

POLITISCHE AKADEMIE DER KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG e. V.

Arbeitsheft Nr. 3

Herausgeber: Klaus Weigelt

KIRCHE UND WIRKLICHKEIT - WIRKLICHKEIT UND KIRCHE

Vorträge von

Jörg Splett
Hans Storck
Wilhelm Korff

und Beiträge von Bruno Heck (Einführung), Johannes Gross (Moderation), Heinrich Böll, Johannes Dyba, Manfred Hättich, Alois Mertes, Karl-Heinz Ohlig, Friedrich Vogel, anlässlich der Fachkonferenz der Politischen Akademie vom 30. November bis 2. Dezember 1983

989/1278

Wesseling-Eichholz, im Mai 1984

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Vorwort	2
Jörg Splett "Weltgeschichte und Heilsgeschehen". Der Beitrag des Christentums zur Emanzipation des Weltlichen - eine theologiegeschichtli- che Analyse	4
Hans Storck "Christengemeinde und Bürgergemeinde". Zum Verhältnis zweier Existenz- und Lebensbereiche	33
Wilhelm Korff "Reich Gottes und Welt". Bedingungen und Möglichkeiten christlicher Weltverantwortung	46
Podiumsdiskussion "Wie ist Friede möglich?" mit Beiträgen von Bruno Heck (Einführung), Johannes Gross (Moderation), Heinrich Böll, Johannes Dyba, Manfred Hättich, Alois Mertes, Karl-Heinz Ohlig, Friedrich Vogel	75
Christliche Existenz heute - Thesen aus poli- tischer Verantwortung Positionspapier der Politischen Akademie	131
Autorenverzeichnis	137

Wilhelm Korff

"REICH GOTTES UND WELT". BEDINGUNGEN UND MÖGLICHKEITEN
CHRISTLICHER WELTVERANTWORTUNG

Die Frage nach dem Glücken des Menschen als Frage einer
Verantwortungsethik

Menschliches Glück ist keine Chimäre. Der Mensch ist zu mehr fähig als dem Chaos zu wehren und sein bloßes Überleben zu sichern. Es gibt Augenblicke höchsten Glücks. Es gibt erstaunliche Wegstrecken des Gelingens. Es gibt die immer neu gewonnene Erfahrung geglückter Antwort auf die dem jeweiligen geschichtlichen Kairos innewohnenden Bedrohungen und Chancen. Es gibt das Innewerden letzten Aufgehobenseins. Entgegen aller Verwundbarkeit, Riskiertheit und Endlichkeit: Der Mensch ist seinem Wesen, seiner Bestimmung nach glücksfähig.

Die Frage nach dem Glücken menschlichen Daseins ist von der ethischen Frage nicht zu trennen. Der Mensch ist sich selbst aufgegeben. Er muß sein Leben führen. Er muß sich auf Stimmigkeit hin entwerfen.

Darin ist zunächst keine Dimension von Glück gegen die andere ausgespielt. Die vielfältigen Aspekte menschlicher Glückserfahrung empfangen ihre ethische Dignität aus ihrer Bedeutung für sinnhaftes menschliches Gelingen. Eben deshalb aber kommt in diesem Zusammenhang alles darauf an, die ethische Fragestellung von vornherein so anzusetzen und auszufalten, daß darin der *condicio humana* in der Vielzahl ihrer Bedingungsfaktoren und Bezüge wirksam Rechnung getragen wird.

Genau diesen ethischen Zugang hat in unserem Jahrhundert Max Weber im Begriff der Verantwortungsethik zu fassen gesucht. Damit ist in der Tat ein entscheidender Durchbruch gelungen. Im Begriff der Verantwortungsethik können erstmals zwei geschichtlich maßgeblich gewordene, zu völlig unterschiedlichen Ethikverständnissen führende Schlüsselkategorien des Sittlichen

als in sich konsistente Aspekte einer einheitlichen ethischen Grundhaltung begriffen werden: die das Feld des Bedingten einholende ethische Grundhaltung der Klugheit und die den Anspruch des Unbedingten sichernde ethische Grundhaltung der Pflicht. Was die klassische antike und mittelalterliche Ethik im Begriff der Klugheit als moralisch handlungsleitender Kraft aufdeckt und entfaltet, nämlich die stets neu zu leistende teleologische Strukturierung konkreten sittlichen Handelns, und was die Ethik der Neuzeit mit der Wende zum Subjekt demgegenüber wesentlich deontologisch fundiert, nämlich den unabdingbar zu sichernden personalen Bezug sittlichen Handelns, gewinnt erst im Begriff der Verantwortung seine innere Zuordnung. Dem Unbedingtheitsanspruch des Personalen gerecht werden, bedeutet gleichzeitig, der Bedingtheit dieses Personalen Rechnung tragen. Den Menschen als Person verantworten, heißt zugleich, das tatsächliche Feld seiner naturalen und geschichtlichen Voraussetzungen mit ihren je konkreten Chancen und Grenzen in Verantwortung nehmen.

Weber selbst kommt zu seinem Begriff der Verantwortungsethik auf der Suche nach einem tragfähigen Neuansatz für eine politische Ethik¹. Erst im politischen Handeln, in dem es um die vielen geht und damit um das Glück des Menschen in seinen sozial übergreifenden Bedingungen, gewinnt die ethische Frage ihre ganze Zuschärfung, müssen Lösungen gefunden werden, die der Komplexität miteinander konkurrierender Güter, Interessen und Zumutungen gerecht werden. Das aber erscheint nur verantwortungsethisch möglich. Den Kontrast hierzu findet Weber in dem ethischen Utopismus politischen Schwärmertums jeglicher Provenienz, dem es zwar nicht an Lauterkeit der Gesinnung, wohl aber an moralischem Realitätssinn mangelt. Er kennzeichnet diese sich über die komplexe Verpflichtungsstruktur der Wirklichkeit hinwegsetzende utopistische Handlungseinstellung als Gesinnungsethik.

