes vorgegebenen Ethos ist, gilt auch für den Fall, daß im Gefolge der jesuanischen Predigt der Nächstenliebe ein eigenes "christliches Ethos" entsteht. Dieser Fall wurde im mittelalterlichen Europa zur geschichtlichen Realität, und dies

war vor allem deshalb möglich, weil Jesus sich bei Matthäus (19,19) auf ein alttestamentliches "Gebot" der Nächstenliebe beruft. Hierdurch konnte der Anschein entstehen, es handele sich bei diesem "Gebot" um eine Maßgabe für das Handeln von solcher Art, wie sie sich im Rahmen eines heimweltlichen Ethos als ein Stück "Gesetz" formulieren läßt. Aber was mir bezüglich der *agápe* allein "geboten" werden kann, ist die Bereitschaft, mich für jeden Anruf offenzuhalten, der mich in unvorhersehbar situationsgebundener Weise durch die ausweglose Notlage eines Anderen treffen mag.

Die Habitualisierung einer solchen Bereitschaft ist zwar als Einübung einer Gewohnheit *formal* etwas Ethisches; deshalb konnte die Idee aufkommen, der Kanon der "natürlichen" Kardinaltugenden platonisch-stoischer Provenienz sei durch "theologische" Tugenden ergänzbar. Aber entscheidend ist, daß eine *materiale* Umgrenzung des für die Normalität eines Gebots erforderlichen Geltungsbereichs, wie sie zur Horizonthaftigkeit eines heimweltlichen Ethos gehört, beim "Gebot" der Nächstenliebe grundsätzlich unmöglich ist. Deshalb war es kein Zufall, daß das "christliche Ethos" von Spätantike und Mittelalter konkret betrachtet darin bestand, daß klassisch-griechische und hellenistische – vor allem auf Aristoteles, Platon und die Stoa zurückgehende – Denkmöglichkeiten aufgenommen und ausgebaut wurden.

Allerdings wurde eigens die Bereitschaft gepflegt, sich jederzeit für die Möglichkeit offenzuhalten, bei der Begegnung mit einer ausweglosen Notlage von Anderen dem davon ausgehenden Anruf zu entsprechen. Durch diese immer wachgehaltene Bereitschaft konnten in Europa seit dem Mittelalter durch die Nächstenliebe motivierte Institutionen des sozialen Dienstes an den Armen, Kranken und Entrechteten entstehen, die in interkultureller Betrachtung als einzigartig anerkannt werden müssen. Doch trotz der caritativen Motivation solcher Institutionen wäre es verfehlt anzunehmen, mit ihnen sei die *agápe* selbst zu einem Ethos geworden. Die einfache Widerlegung einer solchen Annahme liegt in dem Faktum, daß jede aus einer caritativen Motivation hervorgegangene soziale Institution trotz ihres dadurch bestimmten Ethos in ihrer konkreten Praxis auf vielfältige Weise die "Nächstenliebe" gegenüber den Einzelnen vermissen lassen kann, so daß es erneut einem "revolutionären" Handeln aus *agápe* aufgegeben ist, die gewohnheitlich verfestigten Horizonte zu sprengen.

Weil es streng genommen kein Ethos der Nächstenliebe geben kann, mußten auch alle darauf gegründeten vornezeitlichen Versuche eines "christlichen Staates" scheitern. Mit dem Fortschreiten der Neuzeit wurden diese Versuche zwar ad acta gelegt, aber in einer säkularisierten Gestalt, d. h. von der an die Nächstenliebe gebundenen Gotteserfahrung abgelöst, wiederholt sich bis heute der Versuch, den Grenzfall – die Begegnung mit einem Anderen, der jeder heimweltlichen Geborgenheit beraubt ist – zum Normal- und Normalfall allen Handelns zu erheben. Die auf Kants rigoristische Moralbegründung zurückverweisende Orientierung am Grenzfall verbindet heute die Intersubjektivitätstheorie von Levinas mit einer in anderer Hinsicht sehr von ihr verschiedenen Überzeugung, zu deren Anwälten sich Apel und Habermas gemacht haben: der geschichtsphiloso-

phischen Annahme, jedes geschichtlich gewachsene Ethos der kulturellen Heimwelten sei dazu verurteilt, als "konventionelle Moral" durch eine "postkonventionelle Moral" abgelöst zu werden, die universal, d. h. für die eine Welt aller Menschen göltig sein soll.

