

CHRISTOF MANDRY

## Christliche Lebensführung im Kontext des Pluralismus

Im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft steht die Reflexion einer christlichen Lebensführung vor spezifischen Herausforderungen. Ausgehend von einer Charakterisierung des Pluralismus skizziert der Beitrag zentrale Aspekte der Aufgabenstellung, deren sich die theologische Ethik einer christlichen Lebensführung anzunehmen hat. Im Mittelpunkt steht dabei die Identitätsvergewisserung des Subjektes, das sich zu einer verbindlichen Lebensgestaltung bereifindet. – Christof Mandry wurde 2001 an der Universität Tübingen mit einer Studie über *Ethische Identität und christlicher Glaube. Zum Spannungsverhältnis von Theologie und Philosophie* (Mainz 2002) promoviert. Von 2004 bis 2009 forschte er als Post-Doc-Kollegiat am Max-Weber-Kolleg der Universität Erfurt. Nach der Habilitation 2009 hat er seit 2010 den Lehrstuhl für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt inne. Er ist Gründungsmitglied des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik (ICEP). Weitere Buchveröffentlichungen: *Europa als Wertegemeinschaft. Eine theologisch-ethische Studie zur politischen Identität der Europäischen Union* (Baden-Baden 2009); (als Hg.) *Literatur ohne Moral. Literaturwissenschaften und Ethik im Gespräch* (Münster 2004) sowie *Kultur, Pluralität und Ethik* (Münster 2004).

Das eigene Leben dem christlichen Glauben entsprechend auszurichten und zu führen, ist ein Anspruch, der niemals leicht einzulösen war, aber in der spätmodernen, pluralen Gesellschaft vor besonderen Herausforderungen steht. Davon zeugt die Fülle an Ratgebern für Ehe, Partnerschaft, Familie und Beruf, die der Buchhandel bereit hält und die offenbar auch nachgefragt werden. Literatur zur spirituellen Ich-Findung, zur persönlichen Glückssuche oder zur partnerschaftlichen und familiären Harmonie wird mit hohen Auflagen und mit unterschiedlichem religiösen oder weltanschaulichen Hintergrund produziert. Diese Phänomene zeigen: Das Thema Lebensführung ist aktuell. Doch weder versteht sich Lebensführung schlechthin von selbst, noch ergibt sich eine spezifische christliche Lebensführung unmittelbar aus den christlichen Glaubensüberzeugungen. Die Lebensgestaltung aus dem Glauben heraus ist daher auch ein Thema der theologischen Ethik. Gegenüber der Begründung von moralischen Normen ist die genuin theologisch-ethische Reflexion der Lebensführung jedoch etwas ins Hintertreffen geraten. Die Frage, wie ein Leben aus dem christlichen Glauben heraus gestaltet werden soll, ist mit dem Beachten universal gültiger moralischer Normen jedoch nicht zureichend beantwortet, ja noch nicht einmal richtig verstanden. Dass die Thematik der Lebensführung innerhalb der theologischen Ethik gegenüber dem öffentlichen Diskurs über moralische Normen etwas zurücksteht, kann als Konsequenz aus der Privatisierung von Lebensführung verstanden werden, die selbst wiederum als Folge der gesellschaft-

lichen Pluralisierung zu sehen ist. Um die Frage nach einer christlichen Lebensführung unter den Bedingungen einer pluralen Gesellschaft geht es in diesem Beitrag. Sie kann im Rahmen eines solchen Beitrags nicht beantwortet, aber als theologisch-ethische Frage so zugespitzt werden, dass eine Aufgabenstellung für die Theologie deutlicher erkennbar wird.

Zwei grundlegende Problematiken, so die These dieses Beitrags, liegen an der Wurzel dieser Aufgabe. Die erste stellt die Möglichkeit einer Lebensführung grundsätzlich in Frage. Weil die Erfordernisse der modernen Gesellschaft ein Leben „aus einem Guss“ obsolet machen, so der Einwand, kann allenfalls noch ein situations- und kontextadäquates Handeln angestrebt werden, aber nicht mehr eine durchgängige, konsistente Lebensführung. Die zweite Problemstellung betrifft die Orientierung an einem ethisch reflektierten Leitbild: Muss nicht in der Fülle der verfügbaren Optionen die Identität jeglicher bestimmbarer Lebensgestaltung unklar werden, weil die überindividuelle Anerkennung der Lebensform eben in der Fülle der zuhandenen Wählbarkeiten beliebig wird, damit als Kontext der Lebensführung ausfällt und allein die individuelle Behauptung der Lebensform als Bestätigungsinstantz verbleibt?

Beiden Problemstellungen soll im Folgenden nachgegangen werden. Sie hängen, wie im ersten Abschnitt verständlich werden soll, wesentlich mit der Pluralität der Gegenwartsgesellschaft zusammen. Der zweite Abschnitt widmet sich drei paradigmatischen ethischen Konzeptionen für die ethische Bearbeitung der Lebensführung. Im dritten Abschnitt wird vor diesem Diskussionsstand auf einige zentrale Aspekte einzugehen sein, die das Aufgabenprofil einer theologischen Ethik der Lebensführung im Pluralismus kennzeichnen.

