

Ethik für Endliche

Skizze einer skeptischen Theorie zeitbezogener Tugenden

Jochen Schmidt

Ethik und Zeitlichkeit, Ethik und Endlichkeit lassen sich mit Blick auf die Frage nach der normativen Geltung ethischer Urteile in zwei Arten und Weisen aufeinander beziehen:¹ (1) Zeit kann als Taktung, als notwendige Dimension von Prozessen ethischer Urteilsbildung in den Blick genommen werden. In diesem Sinne ist Zeit eine Achse oder die Schwerkraft ethischer Urteilsbildung.² Zeit ist aus dieser Perspektive betrachtet zwar irreduzibel, weil Handeln nur auf einer Zeitachse möglich ist.³ Diese Feststellung impliziert aber gerade nicht, dass die Dimension der Zeit zu einer Problematisierung der Beschreibung ethischer Wirklichkeit und/oder des Begründens normativer Geltungsansprüche führen würde. Ethische Urteile arbeiten innerhalb der Bedingungen der Zeitlichkeit, aber ihre Geltungskraft verdankt sich der Stärke der Argumente. Argumente können faktisch obsolet werden, wenn die Bedingungen, auf die hin sie formuliert werden, (einstweilen) aufgehört haben zu existieren. Ob jedoch den Argumenten rationale Überzeugungskraft zukommt, ist zumindest idealerweise zeitunabhängig. Von der Zeit erfahren Argumente im ethischen Diskurs insofern grundsätzlich keinerlei Schwächung. Dies gilt selbst dann noch, wenn wir eingestehen, dass die Vergegenwärtigung von moralischen Einstellungen – Empörung über als verwerflich angesehene, vergangene Taten anderer, Scham im Rückblick auf eigene Taten und/oder Unterlassungen – zeitlich ist. Denn auch hier ist Zeit die Achse, entlang derer Moral sich zur Geltung

¹ Vgl. die kommentierte Übersicht wichtiger (v. a. theologischer) Beiträge zum Verhältnis von Zeit und Ethik bei O. L. RAHMSDORF, *Zeit und Ethik im Johannesevangelium. Theoretische, methodische und exegetische Annäherung an die Gunst der Stunde*, WUNT II 488, Tübingen 2019, 88 Anm. 136.

² Vgl. F. DIETRICH/J. MÜLLER-SALO/R. SCHMÜCKER, *Zeit – eine normative Ressource?*, in: dies. (Hg.), *Zeit – eine normative Ressource*, Frankfurt a. M. 2018, 7–12; M. QUANTE, *Zeitlichkeit, personale Lebensform und Ethik*, in: DIETRICH/MÜLLER-SALO/SCHMÜCKER, *Zeit – eine normative Ressource?*, 33–47; E. F. COHEN, *The Political Value of Time. Citizenship, Duration, and Democratic Justice*, Cambridge 2018.

³ Vgl. P. ROHS, *Die Zeit des Handelns. Eine Untersuchung zur Handlungs- und Normentheorie*, Königstein/Ts. 1980, v. a. 37.

bringt, ohne dass die Erfahrung von Endlichkeit zu einer Infragestellung normativer Geltungsansprüche führen würde.⁴ (2) Eben dies aber, und damit komme ich zum zweiten Fall, ist gegeben, wenn Zeit, Zeitlichkeit und Endlichkeit als Infragestellungen der Möglichkeit der Geltung (stark) normativ-ethischer Urteile überhaupt erscheinen. Eine solche kritische Funktion von Zeitlichkeit lässt sich in verschiedener Weise denken. Ethische Urteile können – jedenfalls dem Anspruch nach – als irreduzibel historisch und/oder biographisch bedingt, ja als Erzeugnisse von historischen und biographischen Dynamiken demaskiert werden. Ausweichen lässt sich diesem Argument, das auf die Geschichtlichkeit moralischer Vorstellungen verweist, letztlich nur durch den Rekurs auf ein Fortschrittsnarrativ. Diesem Fortschrittsnarrativ zufolge hatten z. B. die Menschenrechte zwar weder in moralischen Diskursen noch gar im gesetzten Recht jene unbedingt normative Gültigkeit, die ‚wir‘ ihnen heute zusprechen. Die ihnen zugesprochene Gültigkeit ist jedoch, so argumentiert die apologetische Position, keine kontingente Setzung, sondern Reflex eines im Laufe der Geschichte des Nachdenkens erzielten ethischen Fortschritts.⁵ Aber auch dies ist nicht das Thema des Vorliegenden, das den Fokus auf die ethische Person legt. Mit Blick auf die Person, auf ein ethisches menschliches Subjekt kann Zeitlichkeit, um der Deutlichkeit halber eine Extremposition aufzurufen, als Vernichtung aller (subjektiv erlebbarer) Werte verstanden werden. Diese radikale Konsequenz hat Jean Améry gezogen.⁶ Die Behauptung, dass die Endlichkeit aller Dinge den Wert aller Dinge vernichtet, wird man nun dann nicht mitvollziehen, wenn man die Endlichkeit als einen Rahmen für das Leben versteht, innerhalb dessen durchaus verbindliche Erfahrungen des Guten möglich sind, wenn man also Endlichkeit nicht als Vernichtung, sondern als Affirmation der Pflicht versteht, sich im besten Sinn des Wortes um das Leben als endliches Leben zu sorgen.⁷ So groß die Unterschiede zwischen Amérys Meditation über den Freitod und analytisch-ethischem Nachdenken über die Bedeutung der Zeit für die Ethik auch sein mag: In aller Unvergleichbarkeit demonstrieren diese beiden Typen von Rekursen auf Zeit und Ethik doch jedenfalls einen bestimmten Kontrast, i. e. den zwischen einer Verhältnisbestimmung von Zeit und Ethik, die in der Zeit lediglich einen Horizont der Ethik sieht, aber keine Problematisierung normativer Geltungsansprüche, und einer

⁴ Vgl. G. LOHMANN, Moral und Zeit, in: E. Angehrn u. a. (Hg.), *Der Sinn der Zeit*, Weilerswist 2002, 181–198, v. a. 181–188.

⁵ Vgl. hierzu M. GÖBEL/M. DÜWELL, Die „Notwendigkeit“ der Menschenwürde, in: M. Brandhorst/E. Weber-Guskar (Hg.), *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, Berlin 2017, 60–90, 84; A. HONNETH, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin 2011, 39f.

⁶ Vgl. J. AMÉRY, *Diskurse über den Freitod*, in: ders., *Werke*, Bd. 3: *Über das Altern. Revolte und Resignation. Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, hg. von M. Boussart, Stuttgart 2010, 173–343, v. a. 221, 226.

⁷ Vgl. E. JÜNGEL, *Tod*, Gütersloh 1979, v. a. 23, 163.

anderen Verhältnisbestimmung, die in der Zeitlichkeit der menschlichen Existenz eine Infragestellung jeglicher Verbindlichkeit sieht.