Demgegenüber sieht er verantwortungsethisches Handeln gerade dadurch qualifiziert, daß es sich nicht der Realität verweigert und sie verdrängt, sondern in sie zu übersetzen und in ihr zur Entfaltung zu bringen sucht, was die Gesinnungsethik mit ihrem Griff nach dem "Unmöglichen" ohne weitere Vermittlung an deren Stelle setzen zu können glaubt. Auch Verantwortungsethik ist sonach alles andere als gesinnungslos. Ja sie nimmt es nicht nur an gutem Willen, an Lauterkeit der Absicht mit der Gesinnungsethik auf, sondern auch mit deren zukunftsgerichteter, innovatorischer Kraft. Was sie immer neu über sich hinaustreibt, ist der Unbedingtheitsanspruch des Personalen als Unbedingtheitsanspruch seiner Zukunftsgestalt. Genau dies einzulösen aber verlangt nicht nur Leidenschaft, sondern auch Augenmaß. Verantwortungsethik ist "Kunst des Möglichen" und "Kunst der Unmöglichen" zugleich. Hieraus gewinnt sie ihre moralische Überlegenheit gegenüber jedem gesinnungsethischen Utopismus. Es ist die mißachtete Verpflichtungsstruktur der Wirklichkeit, die diesen letztlich immer neu ins Unrecht setzt.

Damit ist zunächst die verantwortungsethische Grundhaltung eindeutig als die ethisch reifere ausgewiesen. Gerade die Tatsache aber, daß Weber sie hier von dem ihr entgegengesetzten moralischen Grundtypus der Gesinnungsethik her erschließt und näher zu bestimmen sucht, macht noch ein weiteres deutlich. Die Vernunft sittlichen Handelns ist nicht schon dadurch gewährleistet, daß sie sich höchsten ethischen Idealen verschreibt. Wo immer um die Einlösung zentraler Zielwerte unseres Daseins gerungen wird, handle es sich nun um die Sache des Menschen, die Sache der Natur oder die Sache des Friedens, darf die Gegenwart nicht der Zukunft geopfert werden. Auch der Weg muß bereits Vorgriff, Inchoativ der Erfüllung sein. Das Prinzip Hoffnung ist keine zureichende ethische Maxime, der Mensch bleibt sich immer auch im Heute aufgegeben. Die ethische Leistung ist sonach wesentlich synthetische Leistung, normativ umfassende Antwort

auf die jeweils gegebenen Konditionen sinnhaften menschlichen Gelingens. Genau dies ist im Begriff der Verantwortungsethik angezielt.

Solche Anspruchsgestalt menschlichen Handelns ist dennoch keineswegs selbstverständlich und bietet sich nicht schon von vornherein als die eingängigste an. Sie fordert ein Höchstmaß an Komplexitätsbereitschaft. Sie muß der Tatsache Rechnung tragen, daß differenzierte Handlungskonstellationen entsprechend differenzierte Antworten verlangen, daß sich Gewißheit über den richtigen Weg nicht selten nur annäherungsweise, im Sinne moralischer Gewißheit, erreichen läßt, und das selbst bei zureichender Klarheit über das anzustrebende Ziel dies vielfach nur unter gleichzeitiger Inkaufnahme von Übeln verwirklicht werden kann. Entscheidungsnot und Entscheidungszumutung gehören zur Signatur menschlichen Handelns.

Eben dies auf sich zu nehmen und in der Vielfalt der Entscheidungssituationen zu entsprechenden konstruktiven, aus affirmativer Grundeinstellung erwachsenden Lösungen zu gelangen, stellt nicht nur Anforderungen an die Vernunft, sondern auch an das psychische Potential des Menschen. Verantwortungsethisches Handeln impliziert zugleich emotionale Reife. Hier, im psychisch-emotionalen Feld liegt offensichtlich die Hauptschwierigkeit für den Menschen, eine Persönlichkeitsstruktur zu entwickeln, die ihn zu entsprechenden, ethisch produktiven Handlungseinstellungen und Problemlösungsstrategien befähigt. Unter dieser Voraussetzung muß sich aber auch die ethische Frage selbst zur Frage nach ihren bis in mögliche psychische Dispositionen hineinreichenden defizitären Deutungs- und Erscheinungsformen ausweiten.

Eine solche defizitäre Erscheinungsform des Ethischen hat Max Weber im Begriff und in der Sache der Gesinnungsethik namhaft zu machen gesucht. Mit ihr ist jener ethische Formenkreis gekennzeichnet, der die Möglichkeit menschlichen Gelingens aus einer radikalen Negation gegenwärtiger Lösungswege und aus

einer einschränkungslos einzufordernden Zukunftsgestalt des Humanen zu bestimmen sucht. Angesichts des großen ethischen Ernstes, mit dem die Gesinnungsethik diese Zukunftsgestalt des Humanen reklamiert, muß sie der Vorwurf des Defizitären zweifellos besonders schwer treffen. In der Tat bedarf es denn auch innerhalb dessen, was Weber in diesem Begriff zusammenfaßt, noch sehr viel genauerer Differenzierung. Wir werden darauf zurückkommen müssen. Doch unabhängig davon bleibt zunächst generell festzustellen, daß der gesinnungsethische Formenkreis in Wahrheit keineswegs der einzige ist, der sich gegenüber der Verantwortungsethik als mögliche defizitäre Erscheinungsform abzeichnet. So fügt bereits Werner Schöllgen der gesinnungsethischen Variante eine weitere, dieser konträr entgegengesetzte hinzu: die Erfolgsethik. Mit ihr reduziert sich der Anspruch des Ethischen umgekehrt nur mehr noch auf das machiavellistische Kalkül des Erfolgs, auf die kühle Maximierung individuell oder kollektiv ausgelegten Nutzens. Eine Ethik ohne Zukunftsdimension. Von hier aus sucht Schöllgen jetzt Verantwortungsethik "als die rechte Mitte zwischen dem Utopismus radikaler Gesinnungsethik und dem Zynismus machiavellistischer Erfolgsethik" zu bestimmen².