## 1 Pluralismus als Kennzeichen der Gegenwartsgesellschaft

Die Pluralität der religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen ist ein Kennzeichen der modernen Gesellschaft. Die Entstehung des modernen Staates als die religiös und weltanschaulich neutrale Organisationsform des friedlichen Zusammenlebens von Bürgern ist gerade als Konsequenz aus der Pluralisierung der Glaubens- und Lebensvorstellungen in einer Gesellschaft aufgefasst worden.<sup>1</sup> Für unsere Fragestellung ist vor allem auf vier Aspekte hinzuweisen.

Charakteristisch für die Pluralität der Gegenwartsgesellschaft ist zunächst nicht, dass eine Vielzahl von religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen in ihr vorhanden ist. Dies ist vielmehr – in unterschiedlichem Ausmaß –

<sup>1</sup> Vgl. den klassischen Aufsatz von Böckenförde, E.-W., *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung* [1967], jetzt in: *Ders., Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit*, Münster 2004, 213–230.

auch in antiken oder vormodernen Gesellschaften anzutreffen.<sup>2</sup> Kennzeichnend ist hingegen, dass dieses Faktum der Pluralität akzeptiert wird und dass als Konsequenz daraus die Konstitution des gesellschaftlichen Zusammenhangs nicht mehr vom einigenden Band einer gemeinsamen Religion, Ideologie oder Weltanschauung erwartet wird. Auch wenn Religion nicht schlechthin in den Bereich des Privaten hinein verlagert wurde, so ist doch das Band zwischen Religion und dem Zusammenhalt der Gesellschaft gekappt, und die Bedeutung der Religion im Bereich des Politischen hat sich reduziert. Ähnlich wie in der Politik gilt auch für den ethischen Diskurs in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, dass die Religion keine bestimmende Bedeutung mehr hat: Religiöse Ansichten, Einstellungen und Überzeugungen stehen neben anderen Überzeugungen, die ebenfalls Deutungs- und Geltungsansprüche erheben.

Die Pluralisierung betrifft zweitens nicht nur die Großlage der gesellschaftlich vorhandenen Religionen und Weltanschauungen, sondern auch die Lebensformen und die Lebensstile innerhalb der Gesellschaft. Vorgegebene, normativ ausgezeichnete Lebensläufe und Lebensformen verlieren die Aura des Normalen und Selbstverständlichen. Die Pluralisierung tangiert besonders die Leitbilder von Ehe, Familie und Partnerschaft, aber auch Karriereideale und Rollenverständnisse. Die Vielfalt der akzeptablen Lebensstile und -ideale nimmt zu, und diese Vielfalt wird nicht mehr im Schema von Norm und Abweichung bewertet, sondern als Alternativenvielfalt betrachtet und zunehmend geschätzt. Dem entspricht, dass die Gestalt des eigenen Lebens eher als Ergebnis individueller Wahl und Resultat individueller Leistung verstanden wird, denn als Übernahme eines verbindlichen, vorgegebenen Modells. Mit der Pluralisierung geht folglich eine Krise der Verbindlichkeit von Lebensformen insgesamt einher, die als Aspekt der neuzeitlichen Individualisierung zu sehen ist.<sup>3</sup>

Hinzu kommen drittens Pluralitätserfahrungen, die mit der gestiegenen Mobilität der Menschen, aber auch mit den modernen Medien verbunden sind. Der direkte oder medial vermittelte Kontakt mit anderen Lebensweisen lässt Pluralität praktisch erfahren. In der nachkolonialen Moderne können andere, fremde Lebensweisen jedoch nicht mehr ohne weiteres als weniger entwickelte Formen der Lebensgestaltung abgetan und der eigenen normativ untergeordnet werden; im Gegenteil lässt die Einsicht, dass auch andere Lebensweisen als gelingend erfahren werden, ein Bewusstsein für die kulturelle Einbettung, die kulturellen Voraussetzungen der eigenen Lebensformung

<sup>2</sup> Pluralität geradezu als „Markenzeichen“ der europäischen Religionsgeschichte auszuweisen unternimmt das zweibändige Werk *Kippenberg, H. G. / Rüpke, J. / Stuckrad, K. v. (Hg.), Europäische Religionsgeschichte. Ein mehrfacher Pluralismus*, Göttingen 2009. Vgl. dazu *Bultmann, C. / Rüpke, J. / Schmolinsky, S. (Hg.), Religionen in Nachbarschaft. Pluralismus als Markenzeichen europäischer Religionsgeschichte?* Münster 2011. Für das Mittelalter vgl. *Borgolte, M., Wie Europa seine Vielfalt fand. Über die mittelalterlichen Wurzeln für die Pluralität der Werte*, in: *Joas, H. / Wiegandt, K. (Hg.), Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M. 2005, 117–163.

<sup>3</sup> Dies hat etwa *Charles Taylor* in seinem Buch: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1994, materialreich entfaltet. Eine griffige soziologische Darstellung bietet *Beck, U., Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986.

erwachsen. Die eigene Lebensform aber als kulturell eingebettet zu verstehen, bedeutet, sie als nicht-selbstverständlich, letztlich als kontingent zu erleben: Ich *könnte* auch ein anderes Leben führen. Diese Einsicht bedeutet zwar keineswegs, dass alternative Lebensführung zwangsläufig auch als gleichwertig oder als gleichgültig verstanden werden,<sup>4</sup> wirft aber die Frage nach den Gründen – warum so und nicht anders – und damit letztlich nach der reflexiven Prüfung der eigenen Lebensweise auf.