Die im Folgenden vorgestellte Skizze einer Ethik für Endliche ist zwischen den Extremen angesiedelt, die somit skizziert sind: Zeit ist nicht lediglich eine Achse, auf der ethische Urteile ihre normative Kraft entfalten, Zeitlichkeit stellt moralisches Denken und Urteilen in Frage, in einer Weise, die zwar nicht allen Sinn und allen Wert vernichtet, sich aber auch nicht abschütteln oder als Vorzeichen in einen Bereich, der außerhalb der eigentlichen ethischen Arbeit angesiedelt sein soll, verdrängen lässt. Zeitlichkeit, die in diesem Sinne ernst genommen wird, dringt in die ethische Wirklichkeit ein und bedingt Komplikationen und Schwächungen. Diese Schwächung bzw. Verunsicherung könnte aber auch der Preis für tatsächliche Lebensnähe sein.⁸ Augustin, so soll in einem ersten Schritt gezeigt werden, gibt Zeugnis davon, dass Zeitlichkeit eine irreduzible Größe personaler Ethik ist, auch wenn er dies wider Willen tut, also gegen seine programmatische Definition von Tugend, die selbst als Versuch einer Einhegung der Endlichkeit zu sehen ist. Mit Augustin und gegen Augustin (jedenfalls gegen Augustins offizielles theologisch-ethisches ‚Programm‘) soll im Anschluss entlang der christlichen Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung gefragt werden, was es bedeuten würde, Zeit als kritische Dimension einer erstpersonalen theologischen Ethik in dem Sinne ernst zu nehmen, dass die verunsichernde, Geltungsansprüche problematisierende Dimension von Zeit zur Geltung kommt.

1. Flucht vor der Zeit: Augustin

In seiner Abhandlung über das innere Zeitbewusstsein schreibt Edmund Husserl mit Blick auf den berühmten Zeittraktat aus Augustins Bekenntnissen, „herrlich weit gebracht und erheblich weiter gebracht als dieser große und ernst ringende Denker hat es die wissensstolze Neuzeit in diesen Dingen [der Zeitphilosophie, J.S.] nicht.“⁹ Diese Bewertung hätte möglicherweise niemanden mehr überrascht als Augustin, so sie ihm je hätte zu Ohren kommen können.

⁸ So mit Bezug auf Kants Ethik A. M. ESSER, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart, Spekulation und Erfahrung II*, 53, Stuttgart 2004.

⁹ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (Hua X), Den Haag 1966, 3. Zur Rezeption der Augustin'schen Zeitphilosophie durch Husserl und Heidegger vgl. F.-W. VON HERRMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt a. M. 1992, 145–203; K. FLASCH, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text – Übersetzung – Kommentar* (Klostermann Rote Reihe 13), Frankfurt a. M. 2016, v. a. 42–51. Vgl. (kritisch) zu der zitierten Bewertung W. MESCH, *Augustinus als Wegbereiter der modernen Zeittheorie? Zu den ontologischen Voraussetzungen von Confessiones XI*, in: *AuA 44* (1998), 139–162, 139 mit Verweis auf weitere Literatur.

Der nämlich zeigt keinerlei Anzeichen der Zufriedenheit über seine – dem Urteil Husserls und nicht nur Husserls zufolge – überragende intellektuelle Leistung. Vielmehr wirft er seine eigene epochale Erkenntnis regelrecht weg. Dafür gibt es einen signifikanten Grund. Augustins Skepsis gegenüber dem von ihm so präzise reflektierten Zeitbewusstsein, ja gegenüber dem endlichen Leben überhaupt, ist motiviert durch den Wunsch nach einer ‚ungeschwächten‘ Ontologie und eben auch Ethik, i. e. dem Wunsch nach verbindlichen Erkenntnissen über das Wahre und Gute, die durch keine in Zeitlichkeit oder anderen Unpässlichkeiten irdischen Daseins begründeten Unsicherheiten geschwächt werden. Zurecht wurde Augustins Zeitdenken insgesamt als Flucht vor der Zeit bezeichnet.¹⁰

Schauen wir also zunächst, warum Augustin so erstaunlich negativ über den Ertrag seines epochalen Zeittraktats urteilt. Seine zentrale Beobachtung ist bekannt: Auf den ersten Blick scheint der Zeit kein ‚Sein‘ zuzukommen. Ist der zeitliche Augenblick ausgedehnt, dann ist er teilbar und mithin kein *gegenwärtiger* Augenblick; ist er unausgedehnt, dann ‚ist‘ er nicht: Gegenwart hat keinen Ort, niemals.¹¹ Der naheliegende denkerische Ausweg aus diesem Dilemma bestünde in der Vorstellung, dass gegenwärtige Zeit eben keine Ausdehnung hat, sondern nur in dem ausdehnungslosen, ständig durch den Zeitlauf fortschreitenden Punkt gegenwärtig ist, an dem Zukunft in Vergangenheit umschlägt. Aber diese Konsequenz zieht Augustin nicht, vermutlich aus dem Grund, dass Zeit seiner Auffassung nach in der Fülle einer raumfordernden Gegenwart ihr Sein haben müsste. Zeit kann ihr Sein demnach nicht in einem Differenzpunkt haben, in dem Zeit immer nur als sukzessive Ganzheit existiert. Gemessen an dieser essentialistischen Ganzheitserwartung, die eine sukzessive Ganzheit nicht denken kann, ist Zeit nichtig.¹² Zu einer bloß vorübergehenden, rasch wieder verworfenen Rehabilitation der Zeit gelangt Augustin auf einem phänomenologischen Weg, indem er die Frage nach dem Wesen der Zeit auf die Frage nach der Präsentation von Zeit im Bewusstsein verlagert. Dem drohenden Nichtsein wird die Zeit dadurch vorläufig entrissen, dass ihr Sein als Sein in der Seele, im *animus* bestimmt wird: Die Seele des Menschen, die sich über Zeiträume erstrecken (*distendere*) kann, erinnernd und vorausschauend, hält dem Anschein nach jene Splitter zusammen, in die die Zeit zu zerspringen scheint, wenn man fragt, *wann* sie ist, und jede angegebene Zeitstrecke immer

¹⁰ Vgl. FLASCH, Was ist Zeit? (s. Anm. 9), v. a. 24, 204–212. Anders urteilt z. B. N. FISCHER, ‚Distentio animi‘. Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen, in: ders./D. Hattrup/C. Mayer (Hg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2004, 489–552, 514f. Anm. 67; dazu: J. SCHMIDT, Klage. Überlegungen zur Linderung reflexiven Leidens, Religion in Philosophy and Theology 58, Tübingen 2011, 30 Anm. 21.

¹¹ Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones. Bekenntnisse, übers. v. K. Flasch und B. Mojsisch, Stuttgart 2009, 587f. (Aug.conf. 11,18; CChr.SL 27, 203,1–20 Verheijen).