Doch selbst damit ist das Feld der defizitären Gestaltkreise des Ethischen keineswegs ausgeschritten. Verantwortungsethik bestimmt sich in Wahrheit noch weitaus komplexer. Es gibt das Phänomen der Gesetzesethik, den Legalismus. Er hat mit dem utopischen Überschwang der Gesinnungsethik so wenig gemein wie mit dem alles verrechnenden Geist der Erfolgsethik. Er läßt nur eines gelten, den ethischen Anspruch definierter Ordnung. Zweifellos spricht sich auch darin ein elementares Bedürfnis aus: Ubi non est ordo, ibi est confusio. Der Mensch braucht Sicherheit, Klarheit, Eindeutigkeit. Er will die Welt geregelt wissen. Erst das Gesetz bannt das Chaos. - Mit dem Gesetz bietet sich in der Tat eine enorme Entlastung an. Es befreit den einzelnen von der Not immer neuer Entscheidungs-

zumutungen. Es verspricht Eindeutigkeit - man weiß, woran man ist - und bewahrt damit vor Identitätsdiffusion. In eben dieser durchgängig geordnet vorgestellten Welt richtet sich der Legalist ein. Es ist die Welt einer Moral, die keine Zweifel mehr zuläßt und in der alles nahtlos aufzugehen scheint. Mögliche Konflikte sind bereits kasuistisch aufgeschlüsselt und vorweggeregelt oder autoritativ gelöst. Gewissenskompetenz reduziert sich auf peinlich genaue Erfüllung des vom Gesetz Geforderten. Der Legalismus erweist sich als ein System perfekter Rechtfertigung und Exkulpierung. Wo immer darüber hinaus auch noch ein religiöser Anspruch ins Spiel kommt, wird dieser vollständig integriert. Die religiöse Überzeugung sprengt in diesem Fall das Gesetzesdenken nicht auf, sondern dient seiner Überhöhung: Der Weg des Gesetzes avanciert zum Heilsweg.

Es liegt auf der Hand, daß hier ein verengter moralischer Realitätsbezug vorliegt. Gesetze können ihrer Natur nach nur Allgemeines regeln, eben das, was sich in der Vielfalt wiederkehrender Handlungskonstellationen als generalisierbar erweist. Von daher verbietet es sich, die sittliche Vernunft menschlichen Handelns ausschließlich vom Gesetz her zu bestimmen. Gesetze vermögen weder den Anspruch des Individuellen, noch den des Situativen, noch den des Innovatorischen in sich zu fassen. Sie müssen sonach, wie die anderen Anspruchsaspekte auch, einer sie tragenden letzten Legitimationsinstanz unterworfen bleiben, die sie auf ihre jeweilige Sinn- und Sachgerechtigkeit zu überprüfen hat: der Vernunft des handelnden Subjektes selbst. Verantwortliches Handeln ist als solches an kein Gesetz delegierbar.

In all dem stellt sich nun aber die Frage, was solch gravierende Engführung im sittlichen Handlungsverständnis, wie sie in den bisher aufgezeigten defizitären ethischen Formenkreisen zutage treten, psychosozial überhaupt möglich macht. Welcher Art

also die darin vorwaltenden je besonderen psychogenetischen Dispositionen sind, aus denen sie erwachsen. Damit sehen wir uns auf entsprechend weiterreichende genuin tiefenpsychologische Differenzierungen verwiesen, die uns in diesem Zusammenhange vielleicht klärend weiterhelfen und uns zu einer neuen Sichtweite der Dinge führen können.

Da ist zunächst festzustellen, daß sich die bereits von Freud entdeckte zwanghafte Neurosenstruktur dem skizzierten Typus der Gesetzesethik, dem Legalismus, geradezu fugenlos zuordnen läßt. Die legalistische Einstellung zeigt in der Tat alle Symptome der psychischen Regressionsform des Zwanghaften: unverhohlenes Mißtrauen in die eigene Entscheidungskraft und ein überwertiges Sicherungsbedürfnis, das jede Risikobereitschaft und jede Hingabefähigkeit zu lähmen droht. Selbstaufgegebenheit wird als Bedrohung empfunden. Freiheit schafft Angst. Das, was der eigenen Existenz im sozialen Miteinander allein Halt gibt, ist die übergreifende Strenge perfektionistisch zu handhabender Reglements. In deren Gefolge: Härte gegen sich und andere, Pedanterie, Skrupelhaftigkeit, Fanatismus. Tief versehrende frühkindlich durchlittene Angst vor Liebesentzug und gegenbenenfalls entgegenschlagendem destruktivem Haß mobilisieren hier, ins Unbewußte verdrängt, perfektionistische Handlungseinstellungen, um die erstrebte, auf keine andere Weise zu erreichende soziale Akzeptanz zu sichern.

Eben hieraus läßt sich zunächst eine elementare Einsicht gewinnen. Es besteht ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen sittlicher Handlungseinstellung und psychischer Disposition. Daraus ergibt sich zugleich, daß es bei entsprechenden psychosozial bedingten Formen der Versehrung zu entsprechenden Verkürzungen und Engführungen im ethischen Zugangsverständnis zur Wirklichkeit kommen kann. Es gibt ohne jeden Zweifel neurotisch

imprägnierte Erscheinungsformen des Ethischen. Zu eben diesen zählt die der spezifisch zwanghaften Neurosenstruktur zuzuordnende ethische Erscheinungsform des Legalismus. Deshalb bleibt im Zusammenhang unserer Fragestellung zu prüfen, wieweit dies darüber hinaus in entsprechender Weise auch für die übrigen bisher aufgezeigten defizitären ethischen Formenkreise gilt.