Der vierte Aspekt, der hier bedeutsam ist, betrifft die innere Perspektive auf die äußere Lebensführung. Damit ist gemeint, dass aus den divergenten Bereichen der Lebenswelt unterschiedliche Anforderungen an den einzelnen erhoben werden, denen er entsprechen muss, sofern er in diesen Bereichen und den Rollen, die sie für ihn bereithalten, ein Mindestmaß an Erfolg erzielen will. Die gesellschaftliche Segmentierung in Einzelbereiche – Luhmann spricht von gesellschaftlichen Subsystemen – erhebt unterschiedliche, teilweise sogar widerstrebende Gelingensanforderungen und erschwert damit die Integration des Rollenhandelns in eine Persönlichkeit und einen konsistenten Lebensentwurf enorm.<sup>5</sup> Denn den Teilsystemen der Gesellschaft sind unterschiedliche Wertkonstellationen inhärent, und die Teilhabe der individuellen Person an den gesellschaftlichen Teilbereichen wirkt auf diese wie eine innere Wertpluralisierung. Das Nicht-Festlegen auf einen identifizierbaren Lebensentwurf mag unter diesen Umständen als die flexiblere Alternative erscheinen, jedenfalls als eine, die der Pluralität der Rollenanforderungen in der spätmodernen Gesellschaft besser entspricht als die Erwartung, eine einheitliche, beim Eintritt ins Erwachsenenalter einmal gefundene Lebensform lebenslang beibehalten zu können und sie nur biographisch entwickeln zu müssen. Die so genannte Patchwork-Identität hat für unsere Zeitgenossen jedenfalls nicht unbedingt etwas Bedrohliches, sondern kann als Reaktion auf schnell wechselnde Anforderungen aufgefasst werden. Aus ethischer Sicht ist es jedoch unbefriedigend, die Lebensgestaltung auf eine Anpassungsreaktion an die gesellschaftliche Umwelt zu reduzieren. Stattdessen ist am Anspruch des Menschen an sich selbst, die eigene Lebensweise durch Vernunftreflexion aufzuklären, festzuhalten und dieser ethisch zu entwickeln.

An diesen Aspekten wird erkennbar, dass Pluralisierung sich auf verschiedenen gesellschaftlichen Ebenen abspielt und zum einen die Frage betrifft, wie der gesellschaftliche Zusammenhalt vorgestellt wird, und zum anderen – dies steht hier im Vordergrund – wie Personen in der Situation des Pluralismus und der gesellschaftlichen Differenzierung unterschiedlicher Lebensbereiche mit je spezifischen Wertigkeiten ihr Selbstsein und ihre Lebensführung als eine Aufgabe wahrnehmen. Außerdem ist darauf hinzuweisen, dass nicht nur faktisch in mehrfacher Hinsicht weltanschauliche, re-

<sup>4</sup> Das zeigt Joas, H., Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz, in: *Ders., Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg i. Br. 2004, 32–49.

<sup>5</sup> Vgl. Sellmann, M., Christsein als Lebenskunst. Eine pastoraltheologische Phänomenanalyse, in: *ThPQ* 157 (2009) 351–358, 352f.

ligiöse, ethische Pluralität festzustellen ist, sondern dass diese Vielheit auch zur Selbstbeschreibung der Gegenwartsgesellschaft gehört und von den meisten Menschen grundsätzlich bejaht wird.<sup>6</sup> Der Umgang mit Pluralität und die Bejahung des Pluralismus sind zu einer zwar nicht spannungsfreien, aber weit verbreiteten gelebten Haltung, also zu einem Bestandteil des Gegenwartsethos geworden.<sup>7</sup>

Für die Frage nach der Lebensführung hat diese Situation eine doppelte, ambivalente Konsequenz. Die Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilbereiche und die Offenheit für unterschiedliche Weltanschauungen und Lebensentwürfe erhöhen die Kontingenz der individuellen Lebenssituation und eröffnen damit einerseits Freiheitsräume und Wahlmöglichkeiten: Die Entlastung vieler Lebensbereiche von religiösen Deutungsansprüchen und religiösen Beschränkungen lässt mehr Raum für individuelle Lebensentscheidungen. Auch die Diversifizierung moralischer Vorstellungen verringert den Druck von Konventionen und schafft Freiräume. Andererseits müssen diese durch individuelle Entscheidungen auch ausgefüllt werden. Wo es bislang um das Übernehmen von Lebensformen und ihre individuell-biographische Entfaltung und Bewährung ging, müssen nun diese Lebensformen selbst gewählt werden und steht die Lebensgestaltung nicht nur vor der Aufgabe, innerhalb einer Lebensform sich zu entfalten, sondern stets auch immer die Lebensform und -richtung entweder zu bestätigen oder zu verändern. Die Kehrseite der Pluralisierung ist damit die grundsätzlich gestiegene Anforderung an die Lebensgestaltung, vermittels derer das individuelle Selbst aus der Lebensgestaltung erst hervorgeht. Das nun von der Pluralisierung abgelöste, gesellschaftlich weitgehend geteilte und freilich auch sanktionierte frühere Vorgegebensein von Lebensformen hatte eben nicht nur belastende, sondern auch entlastende Wirkung. Im individualisierten Pluralismus ist hingegen das Ideal der Selbstbestimmung zur verbindenden Norm geworden. Dabei liegt der Akzent auf der Ablehnung jeglicher Fremdbestimmung durch Autoritäten und Konventionen. Die andere Seite der Selbstbestimmung, nämlich der Anspruch auf das je eigene Leben, droht jedoch – häufig weniger deutlich bemerkt – von nicht-moralischen Normierungen aus den Teilsystemen der Gesellschaft – allen voran der Ökonomie und der Medien – wieder kassiert zu werden. Die Idee der Selbstbestimmung ist mit der pluralen Gesellschaft eng verbunden und fügt sich gewissermaßen in die Freiräume, die durch die Diversität der Glaubensrichtungen und Lebensoptionen eröffnet wird; sie ist zugleich ein prekäres Unterfangen, da die Lebensführung und mit ihr das Gestaltgewinnen einer Identität zur Aufgabe werden, deren ethische Gelingenmaßstäbe nicht evident, sondern ebenfalls pluralisiert sind. Die Herausforderung des Pluralismus für die