¹² Vgl. MESCH, Augustinus als Wegbereiter (s. Anm. 9), 145.

neu in kleinere Einheiten zerschnitten wird. Anstatt sich nun aber über diese seine epochale Entdeckung zu freuen, was mit Blick auf das zitierte Urteil Husserls mehr als angemessen gewesen wäre, setzt Augustin kurzerhand *distendere* (ausdehnen) mit *dissilire* (zerfließen) gleich. Dehnung des Geistes gerät unerwartet zum Zerfließen des Geistes, genauer: Die zeitphilosophische Analyse schlägt um in einen resignierten Seufzer, mit dem Augustin das Zerfließen seiner selbst beklagt.¹³

Was motiviert diesen Umschlag von einer epochalen Entdeckung zu einer Diskreditierung der Zeit? Es könnte weiterhelfen, sich testweise vorzustellen, was die zeitphilosophische Erkenntnis Augustins für eine Augustin'sche Theorie eines guten Lebens in der Zeit hätte bedeuten können. Gelungene Bildung der Zeit im Geist des Menschen bestünde aus Bewegungen, ja Dehnübungen der *distentio*, die, kompetent ausgeführt, einem *dissilire*, also einem Zerfließen im Sog gleichgültig und konturlos dahinströmender Zeit, einen elastischen und gerade dadurch besonders wirksamen Widerstand entgegensetzen. In-der-Zeit-Sein erschiene auf Grundlage der Augustin'schen Erkenntnis diätetisch gesehen als eine gleichsam gymnastische Übung. So eine Übung wäre idealerweise mit einem bestimmten Rhythmus auszuführen, in dem Perioden der innehaltende Fokussierung auf den Augenblick als dem organisierenden Zentrum aller Zeitbildung auf der einen und der Überschreitung des Augenblicks in Erinnerung und Vorausschau auf der anderen Seite einander abwechseln.¹⁴ Es gibt nun nicht nur zufällige, sondern auch programmatische Gründe, warum Augustin seine Theorie der Zeit gerade nicht in einer solchen konstruktiven Weise diätetisch weiterführt. Von einer Gymnastik in der Zeit kann Augustin, der sich Lebenskunst nicht als Übung guten Lebens *in* der Zeit vorstellen kann, nichts wissen *wollen*. Glück ist in der Ruhe bei Gott suchen, der eine ewig stehende Ewigkeit ist (*semper stantis aeternitatis*).¹⁵ Glück ist Teilhabe an der Fülle des Seins, die eben ohne Ausdehnung ist und jenseits von Werden und Vergehen; nicht Gymnastik, sondern atemlose Pose.¹⁶

Bei genauerem Hinsehen zeigt sich nun, dass der Übergang von *distendere* zu *dissilire* bei Augustin doch nicht so überraschend ist: Ausdehnung/Ausdehnen, also der Wortstamm *distentio/distendere* steht in Augustins Gebrauch des Wortes typischerweise für Zerstreuung.¹⁷ Der Ausdruck kann bei Augustin

¹³ Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* (s. Anm. 11), 619 (Aug.conf. 11,39; CChr.SL 27, 214,2–215,12 Verheijen): „[...] ecce distentio est uita mea [...] et a ueteribus diebus conligar sequens unum [...] at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio [...]“.

¹⁴ Vgl. M. SEEL, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt a. M. 1999, v. a. 156.

¹⁵ Vgl. AUGUSTINUS, *Confessiones* (s. Anm. 11), 581 (Aug.conf. 11,13; CChr.SL 27, 201,6 Verheijen).

¹⁶ Vgl. J. H. CLAUSSEN, *Glück und Gegenglück. Philosophische und theologische Variationen über einen alltäglichen Begriff*, Tübingen 2005, 126.

¹⁷ AUGUSTINUS. *Sermo* 103,4 (*Sermones de tempore*, *Patrologia Latina* 38, 615,20–22).

auch einen noch stärker abwertenden Ton annehmen. Ein Beispiel: *distentio* wird in *de civitate Dei* mit Peinlichkeiten assoziiert wie der „in unsittlicher Nacktheit ausgedehnte[n] (*distentus*) Phallusfigur des Gottes Priapus“¹⁸. Auch und gerade das Ausdehnen des Geistes, das zumindest konkordanzmäßig bei Augustin in keiner ‚guten‘ Nachbarschaft steht, vermag dem Sog des Nichtigen, der an allem Sinnlichen und Irdischen reißt, nicht zu widerstehen, sodass der Geist sich seinerseits in die Vielzahl der Zeitmomente verströmt (*in tempora dissilui*).¹⁹ Die Zersplitterung der Zeit in immer kleinere Einheiten, von der Augustins Frage, wann die Zeit gegenwärtig sei, erfasst wird, schlägt auf die Beschreibung des zeitbildenden Bewusstseins zurück. Dies geschieht aber nicht aus zwingenden logischen oder phänomenalen Gründen, sondern weil Augustin von zeitlicher Wirklichkeit nicht viel hält. Und weil das so ist, soll der Mensch sich von der Zeit ganz abwenden und auf die Ewigkeit hin aus der Zeit herausstrecken (*extendere*).²⁰

Warum könnte diese Beobachtung nun für das gegenwärtiges theologisch-ethische Nachdenken wichtig sein? Weil sich in Augustins massiv ablehnender Haltung gegenüber der Zeit, über die er Epochales erkannt oder jedenfalls formuliert hat, eine Haltung gegenüber allem Ungeordneten im menschlichen Erkennen, Leben und Erleben reflektiert, eine Haltung, die typischerweise einhergeht mit einem Bild von Erkenntnis und Moral, das nur eindeutige (meist binäre) Verhältnisse und klare Ordnungen kennt. Tugend etwa folgt bei Augustin so einer binären Ordnung: Tugend ist die rechte Ordnung der Liebe bzw. der Affekte (*definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*).²¹ Diese Ordnung herrscht, wenn alles Streben sich zuallererst auf das Ewige und nur in gebrochener Form auf das Endliche richtet: Gott der Ewige ist zu lieben, alles Endliche in der Welt ist nur um Gottes willen zu gebrauchen.²² Der Sinnlichkeit

¹⁸ AUGUSTINUS, Vom Gottesstaat, übers. v. W. Thimme, eingel. u. komm. v. C. Andresen, München 2007, 187 (Aug.civ. 4,11; CChr.SL 47, 110,81 Dombart/Kalb): „turpi nuditate distentus [...] Priapus“. Gemeint ist der ithyphallische Gott der Fruchtbarkeit und Sexualität sowie allgemein des Wohlstands und der Schadensabwehr. Dazu: H.-K. LÜCKE, Art. Priapus, Priapos, in: ders./S. Lücke (Hg.), Antike Mythologie. Ein Handbuch. Der Mythos und seine Überlieferung in Literatur und Bildender Kunst, Wiesbaden 2005, 670–672.

¹⁹ Vgl. AUGUSTINUS, Confessiones (s. Anm. 11), 618 (Aug.conf. 11,39; CChr.SL 27, 215,13 Verheijen).

²⁰ Vgl. Ebd. (Aug.conf. 11,39; CChr.SL 27, 241,7 Verheijen).

²¹ Vgl. AUGUSTINUS, Vom Gottesstaat (s. Anm. 18), 263f. (Aug.civ. 15,22; CChr.SL 48, 488,33 Dombart/Kalb). Vgl. dazu G. J. LAVERE, Art. Virtue, in: A. Fitzgerald/J. C. Cavadini (Hg.), Augustine through the Ages. An Encyclopedia, Grand Rapids (MI) 2009, 871–874, 871. Zum platonischen Hintergrund vgl. D. KIESEL, Virtus, Amor, Voluntas. Zur Eigenart des Augustinischen Tugendkonzepts, in: ders./C. Ferrari (Hg.), Tugend (Erlanger Philosophie-Kolloquium Orient und Okzident 1), Frankfurt a. M. 2016, 59–85, v. a. 64.