Dabei ist davon auszugehen, daß die Psychoanalyse neben der zwanghaften Neurosenstruktur drei weitere, voneinander abgrenzbare Neurosenstrukturen kennt, die schizoide, die hysterisch und die depressive. Sucht man nun nach einer der schizoid-autarken Persönlichkeitsprägung am ehesten entsprechenden ethischen Verhaltenseinstellung, so wird man in ihr zu einem wesentlichen Teil das wiederfinden, was Schöllgen unter dem zusammenfassenden Begriff der Erfolgsethik im Machiavellismussyndrom beschreibt. Demgegenüber wird man die realitätsfeindlich ausgerichtete hysterische Persönlichkeitsprägung zweifellos dem Strukturtypus der utopistischen Gesinnungsethik zuordnen müssen. Für die vierte von der Psychoanalyse ausgegrenzte Regressionsform, nämlich für die von einem tiefen Mangel an Selbstwertgefühl und von der Tendenz zur Selbstaufgabe bestimmte depressive Neurosenstruktur haben wir allerdings bisher noch kein entsprechendes ethisches Pendant genannt. Doch läßt sich dieses jetzt im Begriff des Fatalismus leicht ausmachen. Fatalismus ist nicht nur ein grundlegendes Merkmal der Depression, sondern kennzeichnet ebenso auch die solch depressive Einstellung ethisch rechtfertigende Haltung. Es gibt den Strukturtypus einer auf Auslöschung aller Eigenaktivität gerichteten, von Verweigerung und Rückzug bestimmten Schicksalsethik³.

Mit dieser fundamentalen Ausgrenzung unterschiedlicher ethisch defizitärer Formenkreise und dem Aufweis ihrer entsprechenden psychischen Dispositionen ist für die ethische Frage selbst zweifellos entscheidend Neues gewonnen. Es gibt sowohl individuelle als auch soziokulturelle, durch Neurosenstrukturen disponierte, sich genuin sittlich verstehende Handlungseinstellungen, die in Wahrheit die Chancen menschlichen Glückens ethisch eher hindern als fördern. Zur ethischen Aufklärung gehört sonach auch die Aufklärung über mögliche neurotisch bedingte Fehldeutungen des Ethischen selbst. Und dies um so mehr, als hier nicht selten eine ungeheure Fülle von Rationalisierungsstrategien solchen Fehldeutungen den Schein der Wahrheit verleihen können.

Unter dieser Voraussetzung bleibt freilich die Frage, ob hierzu die bisher eingebrachten Differenzierungen und Zuordnungsbeschreibungen nach den vier genannten ethischen Formkreisen und den ihnen entsprechenden Neurosestrukturen schon genügen. Dabei wäre im Hinblick auf die spezifisch psychoanalytische Problemstellung anzumerken, daß die hier von uns rezipierte Typologie der Neurosestrukturen für die Psychoanalyse bis heute Gültigkeit hat. Und zwar unbeschadet der Tatsache, daß die Psychoanalyse im Verlauf ihrer historischen Entwicklung von der Triebpsychologie über die Ichpsychologie zur Beziehungspsychologie noch weitere zusätzliche begriffliche Instrumentarien und Interpretationsmodelle zur Verfeinerung ihrer Diagnostik und Therapie ausgebildet hat. Auf diese braucht deshalb nicht eigens Bezug genommen zu werden, weil das darin zusätzlich Erkannte und zu Tage geförderte an eigenständigen Strukturaspekten im Neurosenverständnis in die heutige Beschreibung der genannten Hauptneurosenstrukturen eingegangen ist. So bleibt also im Rahmen unserer übergreifenden Problemstellung, in der

es wesentlich um die Bestimmung ethischer Prämissen menschlichen Gelingens geht, vor allem zu prüfen, wieweit die vorgenommene Ausgrenzung nach vier ethisch defizitären Formkreisen tatsächlich trägt, was ihnen im einzelnen von den aufgezeigten neurotischen Strukturen her korrespondiert und was in diesem Zusammenhang noch an weiteren Bestimmungen und Differenzierungen einzubringen ist.

Besonders komplex scheinen die Dinge im Bezug auf den ethisch defizitären Formkreis der Erfolgsethik zu liegen. Erfolgsethik deckt gleich ein ganzes, ethisch nochmals sehr unterschiedlich zu gewichtendes Spektrum defizitärer Verhaltenseinstellungen ab: Es reicht von der rigiden Form eines generellen menschenverachtenden Zynismus, über die nur der eigenen Gruppe verpflichtete Skrupellosigkeit des Chauvinismus, über den Opportunismus, mit seiner bedenkenlosen Anpassungsbereitschaft um des eigenen Vorteils willen, - den Pragmatismus, der vom reinen Effizienzgedanken des Sachlich-Funktionellen bestimmt bleibt, - den Utilitarismus, der mögliche ethische Werte und Ideale zwar nicht negiert, sie aber nur soweit berücksichtigt, als sie sich in das eigene Nützlichkeitsdenken einbinden lassen, - bis hin zum Sozialeudaimonismus, der den von ihm sozial-utilitär gefaßten ethischen Anspruch auf "das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl" reduziert.