<sup>6</sup> Vgl. dazu ausführlicher *Mandry, C., Pluralismus als Problem und Pluralismus als Wert – theologisch-ethische Überlegungen*, in: *Bultmann, C. / Rüpk, J. / Schmolinsky, S. (Hg.), Religionen in Nachbarschaft*. Münster 2011, 29–45.

<sup>7</sup> Vgl. *Lesch, W., Die Vielfalt praktisch gelebter Überzeugungen als Voraussetzung und Gegenstand der Ethik*, in: *Lob-Hüdepohl, A. (Hg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen (Studien zur theologischen Ethik 105)*, Freiburg i. Br. 2004, 40–58, 40–42.

ethische Frage nach der Lebensführung besteht also zum einen darin, eine persistente Lebensführung im Konzert der Optionen und in der Vielfalt der Lebensbereiche zu finden, und zum anderen darin, dafür selbst eine ethische Reflexionsform zu finden, ohne einfachhin bestimmte Lebensformen als normativ überlegen zu behaupten. Damit verschiebt sich die bisherige ethische Aufgabenstellung insofern, als es weniger um die Rechtfertigung verbindlicher Lebensformen geht, also darum, Lebensformen für Verbindlichkeit ethisch reflektiert aufzusuchen.

Dieses Anliegen trifft nun auf die spezifischen Chancen und Herausforderungen einer christlichen Lebensführung, die vom Anspruch des christlichen Glaubens geprägt ist, zutiefst lebensdienlich zu sein, nämlich selbst unerhört neue Möglichkeiten zu eröffnen. Die christliche Glaubenserfahrung erfährt diese neuen Möglichkeiten zudem nicht als eine weitere Alternative, die zur Wahl gestellt wird, sondern als einen Lebensweg, dessen direkt auf das Glaubenssubjekt bezogene, unbedingt angehende Relevanz sich bereits enthüllt hat. Die theologische Ethik steht somit vor der Aufgabe, die Frage nach der Lebensführung von einer Ethik fester Lebensformen abzulösen und stärker zu einer ethisch reflektierten und ethisch durchdrungenen Beratungsethik der Lebensführung und Lebensformung im Kontext des Pluralismus in Kirche und Gesellschaft auszubauen. Sie muss dabei das Charakteristikum der Radikalität des Glaubens einholen, die in der Dezentrierung des Subjekts besteht, und sie muss die Lebensführung aus dem Glauben nicht als antipluralistisches Gegenmodell profilieren, das einfachhin in Antithese zur Gegenwartsgesellschaft stünde, sondern die die Freiheitsräume der Individualität ethisch reflektiert ausfüllt.

## 2 Modelle einer ethischen Reflexion auf Lebensführung

Die Thematik der christlichen Lebensführung wird natürlich innerhalb der theologischen Ethik nicht erst in der Gegenwart, sondern bereits seit langem in einer Vielzahl bedeutender Ansätze reflektiert. Auf katholischer Seite wurde traditionell besonders eine Tugendethik gepflegt, die in jüngster Zeit ein gewisses Revival erlebt. Geradezu als ein Markenzeichen hat die evangelische Theologie die Alltäglichkeit christlichen Lebens hervorgehoben unter dem Titel einer Theologie und Ethik des Berufs. Und schließlich befasst sich auch die Philosophie mit dem Thema Lebensführung, ich greife hier die Philosophie der Lebenskunst heraus. Diese drei modellhaften Ansätze tragen zu unserer Fragestellung jeweils wichtige Einsichten bei, denen jeweils spezifische Probleme gegenüberstehen.

Der tugendethische Ansatz konzentriert sich - im Unterschied zu einer sollensethischen Normenethik - auf sittliche Haltungen. Die Stärken der Tugendethik liegen darin, dass sie Vernunft und Gefühl in der sittlichen Lebensführung integriert. Mit der Tugend rückt die sittliche Entscheidungshaltung in den Mittelpunkt als die ethische Kompetenz, die Richtung zu bestimmen, die der eigene Lebensweg nimmt. Sie ist als Ergebnis einer „affektiven Selbsterziehung“ mit der Fähigkeit verbunden, „sich in rechter