²² Vgl. AUGUSTINUS, Die christliche Bildung (*De doctrina christiana*), Übers., Anm. und Nachw. von K. Pollmann, Stuttgart 2002 (Aug.doctr.chr. 1,4; CChr.SL 32, 8,1–10.

nachzugeben bringt diese Ordnung ins Wanken. Mithin wäre der eingangs vorgetragenen Schematisierung verschiedener Verhältnisbestimmungen von Zeit und Ethik noch eine weitere hinzuzufügen: In Augustins ethischem Denken, zumindest in seiner Ethik des Strebens und der Tugend, ist Zeitlichkeit, fern davon, die Geltung normativer Urteile zu unterwandern, selbst eine maßgebliche Koordinate ethischer Urteilsbildung.

Oberflächlich gesehen ist Augustins Reflexion über Zeit und Ethik die Kontrastfolie, vor deren Hintergrund die folgende Skizze einer Ethik für Endliche steht. Oberflächlich gesehen, denn bei genauerem Hinsehen treffen wir in einigen eher beiläufigen Formulierungen der *Confessiones* auf einen entwaffnend inkonsequenten Augustin, einen Augustin, der deutungsoffene Selbsterfahrungen, die mit seinem Programm überhaupt nicht in Einklang zu bringen sind, gerade nicht literarisch unterdrückt, sondern als lose Fäden in seinem Werk belässt. Der ‚Ernst des Ringens Augustins‘,²³ um noch einmal die Formulierung Husserls aufzugreifen, ist gerade an diesen Bruchstellen zu spüren. Ein Beispiel wäre Augustins Analyse der Trauer, die auch zentral mit Zeitlichem und Ewigem zu tun hat.²⁴ Ein anderes Beispiel ist ein Kommentar, mit dem Augustin in den *Confessiones* den Akt des autobiographischen Schreibens selbst thematisiert: Zu Beginn des zweiten Buches der *Confessiones* verwendet er das Motiv des Auflesens des Zerstreuten, also eben jenes Motiv, mit dem er im Zeittraktat (und an anderen Stellen) zum Ausdruck bringt, dass Gott und nur Gott den in die Zeiten zerstreuten Menschen in Gottes zeitlose Ewigkeit aufließt, ganz wie es im Alten Testament heißt, dass der HERR die verstreuten Stämme Israels sammelt (*dispersiones Israel colligens*).²⁵ Es mag nun überraschen, dass Augustin, der so oft betont, dass allein Gott den in Zeitlichkeit zerstreuten und zersplitterten Menschen wieder auflesen könnte, sein eigenes autobiographisches Schreiben mit den folgenden Worten kommentiert:

Zurückdenken will ich an die von mir begangenen Abscheulichkeiten [...]. Ich sammle mich wieder aus der Zerstreuung. [*colligens me a dispersione*].²⁶

Daur/Martin).

²³ Vgl. HUSSERL, Phänomenologie (s. Anm. 9), 3.

²⁴ Vgl. J. SCHMIDT, Klage (s. Anm. 10), 47–59.

²⁵ Aug.en.ps. 146,4 (CChr.SL 40, 2124, 17–20 Dekkers/Fraipoint): „aedificans, inquit, Ierusalem dominus, et dispersiones Israel colligens. ecce aedificans Ierusalem dominus, colligens dispersiones populi ipsius.“ Jes 11,12: „et levabit signum in nationes et congregabit profugos Israhel et disperses Iuda colliget a quattuor plagis terrae.“ Ps 146,2: „aedificans Hierusalem Dominus dispersiones Israhel congregabit.“ Vgl. J. J. O'DONNELL, Augustine. Confessions. Bd. 2: Commentary Books 1–7, Oxford 1992, 21, 106f.

²⁶ AUGUSTINUS, Confessiones (s. Anm. 11), 81 (Aug.conf. 2,1; CChr.SL 27, 18, 6–8 Verheijen).

Selbsterzählung als Sich-Auflesen aus der Zerstreuung beschreibt Augustin mit exakt denselben Worten, mit denen er sonst beschreibt, dass Gott den Menschen aus dessen Zerstreuung aufließt. An dieser einen Stelle ist die erzählerische Rückbesinnung Augustins nicht mehr nur ein Rückblick auf eine katastrophale *vita ante acta*, aus der nur noch Gott retten konnte, vielmehr deutet Augustin hier an, dass sich im zeitbildenden Handeln des Menschen das Auflesen ereignet. Nimmt man diese Beobachtung ernst (was Augustin m. E. aus programmatischen Gründen nicht getan hat), dann folgt daraus der Impuls, gegen Augustin und zugleich mit Augustin der ständig im Fluss befindlichen Zeithorizontbildung einen höheren Stellenwert zuzumessen, als Augustin es tat. Die vor diesem Hintergrund zu entwickelnde Ethik wäre eine, die einen Menschen sieht, der sich aufmacht, stürzt und sich wieder aufließt (etwa, indem er sein Leben erzählt/schreibt), der sein Krönchen richtet, anstatt erhaben über der Zeit zu thronen.

2. Verwundung durch Zeitlichkeit: Glaube – Liebe – Hoffnung als zeitbezogene Tugenden

Ethik für Endliche in dem somit präzisierten Sinne könnte vielerlei Gestalten annehmen. Im Folgenden soll gefragt werden, was es bedeutet, Tugenden, näherhin christliche Kardinaltugenden, im Horizont der Zeit zu buchstabieren und dabei ausdrücklich die Möglichkeit zuzulassen, dass die Fokussierung auf die Zeit eine Verunsicherung des ethischen Denkens und Urteilens mit sich bringt.

Tugenden werden im Folgenden verstanden als Disposition dazu, auf Dinge und Begebenheiten der Welt, mit denen der Mensch zu tun bekommt, gut zu reagieren. ‚Gut‘ heißt dabei typischerweise (aber nicht ausschließlich): mit angemessenen emotionalen Reaktionen zu begegnen.²⁷ In einem banalen Sinn sind Tugenden immer zeitbezogen, weil der Erwerb von Tugenden als zeitlicher Prozess der Gewöhnung zu sehen ist, der seinerseits dauerhafte Haltungen, ja eine Bleibe (*ēthos*) entstehen lässt.²⁸ Tugenden, jedenfalls die – im Gegensatz zu Verstandestugenden – durch Gewöhnung zu bildenden Charakter-

²⁷ Vgl. C. SWANTON, *Virtue Ethics. A Pluralistic View*, Oxford/New York 2005, 19–30.