Die Reihung zeigt zugleich ein in den möglichen Ausfaltungen der Erfolgsethik liegendes zunehmendes Gefälle zur Verantwortungsethik hin. Man kann hier also durchaus von einer abnehmenden Defizienz sprechen. Dennoch läßt sich ein sie von der Verantwortungsethik grundsätzlich Unterscheidendes und ihnen prinzipiell Gemeinsames erkennen: die machiavellistische Grundoption für Erfolg. Wo immer aber Erfolg zur exklusiven Handlungsmaxime wird, mögen sich nun individuelle oder kol-

lektive Zielvorstellungen mit ihm verbinden, weist er auf eine zentrale Fehlmotivation zurück: auf eine ganz und gar auf sich selbst zentrierte Welt. Genau das aber entspricht jener Verhaltenseinstellung, die die Psychoanalyse im Phänomen der schizoiden Neurosenstruktur beschreibt: "Ich kann mich auf niemanden verlassen als auf mich selbst". Wir haben es hier also mit einer der zwanghaften Verhaltenseinstellung des Legalismus affektiv geradezu konträr entgegengesetzten Einstellung zu tun. Während der Zwanghafte völlig außergeleitet reagiert - "Ich kann mir selbst nicht trauen, ich kann mich nur auf eingespielte Rituale verlassen" - lebt der Schizoide ausschließlich vom Rückgriff auf sich selbst. Sein Lebensgrundgefühl ist Mißtrauen schlechthin, das seiner Genese und deshalb auch seinem Umfang nach noch ursprünglicher und umfassender angelegt ist als beim Zwanghaften. Es erstreckt sich nicht nur auf das unmittelbar zwischenmenschliche Geschehen, sondern auch auf die Institutionen, ja auf die Beziehung zur Wirklichkeit überhaupt. Die Welt insgesamt wird als unheimlich, unberechenbar, bedrohlich empfunden. Sie nötigt zu ständigem emotionalen Rückzug. Unter den möglichen psychischen Versehrungen ist die schizoide die schwerste und am tiefsten wurzelnde. Sie hat ihren Ursprung in basalen sensorischen Entfaltungsstörungen der frühesten Kindheit, die entweder durch gänzliche Versagung oder durch ein überflutendes Zuviel an sensativer Zuwendung oder aber durch einen ständigen unberechenbaren Wechsel zwischen Abwendung und Zuwendung verursacht sind. Hieraus resultiert jenes von Mißtrauen beherrschte irritierte Wirklichkeitsverhältnis und eine daraus zwangsläufig erwachsende "Verständigungskluft zur Welt"⁴, die den Schizoiden immer neu auf sich selbst zurückwirft. Dem entspricht auf der zwischenmenschlichen Ebene seine extreme Kontaktilabilität, intime Direktheit wechselt hier abrupt mit mißtrauischer Abkehr. Das einzig Verlässliche erscheint ihm

am Ende nur er selbst. Deshalb will er von niemandem abhängig und auf niemanden angewiesen sein. Den von der Welt ausgehenden Bedrohungen muß durch möglichst rationale, objektiv gesicherte Verfahren entgegengesteuert, der Mangel an Gefühlssicherheit durch eine am Kalkül des Erfolgs orientierte machiavellistische Lebenstechnik ersetzt werden. Dieser Regressionsprozeß setzt sich zwangsläufig bis in die Auslegungen des ethischen Anspruchs selbst hinein fort, so daß das Kriterium des Erfolgs schließlich zur Schlüsselkategorie sittlichen Handelns überhaupt wird.

Nun besteht freilich umgekehrt kein Zweifel, daß auch eine der machiavellistischen Handlungsorientierung nachdrücklich entgegengerichtete, dem Anspruch des Personalen verpflichtete Verantwortungsethik den dort ins Zentrum gerückten Erfolgsgedanken keineswegs schlechthin außer sich läßt, sondern vielmehr als ein dem personalen Grundanspruch und seiner Einlösung zuzuordnendes intentionales Moment integriert. Schon die klassische antike und mittelalterliche Ethik bestimmt vergleichsweise das bonum, das sittlich Gute, nicht nur durch den ihm innewohnenden Anspruch des honestum, des Ehrenhaften, sondern darüber hinaus eben auch durch die ihm darin zugleich zukommende Qualität des delectabile und des utile, des Beglückenden und des Nützlichen⁵. Auch hier erscheint das im Nützlichen liegende Moment des Erfolgs also keineswegs als ein a priori Unethisches, sondern bleibt durchaus im Vollzug des Guten selbst immer schon mitangelegt. Verantwortungsethisch übersetzt bedeutet dies: den Menschen als Person verantworten impliziert zugleich die Pflicht, seine reale Entfaltung nach Maßgabe des Möglichen zu optimieren.

Damit aber wird einmal mehr deutlich, daß die eigentlich verantwortungsethische Leistung der sittlichen Vernunft eine genuin synthetische Leistung ist. Gerade weil Verantwortungsethik wesentlich auf die Entfaltung und Verwirklichung menschlichen Personseins ausgerichtet ist, darf aus dem darin ge-

setzten Anspruch des Ethischen das Moment des Erfolgs sittlich ebensowenig herausgefällt werden wie das im Legalismus einseitig angesetzte Moment der Ordnung und das im Utopismus ebenso einseitig reklamierte des Entwurfs. Dasselbe gilt nun aber auch für die vom Fatalismus zum einzig Wesentlichen erhobene Erfahrung der Endlichkeit. Verantwortungsethik darf sich der darin geltend gemachten elementaren Wahrheit der Kontingenz jeglichen menschlichen Bemühens keineswegs entziehen. Wohl aber wird sie deshalb nicht schon Endlichkeit mit Sinnlosigkeit gleichsetzen, wie dies der Fatalismus tut, der damit alles Seiende seines vitalen und eben darin in Wahrheit seines je und je über sich hinausweisenden Sinns beraubt. In der Tat liegt hier die eigentliche Differenz der Verantwortungsethik zur fatalistischen Handlungsorientierung. Fatalismus zielt auf schlechthinnige Degradierung, Enthoffnung, Entwertung, ja auf das Absterben jedes eigenen Aktivitätspotentials: "Von mir her ist alles vergeblich. Ich bin nicht mehr wert als mir ohne mein Zutun zugeteilt wird".