Weise an den wirklich wichtigen Dingen im Leben zu erfreuen“.<sup>8</sup> Der Tugendhafte richtet nämlich sein Leben insgesamt auf das Gute aus, das sich in den vielen einzelnen Tugenden – Maßhalten, Großherzigkeit, Zivilcourage, Klugheit, Besonnenheit, um nur ein paar zu nennen – konkretisiert und realisiert. In theologischer Perspektive erfährt der philosophische Tugendbegriff dabei eine grundlegende Transformation. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um eine Erweiterung, die den sittlichen Tugenden aus der Glaubenshaltung zuwächst, die sie, wie Schockenhoff in Aufnahme des traditionellen Begriffs der „eingegossenen“ Tugend ausführt, als gottgewirkte Tugenden eines neuen Könnens zeigen. So werde zudem das fundamentale Problem einer philosophischen Tugendlehre gelöst, nämlich die Abkehr vom Bösen und damit überhaupt den Einstieg in den tugendhaften Entwicklungsprozess zu bewerkstelligen. Die so genannten theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe geben eine Art Rahmen für die „natürlichen Tugenden“ ab und heben sie durch einen Zuwachs an Klarheit in der Ausrichtung aufs Gute auf eine qualitativ höhere Stufe.<sup>9</sup> Die von Schockenhoff für die Gegenwart reformulierte klassisch-katholische Tugendethik, die sich in zentraler Weise an Thomas von Aquin orientiert, besticht durch den Anspruch, die Lebensführung als vernunftgewirkt auszuzeichnen. Lebensentscheidungen sind dann ethisch gut, wenn sie auf der Basis der Tugenden getroffen werden, die wiederum die Orientierung am schlechthin, letztlich gottgewirkten Guten sicherstellen. Die Tugenden sind insgesamt Realisationsformen des menschlich Guten, weil sie die im Menschen angelegten Entwicklungsmöglichkeiten auf den Weg zu ihrer Vollendung setzen. Das tugendhafte Leben ist das im höchsten Sinne menschlich und glücklich zu nennende Leben.

An dieser Stelle wird jedoch eine Rückfrage einhaken, die sich aus dem oben genannten Zusammenhang von Pluralismus und Individualisierung motiviert. Das Tugendkonzept beansprucht ja die Vollgestalt menschlichen Lebens zu formulieren und sie in den konkreten Gestalten der Tugenden zu entfalten. Der Identifizierung einer Vollgestalt menschlichen Lebens steht jedoch zum einen die Pluralität der Welt- und Menschenbilder gegenüber, angesichts deren sie nicht nur positionell behauptet, sondern begründet werden muss. Zum anderen ist sie nicht ohne weiteres mit dem modernen Anspruch auf ein „eigenes Leben“ kompatibel. Dem modernen Selbstverständnis als Individuum geht es doch gerade darum, „mein Leben als Ich selbst“ zu führen, und nicht als ein Einzelfall des Menschen, der in seiner Allgemeinheit ein Irgendwer und Jeder ist. Die Tugenden sind angesichts dieser Vorstellung erst in einer zweiten Hinsicht hilfreich, nämlich dann, wenn das Selbst zu seiner ureigenen, höchstpersönlichen Lebensausrichtung und Lebensform bereits gefunden hat und sich bewusst ist, dass genau *diese*

<sup>8</sup> Um eine erneuerte Tugendethik sind viele Vertreter der katholischen Moralthologie bemüht. Ich beziehe mich hier auf Schockenhoff, E., *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br. 2007, 71.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 162–168.

Tugenden Bestandteil seines Lebensentwurfs sind. In nachmetaphysischen, pluralistischen Zeiten ist, kurz gesagt, die Vollgestalt menschlichen Lebens nur noch als individuelle Frage plausibel, aber nicht mehr als generelle Antwort überzeugend.

Die protestantische Berufsethik setzt anders an.<sup>10</sup> Sie hat sich zur Aufgabe gemacht, die gemeinsame christliche Berufung aller Gläubigen in den Mittelpunkt zu stellen, in Absetzung von der katholischen Unterteilung der Christen in Laien und Kleriker mit eigenen, unterschiedlich gewichteten Lebensformen. Die für Luther zentrale Einsicht, dass die sittlich guten Taten keinerlei Wert für die Frage der Erlösung haben, wendet er gegen die theologisch begründete größere Heilsnähe bestimmter Stände oder Berufungen. In der Konsequenz aus der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben werden die Christen unterschiedslos freigesetzt, ihre Berufung in ihrem alltäglichen Dasein zu leben, nämlich indem sie dem Nächsten in seiner Not dienen. Diese Freiheit des Christen ist sein alltäglicher Dienst und damit sein „Beruf“. Berufung drückt sich im Beruf tätig aus. Der ehemals profane Beruf wird durch diese Bejahung des alltäglichen Lebens aufgewertet zu einem Ort, indem der Christ aus der Erfahrung der Liebe Gottes lebt, an dem er sich in den Dienst Gottes, und das heißt in den Dienst am Nächsten und an der Gemeinschaft, stellt.<sup>11</sup> Das alltägliche Leben wurde damit gerade zu einer Form der Bewährung der Erwählung für die Christen und so, besonders in der calvinistischen Form, zu einer Art innerweltlicher Askese. Im 19. Jahrhundert, so Hans G. Ulrich, tritt die Bewährung des Christen als sittliche Person immer mehr in den Vordergrund und wird gleichzeitig an die Ausübung eines bürgerlichen Berufes gebunden, der in die Perspektive eines gesellschaftlich zu verwirklichenden Reiches Gottes gerückt wird.<sup>12</sup> Damit droht freilich die Berufung des Christen im Beruf der bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftsweise ein- und schließlich untergeordnet zu werden. Mit dem Wandel der sozialen und ökonomischen Lebensweisen in der Gegenwart wird zunehmend fragwürdig, wie das reformatorische Anliegen in einer Berufsethik bewahrt werden kann. Die fortschreitende Spezialisierung der Tätigkeiten und die Mobilität der Berufswelt lassen den Berufungs- und Dienstcharakter der Berufsarbeit immer weniger einleuchten, ganz zu schweigen davon, dass viele Formen der Erwerbsarbeit kaum noch als Dienst am Nächsten oder am Gemeinwesen verstanden werden können. Was wird aus der Berufsethik, ist rückzufragen, wenn das alltägliche Leben, vor allem das Erwerbsleben, sich durch gestei-