²⁸ Vgl. ARISTOTELES, *Die Nikomachische Ethik*. Griechisch – Deutsch, Sammlung Tusculum, Berlin 2007, 69 (Arist.e.N. 1105b); P. VON TONGEREN, *Der „Pflock des Augenblicks“*. Über die Situation und die Tugenden der Orientierung, in: A. Bertino u. a. (Hg.), *Zur Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2016, 233–245, 242; W. STEGMAIER, *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York 2008, 694.

tugenden, sind in diesem Sinne der Ertrag derjenigen Tätigkeit, die Wittgenstein als „Arbeit an einem selbst, daran, wie man die Dinge sieht“²⁹ bezeichnet hat. Im Folgenden soll Zeitlichkeit jedoch nicht als Dimension der Genese von Tugend, sondern als konstitutiv für das Wesen von Tugenden, genauer: für die christlichen Kardinaltugenden Glaube, Liebe und Hoffnung verstanden werden.

2.1. Glaube

Glaube ist eine auf Zeitlichkeit bezogene Tugend, wenn und insofern Glaube – hier verstanden als personales Vertrauen, nicht als Fürwahrhalten – als ein bestimmtes *Bleiben* bezeichnet werden kann. Bleiben im hier gemeinten Sinn des Wortes ist eine zumindest subjektiv angemessene Reaktion auf Erfahrungen (i. e. religiöse Erfahrungen) im Horizont des gesamten noch zu lebenden Lebens. Bleiben ist keine Veränderungspartizipationsverweigerung, sondern ein Handeln, das einem *commitment* entspringt, eben dem *commitment*, bei dem zu *bleiben*, das sich – etwa in religiöser Erfahrung, in theologischem Nachdenken, in Erfahrungen mit der Kirche – als guter Grund des Seins einmal erwiesen hat und verheißt, sich auch in Zukunft neuerlich als ein solcher guter Grund zu erweisen. Religiöse Erfahrung wird nicht produziert, aber wer bei dem bleibt, was sich ihm oder ihr in religiöser Erfahrung erschlossen hat, schafft eine Voraussetzung dafür, dass der stattgehabten religiösen Erfahrung eine das Leben begleitende oder gar tragende Bedeutung zuwächst. Glaube als Tugend ist insofern kein Wagnis, kein Sprung und keine einmalige Entscheidung. Die Rhetorik des Kairos, die zeitgeschichtlich und biographisch eine begrenzte Berechtigung haben mag, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass alles, was zu einem bestimmten Zeitpunkt ergriffen wird, seine eigentliche Bedeutung erst im Zuge des Prozesses gewinnt, in dem Personen die Bedeutung dessen, was sie da in einem Kairos ergriffen hat, zu verstehen lernen.³⁰ Es gibt gewiss so etwas wie eine Rechtzeitigkeit, aber diese ist weniger ein Einbrechen von etwas anderem in die Zeit als vielmehr die wahrgenommene Singularität

²⁹ L. WITTGENSTEIN, Vermischte Bemerkungen, in: J. Schulte (Hg.), Werkausgabe, Bd. 8: Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen, Frankfurt a. M. 1993, 445–575, hier 52 (MS 112 46: 14.10.1931): „Die Arbeit an der Philosophie ist – wie vielfach die Arbeit in der Architektur – eigentlich mehr die Arbeit an Einem selbst. An der eignen Auffassung. Daran, wie man die Dinge sieht. (Und was man von ihnen verlangt).“ Dazu: G. GEBAUER/F. GOPPELSRÖDER/J. VOLBERS (Hg.), Wittgenstein – Philosophie als „Arbeit an Einem selbst“, Paderborn 2009; K. PUHL, Worüber man nicht sprechen kann, das muss man wiederholen. „Arbeit an einem selbst“ als Aktualisierung des Virtuellen, in: Gebauer/Goppelsröder/Volbers (Hg.), Wittgenstein, 113–127; F. KERR, Work on Onself. Wittgenstein’s Philosophical Psychology, Arlington (VA) 2008.

³⁰ Zur Rhetorik des Kairos bzw. des Augenblicks, der aus dem Fluss der Zeit herausgerissen sein soll, vgl. A. CHRISTOPHERSEN, Kairos. Protestantische Zeitdeutungskämpfe in der Weimarer Republik, BHT 143, Tübingen 2008, v. a. 42–48.

von – ihrerseits in zeitliche Abläufe eingebetteten – Handlungschancen, die eben nur in der Gegenwart ergriffen werden können, deren Bedeutungen jedoch nicht über den Zeitverlauf hinausweisen, sondern die es innerhalb des letzteren zu erschließen gilt.³¹ Gerade bei Augustin lässt sich beobachten, dass das Konzept ‚Bekehrung‘ einen geschichtlichen Prozess literarisch zum Wendepunkt stilisiert.³² Die Jünger Jesu in der lukanischen Erzählung, die den auf-erstandenen Jesus nicht erkennen, aber denen ob seiner Worte „das Herz brannte“, bitten Jesus „bleibe bei uns [...], denn der Tag hat sich geneiget“ (Lk 24,29). Das Brennen der Herzen allein trägt Licht und Wärme der Worte nicht weiter bis in die Nacht, es bedarf eines Bleibens, in dem das Erahrnte biographischen Bestand gewinnt. Glauben als Bleiben ist als solches außer- oder vormoralisch und kann daher nur in einem sehr lockeren Sinn als Tugend gelten – anders als die Liebe.

2.1. Liebe

Liebe als Tugend ist die Disposition dazu, den anderen Menschen angemessen wahrzunehmen, und diese Disposition beruht auf dem Glauben. Weil der Mensch im Glauben, so Luther, von der potentiell Aufmerksamkeit vollständig bindenden Macht der Selbstsorge befreit ist, kann er den anderen Menschen wirklich wahrnehmen: Weil dem von zukunftsbezogener Selbstsorge befreiten Glaubenden „nichts anderes vor Augen steht als die Not des Anderen“ (*nihil ante oculos habens, nisi necessitatem et comoditatem proximi*).³³ Im Glauben ist der Mensch von der Sorge um sich und sein zukünftiges Sein und zur Gegenwartigkeit mit dem Anderen befreit.³⁴ Aber das heißt nun gerade nicht, dass diese ‚Gegenwärtigkeit‘, zu der der Glaubende befreit ist, geschichtslos wäre.

³¹ Vgl. H. KRÄMER, *Integrative Ethik*, Frankfurt a. M. 1995, 305; J. F. DIENSTAG, *Pessimism. Philosophy – Ethic – Spirit*, Princeton (NJ) 2006, v. a. 136ff. Dienstag spricht von einer „democracy of moments“ (ebd., sowie 41, 248, 268): einer Bejahung von Augenblicken, die in diesem keine Erhabenheit über den Fluss der Zeit sieht, sondern den Punkt, an dem der Mensch jeweils gestrandet ist.

³² Vgl. B. ULMER, *Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattungen. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses*, ZfS 17 (1988), 19–33.

³³ M. LUTHER, *Abhandlung über die christliche Freiheit*, in: W. Härle/J. Schilling/G. Wartenburg (Hg.), *Lateinisch-deutsche Studienausgabe*, Bd. 2: *Christusglaube und Rechtfertigung*, Leipzig 2006, 121–185, hier 161 (WA 7, 64); vgl. zur Liebe als Tugend (neben den ‚klassischen‘ Arbeiten von Thomas von Aquin und Josef Pieper) neuerdings W. ROHR (Hg.), *Liebe – eine Tugend? Das Dilemma der modernen Ethik und der verdrängte Status der Liebe*, Wiesbaden 2018.