Das Interesse an einer Stärkung des ethischen oder moralischen Potentials in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften, das solche philosophischen Theorien trotz ihrer sonstigen Divergenz gemeinsam haben, verträgt sich auffällig gut damit, daß in der realen Lebenspraxis dieser Gesellschaften die Tendenz um sich greift, alle Bastionen der Abgrenzung einer ethischen Normalität von dem, was traditionell als "anomal" galt, zu schleifen. Daß solche Theorien dieser Praxis nichts anhaben können, dürfte sich daraus erklären, daß sich auch die Nivellierung von Normalität und Anomalität der Orientierung am Grenzfall verdankt.

Diese praktische Nivellierung und ihr theoretisches Komplement, die geschichtsphilosophische Perspektive einer Auflösung aller ethischen Heimwelten zugunsten einer Universalmoral, gehören geschichtlich zu einer Entwicklung, die Husserl erstmals als die fortschreitende Vergessenheit der "Lebenswelt" diagnostiziert hat; denn intersubjektiv wird die Lebenswelt als Normalität, was zugleich bedeutet: in der Spannung zwischen der Vertrautheit von Heimwelt und dem Entzug von Fremdwelt, erfahren. Wäre das von manchen Propheten "postmoderner" Pluralität erhoffte komplette *laissez-faire* der restlosen Beseitigung aller Unterschiede zwischen Normalität und Anomalie und komplementär dazu die Ablösung jedes heimweltlichen Ethos durch eine Universalmoral möglich, bedeutete das den vollständigen Sieg der Lebensweltvergessenheit; denn der Grundzug der lebensweltlichen Praxis ist die Rückbindung aller *gelebten* moralischen Normativität an die Vertrautheit mit der Normalität einer Heimwelt.

Im Zusammenhang mit der Gotteserfahrung wird die Lebensweltvergessenheit ausgelöst durch die Erhebung eines Grenzfalls, einer Möglichkeit am Limes der Normalität, zum Normalfall. Husserl hat in der *Krisis*-Abhandlung angedeutet, daß die Entfremdung der modernen objektivistisch eingestellten Wissenschaft von der Lebenswelt ihren Ursprung in einer "Idealisierung" von Elementen lebensweltlicher Erfahrung hat.²⁰ Die Idealisierung besteht darin, daß an die Stelle der offenen Mannigfaltigkeit von Verweisungsmöglichkeiten eine Eindeutigkeit tritt, die durch eine Antizipation und Vergegenständlichung des Limes von Erfahrungsverläufen gewonnen wird. Der Objektivismus der Wissenschaft beruht darauf, daß die Rückbezogenheit ihrer Erkenntnis auf die lebensweltlichen Voraussetzungen der Limesbildung vergessen ist, was bedeutet, daß auch hier eine Grenzmöglichkeit der Erfahrung zum Normalfall geworden ist; Lebensweltvergessenheit bedeutet in diesem Sinne Normalitätsvergessenheit.

Die phänomenologische Arbeit beginnt im Bereich der Wissenschaft ebenso wie im Bereich der ethischen Normativität und der Gotteserfahrung mit der Besin-

²⁰ Vgl. E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg. v. Walter Biemel, Den Haag 1954 (*Husserliana* Bd. VI), S. 359 ff.

nung auf die lebensweltliche Normalität. Der ethischen und geschichtsphilosophischen Orientierung am Grenzfall sollte in den hier vorgelegten Überlegungen ein Stück solcher Besinnung entgegengestellt werden; denn diese Orientierung ist nicht geeignet, der Nivellierung von ethischer Normalität und Anomalität entgegenzuwirken, welche die Menschen in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften mehr und mehr der Möglichkeit eines "Wohnens" auf dieser Erde beraubt. Vielleicht kann jene phänomenologische Besinnung mit der Erinnerung daran beginnen, daß die ethische Orientierung am Grenzfall durch die reformatorische Rückbesinnung auf das *proprium* des biblischen Erbes für die nachfolgende Neuzeit wirkmächtig wurde. Deshalb liegt es für ein Christentum, das seine neuzeitliche Gestalt bewußt akzeptiert, nahe, zu den skizzierten, für die philosophische Reflexion und die gesellschaftliche Praxis charakteristischen Entwicklungen keine Distanz zu halten. Aber damit gerät die christliche Gotteserfahrung unausweichlich in den Sog der Lebensweltvergessenheit, was im angebrochenen Jahrtausend zu ihrem Verschwinden führen könnte.