<sup>10</sup> Vgl. *Meireis, T., Tätigkeit und Erfüllung. Protestantische Ethik im Umbruch der Arbeitsgesellschaft, Tübingen 2008, 63–131, der das wirkmächtige Verständnis des Berufs als Berufung bei Luther und dessen Interpretation für den Kontext der Arbeitsgesellschaft des 19. Jahrhunderts durch A. Ritschl herausarbeitet.*

<sup>11</sup> Diese Idee ist freilich schon der deutschen Mystik bekannt, vgl. *Leppin, V., Mystische Spiritualität über Grenzen hinweg, in: Kirchgessner, B. (Hg.), Christliche Spiritualität und Mystik, Versuch einer Begriffsklärung, St. Ottilien 2011, 131–148, 133f.*

<sup>12</sup> Vgl. *Ulrich, H. G., Art. Beruf III: Kirchengeschichtlich, RGG 1999, Sp. 1338–1341, 1340.*

gerte Bindungslosigkeit von rasch wechselnden Jobs und einen Hang zur Prekärheit auszeichnet, und die Erwerbstätigkeit die Sinnstiftung im Leben immer weniger zu verbürgen vermag?

Das philosophische Lebenskunstmodell greift in gewisser Weise an dieser Stelle ein.<sup>13</sup> Ihm liegt eine Zeitdiagnostik zugrunde, die die lineare Kultur der Zeit – gemeint ist das moderne Fortschrittsstreben – aufgrund ihrer eigenen Beschleunigung in der Krise sieht. Die postmoderne – oder „andersmoderne“, wie Wilhelm Schmid es formuliert – Situation besteht darin, dass die freiheitlichen Errungenschaften der Moderne bewahrt, aber anders eingesetzt werden sollen. Freiheit als Befreiung, so Schmid, macht die eigene Lebensführung erst zur Notwendigkeit. Er meint die Freiheit von religiösen Bindungen, von politischer Bindung, nämlich zur Selbstbestimmung, von ökologischer Bindung durch die Naturbeherrschung, schließlich auch von gemeinschaftlicher Bindung. Emanzipiert von Rollenverständnissen, von überkommenen Moralvorstellungen und von sozialen Ansprüchen kann und muss das Individuum sein eigenes Leben führen. Das Lebenskunstmodell setzt damit direkt bei der pluralistischen Position modernen Selbstseins ein. Die Aufgabe des Individuums besteht darin, das eigene Leben gleich einem Kunstwerk zu gestalten, weil es nicht mehr in vorgegebene Sinnbezüge eingebettet ist. Weil die Lebenswelt gleichwohl von Machtstrukturen durchzogen ist, die als potenzielle Hemmnisse der Selbstgestaltung auftreten, gilt es – in Orientierung an Foucault – eine Ästhetik der Existenz zu entwickeln, die sich durch Wiederaneignung von Selbstmächtigkeit auszeichnet. Die neu errungene Selbstmächtigkeit versetzt dann in die Lage, die eigenen Ziele und Werte selbst zu wählen, wobei die Schönheit des Lebens ein zentraler Gesichtspunkt ist. Das Lebenskunstmodell stellt die Selbstsorge des Individuums in den Mittelpunkt und es unterstreicht die Kreativität, mit der die eigene Existenz und die eigene Identität entworfen werden.

Sich das eigene Leben zu erwirken und die lebensweltlichen Phänomene so zu deuten, dass sie in Kohärenz mit dem Lebensentwurf stehen, ist eine bestechende Vorstellung. Zudem ist die Lebenskunst weder privatistisch noch apolitisch gedacht. Gleichwohl hinterlässt sie den Eindruck ungeheurer Souveränität des Subjekts, das sich den Sinn seines Lebensentwurfs selbst entwirft. Muss ein vom Individuum selbst abhängiger Sinn aber nicht von ihm selbst durchschaut werden und letztlich allein als ein technisches Dispositiv zur Lebensführung erscheinen, die von ihr gleichzeitig vorausgesetzt wird, soll sie ein sinnvolles Unterfangen sein? Daneben stellt sich die Frage, ob die

<sup>13</sup> Das Thema „Lebenskunst“ wird überwiegend philosophisch bearbeitet und selbst als eine Konsequenz aus dem Verblässen christlicher Glaubensbestände aufgefasst. Ich beziehe mich hier auf Schmid, W., Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung, Frankfurt a. M. 1998, der sich seinerseits auf Michel Foucaults Idee der Selbstsorge bezieht. Für eine ethische Einordnung vgl. Hübenal, C., Art. Eudaimonismus, in: Dilwell, M. / Hübenal, C. / Werner, M. H. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart 2011, 82–94, 90–92. Übergreifend zur Konjunktur der Lebenskunstthematik vgl. Sautermeister, J., Was ist Lebenskunst? Aktualität – Anliegen – Bedeutung, in: ThPQ 157 (2009), 339–350.