³⁴ Zur Freiheit des Christen von der Sorge bzw. der „Bauchsorge“ vgl. auch WA 16, 258,15f.; zur Anfechtung der Bauchsorge vgl. WA 28, 585,21–25; WA 29, 53,10–15 Zur Befreiung zur Gegenwart vgl. M. ROTH, *Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben*, Gütersloh 2011, v. a. 224–233.

„Vor Augen haben“/*habere ante oculos* ist bei Luther keine rein sinnliche Unmittelbarkeit, sondern ein Hindurchsehen, in dem mehrere intentionale Objekte gleichzeitig vor dem inneren Auge repräsentiert sind.³⁵ Diese Dimension des Bildhaften im Ereignis der moralischen Begegnung mit dem anderen Menschen bringt auch die Formulierung der deutschen Fassung der Freiheitsschrift zur Geltung: „Nichts anders yhm furbilde / denn was denn andernn nott ist [...]“.³⁶ Der hier verwendete Sinn von *furbilde* dürfte weniger dem heutigen ‚Vorbild‘ entsprechen, sondern eher im Sinne eines ‚zur geistigen Anschauung bringen‘³⁷ zu verstehen sein, wobei diese geistige Anschauung eben eine ist, die aus Bildern besteht. Dies bedeutet: Die Forderung, der Christenmensch möge nichts anderes vor Augen haben als die Not des anderen Menschen, ist, so sehr sie dem Anschein nach etwa an Lévinas’ Ethik des Anderen erinnern mag, nicht als Forderung zu verstehen, sich dem unmittelbaren sinnlichen Gegebensein des anderen Menschen auszusetzen und sich in vollständiger Selbstaufgabe dem anderen Menschen auszuliefern.³⁸ Vielmehr ist die Forderung ein Appell dazu, sich ein Bild von der Not des Anderen zu machen und sich ganz auf dieses Bild zu konzentrieren. Es geht darum, die *richtigen* Bilder aufzurufen, genauer: Es geht in der Freiheitsschrift um die durch den Glauben eröffnete Freiheit dazu, die richtigen, der jeweiligen Situation angemessenen Bilder aufzurufen.³⁹

³⁵ Objekte, von denen Luther sagt, dass sie *ante oculos* stehen, sind sehr häufig Vorstellungsbilder, die der Mensch vor Augen hat bzw. vor Augen haben soll, etwa: *mors et timor* (WA 1, 571,38), *peccatum* (WA 6, 146,17; WA 3, 198,35), *crux* (WA 42, 136,15), *exemplum Domini* (WA 4, 594,8), *Christus* (WA 4, 646,5f.) *misericordia [Dei]* (WA 4, 14,31; WA 4, 583,36; WA 4, 654,20; WA 55, 63,20), *iustitia [Dei]* (WA 4, 19,15; WA 4,654,35), um nur einige Beispiele zu nennen. Diese Stellen überwiegen bei weitem jene Stellen, an denen von einem sinnlichen Sehen von Dingen in der Welt die Rede ist (vgl. etwa WA 40/II, 230,31).

³⁶ M. LUTHER, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: D. Korsch (Hg.), Deutsch-deutsche Studienausgabe. Bd. 1: Der Mensch vor Gott, Leipzig 2012, 277–315, hier 308 (WA 7, 34,31).

³⁷ J. und W. GRIMM, Art. fürbilden, in: Deutsches Wörterbuch, hg. von Jacob und Wilhelm Grimm, Bd. IV, I,1, Leipzig 1878, 666–669, 667. Mit Verweis auf WA 36,7,6–8: „So bleibt denn der glawbe fein rein und lauter, weil er nichts furbildet, keinen trotz noch trost suchet on den Herrn Christum allein.“

³⁸ Vgl. E. LÉVINAS, *Die Zeit und der Andere*, übers. v. L. Wenzler, Hamburg 2003.

³⁹ Dass erlernte Sehgewohnheiten und durch die Situation provozierte innere Bilder einander überlagern, ja miteinander ringen, verdeutlicht wiederum Luthers Rekurs auf das Motiv des inneren Sehens im Sermon von der Bereitung zum Sterben: „Am todt, da wir solten nur das leben, gnad und selickeit voraugen haben, thut er unß dan aller erst die augen auff und engstet unß mit den unzeitigen bilden, das wir der rechten bilden nit sehen sollen.“ M. LUTHER, Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), in: D. Korsch/J. Schilling (Hg.), Deutsch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Glaube und Leben, Leipzig 2012, 45–73 (WA 7, 687,34–36). Unzeitig sind die furchteinflößenden Bilder der eigenen Sündhaftigkeit und der drohenden Verdammnis, wenn sie erst in der Todesstunde, dem kein Leben der Buße

So wird deutlich: Die Freiheit zur gelebten Nächstenliebe, zur Zuwendung zum anderen Menschen verweist nicht in einen reinen Augenblick unmittelbarer Gleichzeitigkeit mit dem anderen Menschen. Liebe als Tugend ist alles andere als ein zeitloser Automatismus. Gelingende Gleichzeitigkeit mit dem Anderen und dessen Situation und Not ist in eine Vorgeschichte eingebettet. Eine gelingende Begegnung zwischen Personen wäre nur dann, tugendethisch formuliert, nicht in zeitliche Prozesse eingebettet, wenn diese Begegnung entweder a) darin bestünde, dass der Tugendhafte lediglich ein angemessenes Handlungsprogramm abspult, sobald er die Anliegen bzw. die ‚Not‘ des anderen Menschen einmal identifiziert hat, oder b) durch sein Gegenüber aus seiner Eigenzeit herausgerissen würde.

Zu a): Das viel diskutierte *Princeton Samaritans experiment*, in dem das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter als empirische Studie nachgestellt wurde, hat seine Pointe nicht in der grundsätzlich wenig überraschenden Erkenntnis, dass wir hilfsbereiter sind, wenn wir alle Zeit der Welt haben, und weniger hilfsbereit, wenn wir zeitlich unter Druck stehen.⁴⁰ Die bisher in allen mir bekannten Diskussionen kaum oder gar nicht zur Kenntnis genommene, eigentlich wichtige Erkenntnis dieses Experiments ist, dass ein dogmatistischer Frömmigkeitsstil offensichtlich dem automatischen Abspulen von gut gemeinten Handlungsprogrammen Vorschub leistet.⁴¹ Menschen eines bestimmten Frömmigkeitsstils scheinen implizit der Auffassung zu sein, dass es Zeitverschwendung wäre herauszufinden, was *genau* mit dem Anderen ist – sie wissen unmittelbar, welches Handlungsprogramm abzurufen und durchzuziehen ist, d. h. die Probanden, die in dem Experiment als hilfsbedürftige Opfer inszeniert wurden, wurden ihre eifrigen Helfer, nachdem diese die Situation einmal als

vorausging, aufgerufen werden. Im Leben soll der Mensch sich seine Sünde vor Augen halten, im Tod das ‚Gegenbild‘ der Gnade, welche letztere die Macht der ersteren bricht. Vgl. A. MICHAEL, Luther und die Bilder. Von Bildern, die man sieht, und solchen, die man nicht sieht, LuJ 79 (2012), 101–137, v. a. 104; M. LASOGGA, Die rettende Macht der Bilder. Martin Luthers Sermon von der Bereitung zum Sterben (1519), Luther 85 (2014), 140–148, 147. – Für Hinweise hierzu danke ich Ann-Kathrin Armbruster.