Wenn es zu den konstitutiven Bestimmungen menschlichen Daseins gehört, daß der Mensch sein Leben führen und aus sich selbst herausarbeiten muß, so sucht der Fatalist gerade dem resignierend auszuweichen. Es mangelt ihm elementar an genuin sinnerschließendem Willen und entsprechendem sich daraus nährendem Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl. Für eine solche Einstellung aber, die die realen Chancen menschlichen Gelingens gleichsam immer neu emotional unterminiert, indem sie alle Hoffnung der Wirklichkeit von vornherein Vergeblichkeit unterstellt, läßt sich Plausibilität wiederum kaum von der Vernunft dieser Wirklichkeit selbst, wohl aber von dem besonderen Lebensschicksal und Lebensaufbau des Fatalisten her erweisen. Psycho-

analytisch handelt es sich hierbei um unbewußt fortwirkende, in der frühkindlichen oralkaptativen, aber oft auch in der analen und motorisch-aggressiven Phase erlittene Defizite an Erlebnissen der Fülle und Sättigung, an lustvoller, unbekümmerter Expansion und Besitznahme. Der ursprüngliche vitale Zugriff ist im wörtlichen Sinne "verleidet". Jeder weitere Zugang zur Wirklichkeit bleibt von dieser Grunderfahrung der Entmutigung begleitet. Im Fatalismus als genereller Lebenseinstellung wirkt das ganze Gewicht einer in ihren eigenen Möglichkeiten zurückgedrängten, niedergeschlagenen frühkindlichen Entwicklung fort. Die dort erlittenen Versagungen an Eigenaktivität führen zwangsläufig zu entsprechend depressiv gestimmten Lebensentwürfen und Bewältigungsstrategien. Es dominiert das Gefühl der Abhängigkeit. Von daher zugleich die Tendenz zu symbiotischer Anklammerung, zu Gefügigkeit und Unterwerfungsbereitschaft bis hin zur Selbstpreisgabe.

Andererseits ruft das gerade darin um so stärker hervortretende Gefühl des Mangels an Selbstwert und Eigenständigkeit gebieterisch nach Kompensation, für die sich im wesentlichen zwei Lösungsmöglichkeiten erkennen lassen: die gegenläufige des Ressentiments und die überhöhende der Ideologie. Ressentimentbestimmt ist der Rückzug in illusionäre Wunschwelten, das Abfangen des Leidensdrucks durch Tagträumereien, Introjektionen und Erwartungshypertrophien, aber auch das mögliche Ausweichen in die Sucht. In diesem Fall wird die Droge zum Mittel, das niedergebrachte Selbstgefühl künstlich aufzurichten, "Verwöhnungsinseln"⁶ zu schaffen, die die eigene Versagersituation bewältigen lassen. Der damit verbundene Preis weiterer Selbstzerstörung läßt dabei die Welt nur noch mehr ins Unrecht rücken. Aus eben dergleichen, von tiefem Ressenti-

ments erfüllten Hoffnungslosigkeit vermag sich letztlich auch der Impuls zur äußersten auf Befreiung zielenden Verzweiflungstat zu nähren: die Bereitschaft zum Suizid.

Sehr viel konstruktiver für die Kompensation und Bewältigung depressiv gestimmter Lebensbedingungen und darin zugleich auch kulturfähiger nimmt sich demgegenüber der Weg ihrer ideologischen Überhöhung aus. Die Psychoanalyse spricht in diesem Zusammenhang von "depressiver Ideologie"⁷. Der das Handeln des Depressiven bestimmende Mangel an Selbstbewußtsein, Eigendynamik und expansiver Kraft gewinnt über entsprechend gegebene soziale Verhältnisse und diesen zugepaßte Daseinsdeutungen und Weltauslegungen eine moralische Aufwertung und wird so zur Tugend stilisiert. Hier eröffnet sich ein ganzer Tummelplatz von Bescheidenheits- und Genügsamkeitsideologien, von fatalistischen Unterwerfungs- und Verzichtsmoralen, von Lustfeindlichkeit und Gehorsamsfetischismus, mit denen sich der Depressive moralische Überlegenheit verschaffen zu können meint. Nietzsche hat dieses auf Regression der Antriebskräfte ausgelegte fatalistische Sittlichkeitsverständnis bekanntlich im Begriff der "Sklavenmoral" zu entlarven gesucht. Mit Recht erkennt er zugleich vieles von dem gerade auch in den konkreten geschichtlichen Ausformungen christlichen Sittlichkeitsverständnisses wieder. Dennoch geht er sicher fehl, wenn er in diesem Zusammenhang auch das ursprüngliche vom Schöpfungsgedanken getragene und vom Anspruch der Liebe bewegte jesuanische Hochethos selbst dem Typus der Sklavenmoral zuordnet. Die Moral Jesu ist eine Moral kämpferischer Liebe, die jeder Moral passiver Schicksalsergebenheit und Subordination ihrem Wesen nach entgegengesetzt ist.

Durch dominant schicksalethische Vorstellungen bestimmt ist vielmehr jene vom Späthellenismus geprägte Welt, in die das