Orientierung an einem Guten – oder auch am Schönen – nicht eine Instanz ins Spiel bringt, die das Selbst transzendiert und von der es eher affiziert wird, als dass sie ihm als eigene Setzung zuhanden ist.

### 3 Sein Leben führen: die theologisch-ethische Dimension

Die in den beiden vorangehenden Abschnitten aufgeworfenen Problemstellungen zeigen, dass eine theologische Ethik der Lebensführung sich nicht darauf konzentrieren kann zu überlegen, welche Lebensentscheidungen für welche Lebensformen sinnvoller Weise getroffen werden, sondern dass sie die grundsätzliche Frage nach dem Selbst zu bearbeiten hat, das im pluralistischen und spätmodernen Kontext sein Leben zu führen beansprucht – oder dem dies aufgegeben ist. Das moderne Ideal der Selbstbestimmung ist dabei der Grund, auf dem auch eine christliche Ethik der Lebensführung sich entfaltet. Die Aufgabenstellung besteht genau darin zu verstehen, wie es angesichts der diversen Optionen in der pluralistischen Gesellschaft und angesichts der teilweise gegensätzlichen Rationalitätsansprüche der Gesellschaftsteilbereiche tatsächlich möglich ist, *selbst* sein Leben zu bestimmen,<sup>14</sup> und wie diese Selbstbestimmung theologisch zu verstehen ist. Dabei geht es fundamentaltheologisch und fundamentalethisch um den Zusammenhang zwischen Identität, Verantwortung und Verbindlichkeit.

Das bereits mehrfach gestreifte Thema der Identität zielt auf das *Wer* der Lebensführung. Denn die moderne, pluralistische *condition humaine* kann ein sich selbst gewisses Subjekt, das den ihm eigenen Lebensentwurf wählt, nicht voraussetzen, da eine Identität sich erst aus der Aneignung des eigenen Gewordenseins – der prägenden Einflüsse, des ererbten Charakters – und der Vorwegnahme eines Lebensentwurfs ergibt. Die eigenen Möglichkeiten können dabei nicht in einem Selbstbezug aus sich heraus entworfen werden, sondern erhalten die Realität von personalen Fähigkeiten erst in der Auseinandersetzung mit und der Übernahme von sozial vorhandenen Bewertungen.<sup>15</sup> Die Einheit oder Konsistenz der Identität hat die Gestalt einer in einen biographischen Zusammenhang gebrachten Lebenserzählung, in der Tun und Erleiden, Handlungen, Erreichtes und Verfehltes, noch Ausstehendes in einen narrativen Zusammenhang gebracht werden. An dieser narrativen Konstruktion individueller Identität sind zwei Aspekte wichtig. Zum einen ist es keine solipsistische Fabrikation, die nur vom Ich reden würde. Im Gegenteil sind in der Lebensgeschichte die Geschichten der anderen bereits impliziert als die Lebensläufe derer, die den eigenen Lebensvollzug kreuzen und begleiten. Der Modus des Narrativen ist zudem strukturell – schon durch die Verwendung von Sprache und narrativen Formen – auf eine Zuhörerschaft gerichtet, deren Verständnis angestrebt wird und der auch die eigenen Bewertungen nachvollziehbar sein sollen.

<sup>14</sup> Vgl. dazu den Essay von Bieri, P., *Wie wollen wir leben?* Salzburg 2011.

<sup>15</sup> Vgl. Menke, C., *Innere Natur und soziale Normativität. Die Idee der Selbstverwirklichung*, in: Joas, H. / Wiegandt, K. (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. M. 2005, 304–352.

Der zweite Punkt betrifft ebenfalls die ethische Dimension der Identität. Eine narrative Identität leistet es zwar, die Vielfalt der Lebenskontexte und -bezüge in einer Perspektive zu bündeln und so reflexiv als *je meinige* verständlich und bewertbar zu machen. Sie birgt jedoch selbst ein Pluralitätsproblem in sich, da es immer möglich ist, viele Geschichten zu erzählen, also vielfache narrative Identitäten zu produzieren. Die Identität des Selbst kann narrativ ins Unverbindliche aufgefächert werden, ohne dass es sich je dingfest machen ließe. Ethisch scheint es mir fraglich, ob eine ständig wechselnde Identität eine überlegene Anpassungsleistung an diversifizierte Lebenskontexte darstellt oder nicht im Gegenteil zu einer Funktion der Rationalitätsansprüche ebendieser Kontexte verkommt, wobei die Möglichkeiten der Selbstbestimmung tendenziell aufgezehrt werden. Der Schritt zu einer verbindlichen Identität – als der Voraussetzung eines Wer, das sich tatsächlich selbst bestimmen kann – erfordert, wie Ricœur argumentiert hat, die narrative Perspektive selbst noch einmal zu perspektivieren, nämlich vom Anderen her, der auf die Verlässlichkeit des Selbst angewiesen ist. Aus dem stets möglichen Spiel der Identitäten ruft der Andere heraus, dessen Not zu einer Antwort nötigt, nämlich zur verantwortlichen Beständigkeit der Identität.<sup>16</sup> Diese Verbindlichkeit resultiert aus der Verantwortung dem anderen gegenüber, die dem Selbst zugemutet wird: Ich *kann*, nämlich weil ich *soll*, mich verlässlich zeigen. Für diese Verbindlichkeit dem Anderen und sich selbst gegenüber gibt es keinen theoretischen Beweis, sondern allein die praktische Bezeugung. Ricœur nennt dies eine „Identität im temporalen Modus des Versprechens“.<sup>17</sup>