⁴⁰ Vgl. J. M. DARLEY/C. D. BATSON, „From Jerusalem to Jericho“. A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior, *Journal of Personality and Social Psychology* 27 (1973), 100–108. Exemplarisch für die uferlose Literatur sei nur genannt: J. M. DORIS, *Lack of Character. Personality and Moral Behavior*, Cambridge 2005, 33–39.

⁴¹ Vgl. DARLEY/BATSON, „From Jerusalem to Jericho“ (s. Anm. 40), 106f.; DORIS, *Lack of Character* (s. Anm. 39), 184 Anm. 29, erwähnt diesen Aspekt nur in einer kurzen Anmerkung; ausführlich: J. SCHMIDT, *Moral Vision und Charakter. Skizze einer skeptischen Tugendethik*, in: I. Nassery/J. Schmidt (Hg.), *Moralische Vortrefflichkeit in der pluralen Gesellschaft. Tugendethik aus philosophischer, christlicher und muslimischer Perspektive* (Beiträge zur Komparativen Theologie 25), Paderborn 2017, 151–164.

Aufforderung zur Durchführung eines Sets von Akten der Nächstenliebe identifiziert hatten, überhaupt nicht mehr los.⁴² Das automatische Abspulen von Handlungsprogrammen ist zu unterscheiden von einem durch Tugend geleiteten Handeln, welches gerade in seiner Situationssensibilität seine Eigenart hat. Diese Situationssensibilität besteht nicht allein in der Empfänglichkeit für situative Faktoren, sondern in der Fähigkeit, sich ein Bild von der Situation zu machen, das deren moralische Dimensionen nicht nur registriert, sondern in den Horizont der Bilder stellt, aus denen die für die jeweilige Person orientierende *moral vision* gebildet ist.⁴³

Umgekehrt (zu b) ist Liebe als Tugend auch nicht eine Disposition dazu, sich durch empathische Gefühlsansteckung mit der anderen Person zu identifizieren und so die in verschiedenen Lebensgeschichten gründende Verschiedenheit zwischen Menschen gleichsam hinter sich zu lassen. Wenn wir, so Adam Smith in seiner Analyse des für die Moral grundlegenden Gefühls der *sympathy*, am Schicksal anderer emotional Anteil nehmen, dann kraft unseres Vorstellungsvermögens (*imagination*): Unsere Fantasie bildet nach, welche Empfindungen wir hätten, wenn wir in der Situation des Anderen wären. Nun werden wir nicht (nur) mit Situationen, in denen andere Menschen sich befinden, konfrontiert, sondern auch mit den zur Erscheinung kommenden bzw. zum Ausdruck gebrachten Affekten, mit denen andere Menschen auf Situationen reagieren. Einen Zugang gewinnen wir zu den Affekten, die wir beobachten, am ehesten, wenn wir einen Zugang zum Geschehen haben, das diese Affekte, z. B. Wehklagen, ausgelöst hat.⁴⁴ Nicht also Gefühlsansteckung, sondern eine Anteilhabe an der Geschichte einer anderen Person erweckt in uns das Gefühl der *sympathy*, das Smith beschreiben möchte.⁴⁵ Menschen streben danach, zu anderen Menschen auch und gerade mit Blick auf deren Affekte in Verbindung zu stehen, aber diese Verbindung ist nicht als Vorgang emotionaler Ansteckung zu verstehen, sondern auf mehreren Ebenen als Übung der Vorstellungskraft. Wir erleben nun, dass die Affekte, die wir in den jeweiligen Situationen, in denen andere Menschen sich befinden, hätten, mitunter nicht diejenigen sind, von denen die jeweiligen Menschen, denen wir begegnen, erfasst sind, und diese Diskrepanz kann zur Missbilligung der beobachteten affektiven Reaktion des anderen Menschen führen.⁴⁶ Eine solche Missbilligung wiederum wäre schlecht begründet, wenn sie allein unseren zufälligen individuellen Wahrnehmungsgewohnheiten und Präferenzen entstamme.⁴⁷ Diese Spannung löst

⁴² Vgl. DARLEY/BATSON, "From Jerusalem to Jericho" (s. Anm. 40), 106, charakterisieren diesen Frömmigkeitsstil mit dem Begriff „doctrinal orthodoxy“.

⁴³ Zum Begriff *moral vision* im hier gemeinten Sinn vgl. J. SCHMIDT, *Moralische Vortrefflichkeit* (s. Anm. 41).

⁴⁴ Vgl. A. SMITH, *Theorie der ethischen Gefühle*, Hamburg 2010, 10.

⁴⁵ Vgl. a. a. O., 6.

⁴⁶ Vgl. a. a. O., 10.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 23.

Adam Smith, indem er für eine imaginäre Weitung der Perspektive plädiert, in deren Vollzug die eigene Wahrnehmung zu anderen (möglichen) Wahrnehmungen in Beziehung gesetzt wird.

Niemals können wir unsere Empfindungen und Beweggründe überblicken, niemals können wir irgendein Urteil über sie fällen, sofern wir uns nicht gleichsam von unserem natürlichen Standort entfernen, und sie gleichsam aus einem gewissen Abstand von uns selbst anzusehen trachten. Wir können dies aber auf keine Weise tun, als indem wir uns bestreben, sie mit den Augen anderer Leute zu betrachten, das heißt so, wie andere Leute sie wohl betrachten würden. Demgemäß muss jedes Urteil, das wir über sie fällen können, stets eine gewisse unausgesprochene Bezugnahme auf die Urteile anderer haben, und zwar entweder auf diese Urteile, wie sie wirklich sind, oder, wie sie unter bestimmten Bedingungen sein würden, oder, wie sie unserer Meinung nach sein sollten. Wir bemühen uns, unser Verhalten so zu prüfen, wie es unserer Ansicht nach irgendein anderer gerechter und unparteiischer Zuschauer prüfen würde.⁴⁸

Der Frage, ob unsere Gefühle gegenüber den Gefühlen einer anderen Person angemessen sind oder nicht, folgt also nicht einer Befragung der eigenen Gefühle, sondern einer Übung der Vorstellungskraft. Ethisches Urteilen wird angemessen vollzogen, wenn wir Abstand zu unseren eigenen spontanen affektiven Reaktionen gewinnen, und diesen Abstand gewinnen wir durch die imaginäre Auseinandersetzung mit – realen oder imaginären – affektiven Reaktionen Anderer. Der ‚gerechte und unparteiische Zuschauer‘ ist kein Orakel, das die zeitlosen Prinzipien unparteiischen und gerechten Urteilens verkörpert, sondern vielmehr ein regulatives Ideal, das uns leiten soll, wenn wir uns die wirklichen, denkbaren und wünschenswerten Reaktionen auf unsere moralischen Empfindungen selbst vor Augen halten und dem vielstimmigen Dialog der Stimmen das am ehesten angemessene Urteil ablauschen.⁴⁹ Auch wenn also ethisches Urteilen in der moralischen Empfindung ihr Zentrum hat, so ist doch diese moralische Empfindung alles andere als eine selbstevidente Gegebenheit. Sie ist vielmehr das Resultat einer imaginativen Auseinandersetzung mit den Begegnungen zwischen Menschen und den Stimmen, die nachhallen, und insofern ist das moralische Gefühl eingebunden in einen unabschließbaren Prozess.⁵⁰

⁴⁸ A. a. O., 177f.