Christentum eintritt. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die wirkmächtigste der antiken Ethiken, für die Ethik der Stoa. Kernpunkt ist hier die Lehre von der Ataraxia, der Gelassenheit. Nur mit ihr vermag der Mensch die Freiheit seines Selbstbesitzes in den unverfügbaren Schicksalszusammenhängen des Lebens zu wahren. Darin erhebt sich die stoische Ethik zugleich wesentlich über jede bloße Sklavenmoral. Ihr Thema ist das Gelingen des Lebens als Gelingen der Freiheit. Zugleich aber entfaltet sie dies auf dem Hintergrund einer zutiefst fatalistischen Grundstimmung. Stoisches Ethos versteht sich als Überlebenstechnik menschlicher Freiheit in einer unberechenbar erscheinenden, von Größe und Tragik, von Gelingen und Vergehen durchwirkten übermenschlichen Welt. Die Freiheit menschlichen Daseins wird durch Gleichmut und Gelassenheit unangreifbar. Selbst der Unausweichlichkeit des Sterbens gegenüber vermag der Mensch noch diese Freiheit wahrzunehmen. Er kann gelassen über sein Leben verfügen, es liegt in seiner Hand: Porta patet, exi⁸. Eben damit aber wird der auf das Gelingen des Lebens als Gelingen der Freiheit ausgerichtete qualitative Freiheitsbegriff letztlich doch wiederum preisgegeben und auf den Begriff formaler Verfügungsgewalt reduziert. Es widerspricht der sittlichen Vernunft menschlicher Freiheit, dem sinnlos Erscheinenden des Lebens zu irgendeinem Zeitpunkt Endgültigkeit beizulegen und so das Dasein zur reinen Disposition zu stellen. Was auf dem Hintergrund der Ausweglosigkeit und Verzweiflung des einzelnen tragisch verlaufenden Lebensschicksals verstehbar erscheinen mag, darf nicht zur sittlichen Tat überhöht werden. Dies gilt letztlich auch im Hinblick auf jenen modernen, dem Argumentationsansatz der Stoa verwandten ethischen Rechtfertigungsversuch des Suizids, wie er etwa in Jean Amerys Postulat "Der Freitod ist ein Privileg des Humanen" zum Ausdruck kommt⁹.

Ein human wesentlich umfassenderes und sublimeres ethisches Handlungskonzept bietet demgegenüber die ebenfalls dem fatalistischen Formenkreis zuzurechnende buddhistische Ethik. In ihr hat der Suizid keinen Platz, da er sich vom grundlegenden Gedanken der Wiedergeburt her als ethische Möglichkeit von vornherein verbietet. Ethische Qualität erwächst hier vielmehr gerade aus einer konstruktiven, rechtes Erkennen, Tun und Streben in sich einschließenden Verarbeitung der Erfahrung von Leid und Sinnlosigkeit. Dabei wird die von Buddha gegebene letzte und umfassende Begründung allen Leidens zugleich zum Wegweiser seiner Überwindung. Diesen letzten Grund des Leidens (- und hier kommt seine fatalistische Welt-sicht voll zum Tragen -) sieht er im Werden als dem Hindrängen zu immer neuem Sein, das immer neue Leiden schafft. Erst in der Überwindung des Werdens kann sonach die Erlösung vom Leiden liegen. Damit ist ein ethischer Prozeß aufgegeben, der seine höchste Stufe in der vollkommenen, von allen Vorstellungen und Empfindungen losgelösten Versenkung in das Walten der treibenden Kräfte des Kreislaufs des Daseins erreicht. Erst auf dieser Ebene kann die "Erleuchtung" geschehen. Der Mensch gelangt aus dem Kreislauf des Daseins in den Erlösungszustand des Nirvana, des "Dahinwehens", einem mit menschlichen Begriffen nicht erfaßbaren Zustand ewigen Friedens. Das einzigartige dieses ethisch-religiösen Systems des Buddha liegt darin, daß die hier allem Sein unterstellte durchgängig irrationale Struktur in eine deskriptiv nicht mehr auflösbare innere Stimmigkeit und Sinnhaftigkeit aufgehoben wird. Damit gewinnt die fatalistische Welteinstellung eine das Pathologische depressiver Reaktionsformen weit übersteigende, höchst mögliche und als solche keineswegs kraftlose, ins Humane gewandte Sinnbestimmung.

Gerade das hier angeführte Beispiel der buddhistischen Ethik als Typus eines dem fatalistischen Formenkreis zuzurechnenden universell angelegten Handlungsentwurfs macht nun aber zugleich einen weiteren, überraschenden, bisher noch nicht zureichend geklärten Tatbestand deutlich. Es gibt das Phänomen konstruktiv ausgelegt, auf Universalisierung zielender Sinndeutungen menschlichen Daseins auf der Basis eines defizitären ethischen Zugangsverständnisses zur Wirklichkeit. Die fatalistische Deutung der Endlichkeit als Sinnlosigkeit schließt die Möglichkeit einer grundsätzlichen Aufhebung dieser Sinnlosigkeit nicht prinzipiell aus. Erst der Erleuchtete vermag die Wirklichkeit "wirklichkeitsgemäß" zu erkennen, mit ihr umzugehen und sie zu verstehen. In dieser Möglichkeit erscheint zugleich die Irrationalität des eigenen Ausgangspunktes überwunden. Die Wirklichkeit bleibt umschlossen und von daher in ihr Recht eingesetzt.

Eine durchaus ähnliche Transformation zu umfassender, ethisch konstruktiver Auslegung menschlicher Handlungswirklichkeit erreicht die machiavellistische Erfolgsethik auf ihre Weise im Phänomen des Sozialeudaimonismus. Zwar bleibt auch hier das ethische Zugangsverständnis auf ein entsprechend defizitäres Kriterium als Basis gestellt, auf das des Erfolgskalküls. Indem der Sozialeudaimonismus aber dieses Kriterium weder auf den einzelnen noch auf irgendeine Gruppe, sondern auf die Menschheit als Ganze bezieht, nimmt er implizit das zur Voraussetzung, was für das neuzeitliche Bewußtsein längst zur obersten Richtschnur sittlichen Handelns geworden ist, nämlich die Achtung vor dem Menschen als solchem. Jetzt freilich in einer Weise, die nicht dies unmittelbar zum Ausdruck bringt und als Anspruch geltend macht, sondern die nur mehr noch den Aspekt der realen Einlösbarkeit und Machbarkeit dieser Achtung akzentuiert, eben "das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl".