Dieser Gedanke leitet über zur Beobachtung, dass die ethische Vernunft, die der Selbstbestimmung innewohnt, eine dezentrierte Vernunft ist. Indem sie ein „Organ des Vernehmens“ ist, transzendiert sie das Selbst, das sich im Anspruch des Anderen, im Anspruch des Guten, als rezeptiv erfährt, ohne sich damit auch als fremdbestimmt zu erfahren. Wenn Vernünftigkeit nicht einfachhin mit dem kalkulierten Selbstinteresse gleichgesetzt wird, sondern die verantwortliche Selbstbestimmung einschließt, liegt eine grundlegende Dezentrierung vor. Moralische Vernunft und Gewissen sind innere Instanzen, die als Andere gegenübertreten, als andere Stimmen zwar, doch nicht als Fremde. Die Nicht-Identität mit sich selbst im Zentrum des handelnden Selbst öffnet gerade die Möglichkeiten zur Entwicklung auf ein Größeres hin, das mich übersteigt, doch mir ganz angemessen ist. Für ein theologisches Verständnis von Lebensführung kommt es nun darauf an, diese grundlegenden ethischen Erfahrungen von Selbstsein von den Glaubenserfahrungen her, die ihre Sprachfähigkeit im Gemeinschaftsbezug des tradierten Glaubens erhalten, zu verstehen und zu befragen. Methodisch sollte

<sup>16</sup> Vgl. Ricœur, P., *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 200–206.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 322–325. Vgl. dazu Liebsch, B., *Versprechen, ethische und moralische Ausrichtung des Selbst*, in: Ders. (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br. 1999, 224–259.

dabei weder die Stelle des Anderen vorbehaltlos mit Gott gleichgesetzt werden, noch sollten die Unterschiede zwischen Glaubens- und ethischer Begriffssprache unreflektiert bleiben.

Hier ist wohl auch auf einen Unterschied zum philosophischen Lebenskunstmodell hinzuweisen, der darin besteht, dass bei der christlichen Lebensführung Autorität ins Spiel kommt. Der christliche Glaube stellt insofern ein dezentriertes Selbst vor, da es nicht aus dem souveränen Selbstentwurf heraus seine Identität gestaltet, sondern überwältigt von Gottes Liebe und von den erschlossenen Möglichkeiten des Glaubens sich auf den Weg macht.<sup>18</sup> Die provozierende Positivität des Christentums besteht ja darin, dass die Offenbarung historisch und konkret ergangen ist und jeder Glaubensakt als Reaktion darauf zu verstehen ist, nämlich gewendet für die Lebensführung als Bereitschaft, sich in der biblischen Botschaft und ihren Geschichten selbst zu verstehen und entsprechend, in eigener Weise, danach zu leben. Dem Ruf in die Nachfolge Folge zu leisten, dem Willen Gottes entsprechend zu leben – diesen Motiven eignet der Zug eines Sich-Leitenlassens vom Anderen. Ist es der verantwortlichen Vernunft angemessen oder ist es einer selbstbestimmten Lebensführung entgegengesetzt? Mit einem Bild könnte die christliche Vorstellung einer Lebensführung, die dem Willen Gottes entspricht, als eine Art Bündelung der vielfältigen Erfahrungsgestalten konkreter Verantwortlichkeiten gedeutet werden: Wie nach Mt 25,31–46 der handelnde Mensch nicht weiß, dass die Bedürfnisse an Güte, Vertrauen und Gerechtigkeit, denen er sich aussetzt, in Christus erfüllt werden, so kann die Verantwortlichkeit der Lebensführung als fluchtlinienartig in den anderen Menschen auf die Gestalt Jesu Christi hinzielend geglaubt werden, in dem sich zeigt, wer Gott und der Mensch sind.

Die Ethik der Lebensführung erweist sich damit schließlich als eine Form der theologischen Glaubensverantwortung. Christliche Lebensführung und Glaubensverantwortung müssen gemeinsam zeigen, wie sie als vernünftig nachvollziehbar, sinnvoll und ethisch legitim dargelegt werden können. Als zusammenhängende Teile der theologischen Unternehmung müssen Orthodoxie und Orthopraxie in einem Wechselverhältnis zwischen christlicher Lebensführung und Glaubensverantwortung entwickelt werden.

<sup>18</sup> Autorität und Gehorsam in der christlichen Existenz sind sehr ambivalente Gedanken. Christliche Ethik setzt sich damit leicht dem Vorwurf aus, heteronom und fremdbestimmt zu sein. Es gehört zur Aufgabe der theologischen Ethik zu unterscheiden, um welche Autorität es sich handelt: um die des lebensermöglichenden Rufes zum Glauben und in die Nachfolge oder um eine Usurpation dieser rufenden Stimme durch andere Instanzen, die Machtinteressen eintragen.