⁴⁹ Vgl. N. HÄMÄLÄINEN, *Literature and Moral Theory*, New York 2016, v. a. 194; dazu: J. SCHMIDT, *Review: Nora Hämmäläinen, Literature and Moral Theory*, New York 2016, *Literature & Theology* 32 (2018), 503–505.

⁵⁰ So grundsätzlich auch G. LOHMANN, *Moral und Zeit* (s. Anm. 4), 196, der den stattgehabten Perspektivenaustausch allerdings nicht als Voraussetzung für das Erlangen einer überparteilichen (bzw. nicht auf die Perspektive der ersten Person beschränkten) Urteilsbildung verstehen will, sondern die Unabschließbarkeit darin sieht, dass die Urteile von endlichen, zeitlich bestimmten Menschen gefällt werden.

Die Tugend der Liebe erscheint vor diesem Hintergrund als die durch zeitaufwendige Arbeit erworbene Fähigkeit zur angemessenen moralischen Wahrnehmung. Diese Arbeit erübrigt sich nicht durch den Glauben. Vielmehr ist das Bleiben im Glauben eine Form, in der sich diese Arbeit vollzieht. Der Barmherzige Samariter, um dieses Motiv erneut aufzugreifen, handelt zwar aus dem Grund gut, dass seine Disposition dazu, sich von der Not des Anderen affizieren zu lassen, situativ aktualisiert wird – es „jammerte ihn“, berichtet das Gleichnis.⁵¹ Aber das Affiziertwerden ist in diesem Zusammenhang kein Naturereignis; vielmehr wird es ja im Evangelium Jesus in den Mund gelegt, damit die Christenmenschen im Licht dieser und anderer Erzählungen ihren moralischen Charakter kultivieren. Der Ausdruck „es jammerte ihn (ἐσπλαγγνίσθη)“ wird (in genau dieser Konjugationsform) an zwei anderen Stellen im Lukasevangelium auf Jesus bezogen: Die Trauer der Witwe von Nain um ihren verstorbenen Sohn *jammert* Jesus; den Vater *jammert* es, da er den verlorenen Sohn heimkehren sieht.⁵² Dies sind nicht Berichte von spontaner moralischer Affektation, sondern Inszenierungen eines literarischen Motivs, mit dem Lukas zum Ausdruck bringt, welche Dispositionen die moralische Kultur des frühen Christentums pflegt. Diese Kultur ist Anleitung zur *Arbeit* an der Liebe, die dauert, eine Arbeit der ständigen Vergegenwärtigung der Barmherzigkeit Gottes, die mit derselben Wortwurzel beschrieben wird.⁵³

2.3. *Hoffnung*

Werfen wir zum Schluss einen Blick auf die Hoffnung als zeitbezogene Tugend. In seinem viel rezipierten Aufsatz „Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins“ entwickelt Michael Theunissen die Auffassung, der Kern des Gebetsglaubens Jesu bestehe darin, dass das Erbetene im *Vorgriff* auf das Zuteilwerden des Erbetenen bereits empfangen werde.⁵⁴ Das wäre ein Sprung aus der Zeitlichkeit, eine maximal starke Tugend, kraft derer der Mensch die Schranken der Zeitordnung niederreißen würde. Die Struktur eines solchen Sprungs wäre: Etwas Erwartetes – die Erhöhung des Gebets und die Gabe des Erbetenen – wird als Horizont für die Deutung gegenwärtiger Wirklichkeitserfahrung in die Gegenwart hineingezogen. Hoffnung als schwache Tugend hingegen hätte ihre Pointe in der Modifizierung und Relativierung vermeintlichen ‚Wissens‘ über das Gegenwärtige im Lichte der Hoffnung, dass das, das im Lichte gegenwärtiger Erfahrung als unvollendet oder gar als un-

⁵¹ Lk 10,33 (ιδὼν ... ἐσπλαγγνίσθη).

⁵² Lk 7,13 (ιδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγγνίσθη); Lk 15,20 (εἶδεν αὐτὸν ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἐσπλαγγνίσθη).

⁵³ Lk 1,78 (διὰ σπλάγγνα ἐλέους θεοῦ).

⁵⁴ Vgl. M. THEUNISSEN, *ho aiton lambanei*. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: ders., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M. 1991, 321–377.

vollendbar, als unheilbar fragmentarisch erlebt wird, einmal doch noch verwandelt, unter Wahrung seiner endlichen Gestalt verewigt werden könnte.⁵⁵ In diesem Sinne gibt Hoffnung Anlass zu der Vermutung, dass wir uns täuschen könnten mit unseren (negativen) Urteilen und Deutungen dessen, was jetzt ist, wenn wir glauben, dass darin nichts wahrhaft Bleibendes verborgen ist. Hoffnung in diesem Sinne ist Offenheit, Offenheit nicht für eine vorweggenommene Auflösung einstweilen rätselhafter Gegenwartserfahrung, sondern Offenheit für die noch nicht gewährte Mehrdeutigkeit dessen, was uns bislang als eindeutig und nicht bedeutungs offen, im negativen Fall: als eindeutig verwirkt erscheint. Solche Offenheit wäre eine Konkretisierung einer schwachen Tugend der Hoffnung, nicht also eine Gewissheit, die über dem Negativen steht oder über das aktual erlebte Negative im Vorgriff auf bessere Zeiten hinaus springt. Gegenstand dieser Hoffnung ist die Möglichkeit des Andersseins. Als Tugend kann Hoffnung vor diesem Hintergrund gelten, wenn die Hoffnung eine Disposition dazu ist, auf Dinge in der Welt so zu reagieren, dass Anmutungen der Endgültigkeit einer gegenwärtig erlebten Konfiguration von Wirklichkeit widerstanden wird unter Aufbietung des Glaubens daran, dass die Welt sich in unvorhersehbarer Weise ändern kann.⁵⁶

⁵⁵ Vgl. E. JÜNGEL, *Tod* (s. Anm. 7), v. a. 152, zur Verewigung endlichen Lebens als endliches Leben.

⁵⁶ Vgl. D. SÖLLE, *Credo*, in: U. Baltz-Otto/F. Steffensky (Hg.), *Das Brot der Ermutigung. Gedichte* (Gesammelte Werke, Bd. 8), Stuttgart 2008, 34, hier 34: „Ich glaube an gott // der die welt nicht fertig geschaffen hat // wie ein ding das immer so bleiben muß [...]“