Eine ethisch konstruktive Auslegung menschlicher Handlungswirklichkeit bleibt aber nicht weniger auch über die Transformation des legalistischen Ansatzes denkbar. Es war gerade die große Leistung der Religion Israels, den vom Rechtsvertrag und Rechtsbund her entwickelten Gesetzesbegriff zum Ausgangspunkt seiner Gotterfahrung zu machen und damit das religiöse Verhältnis als ein ethisches zu bestimmen. An die Stelle kosmisch-mythischer Religiosität tritt der welttranszendente, freie, geschichtswirksame, personale Gott. Zugleich empfängt das Gesetzesverständnis selbst hieraus seine entscheidende und maßgebliche Zentrierung. Es will von seinem Grundansatz her gerade nicht legalistisch als ein vorwegdekretierendes Kompendium kasuistischer Einzelvorschriften verstanden sein, sondern vielmehr als Ausfaltung des Handelns Gottes an Israel, als Aufgreifen seiner schöpferischen Liebe.

Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß es gerade diese zentrale theologische Situierung des Gesetzesbegriffs ist, die zugleich einem möglichen legalistischen Denken Vorschub leistet. Eine nachfolgende Tendenz zu wachsender Vergesetzlichung aller Lebensbereiche ist in der Tat unverkennbar. Eben hiergegen richtet sich schon sehr früh die prophetische Kritik: "Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nichts als Recht zu üben und Güte zu lieben und demütig zu wandeln mit deinem Gott" (Micha 6,8). Diese Kritik setzt sich fort bis hin zu dem unerbittlichen Kampf Jesu gegen das legalistisch entartete Gesetztesdenken des spätjüdischen Pharisäismus und zu der von Jesus vorgenommenen Zentrierung allen sittlichen Handelns auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Zugleich läßt sein Opfertod, die Hingabe seines Lebens "für das Leben der Welt" (Jo 6,33) die Frage nach der Leistungskraft des Gesetzes überhaupt ganz

neu stellen. Das Gesetz ist als solches kein zureichendes Instrument für das definitive Gelingen menschlicher Existenz. Es erweist sich zwar nicht als schlecht, wohl aber als ohnmächtig und ungeeignet, "denn nichts hat es zur Vollendung gebracht" (Hebr 7,18). Der für die alttestamentliche Heilserfahrung grundlegende, aus dem Gesetzesgedanken bestimmte Rechtsbund Gottes mit dem Menschen transformiert sich im Neuen Bund zu einem solchen, dessen "Gesetz" die ungeschuldete Gnade und Liebe Gottes selbst ist. Erst darin erscheint der Legalismus als möglicher Heilsweg vom Ansatz her überwunden.

Was bisher für die ethisch defizitären Formkreise des Fatalismus, des Machiavellismus und des Legalismus aufgezeigt werden konnte, nämlich daß über deren jeweilige Transformation eine ethisch konstruktive Auslegung der menschlichen Handlungswirklichkeit möglich ist, bleibt nun noch im Hinblick auf den ethisch defizitären Formkreis des gesinnungsethischen Utopismus zu prüfen. Das Defizitäre dieser ethischen Erscheinungsform liegt darin, daß sie die sittliche Vernunft menschlichen Handelns von der Realität abtrennt und ausschließlich aus einer idealen Zielgestalt zu bestimmen sucht. Indem sie aber die real gegebenen Voraussetzungen ignoriert, verzichtet sie letztlich auch auf die Frage nach den möglichen Folgen, die mit der Durchsetzung des erstrebten Zieles verbunden sind. Eben damit aber bringt sie sich in Wahrheit immer neu um die Chancen ihrer tatsächlichen Einlösbarkeit: sie bleibt utopisch. Das hindert sie jedoch keineswegs, auch weiterhin unbeeindruckt von jedem Scheitern an diese Einlösbarkeit zu glauben. Nicht die Realität ist schuld, sondern die Borniertheit, der böse Wille, ja die planmäßige Sabotage der anderen. Soll das sittlich gute Ziel erreicht werden, so bedarf es hierzu

einzig einer lautereren, sich durch Kompromißlosigkeit auszeichnenden Gesinnung. Wo immer man sich demgegenüber dem Ideal nurmehr in kleinen, die Vielfalt der Umstände und Folgen mitberücksichtigenden Schritten zu nähern sucht, sieht der Gesinnungsethiker bereits Grundsatzlosigkeit und Mangel an Überzeugungstreue.

Wir haben es im Fall des Gesinnungsethikers offensichtlich mit einer regressiven Form menschlicher Identitätsfindung zu tun, in der das gesamte Handlungsfeld von einer reinen, konfliktfrei gedachten, idealen Zukunftsmöglichkeit her ausgelegt wird. Die Angst vor den Beschränkungen der konkret in Anspruch nehmenden Realität treibt zur Flucht nach vorn: "Ich bin, was ich mir wünsche. Ich kann nur sein, wenn ich in das fliehe, was ich mir ersehne." Eben darin aber lassen sich jetzt jene Versehrungsdispositionen erkennen, die die Psychoanalyse in der vierten von ihr ausgegrenzten psychischen Regressionsform als hysterische Neurosen- und Persönlichkeitsstruktur namhaft macht. Reifer Realitätsbezug setzt ein entsprechend hohes Maß an Ich-Stärke voraus, die dazu befähigt, statt in Traumwelten zu fliehen die notwendige Auseinandersetzung mit der komplexen Realität aufzunehmen und die von ihr her erfahrenen Zumutungen und Begrenzungen ertragen und produktiv verarbeiten zu können. Entscheidende Bedeutung für die Entwicklung solcher Ich-Stärke kommt hierbei dem Verhalten der Eltern und dann auch der Geschwister im frühkindlich-familialen Erziehungsprozeß zu, der Rolle, die sie als unmittelbare Bezugspersonen ausdrücken und vermitteln. Die Herausbildung der Dynamik des Ich als Resultat der sozialen Identitätsfindung des Kindes muß wesentlich aus den jeweils gegebenen Konstellationen eben dieses Sozialisationsvorgangs begriffen werden. Mangel an ausgewogener Festigkeit im Rollenverhalten der Bezugspersonen, an väterlicher bzw. mütterlicher

Zuwendungsstärke, an geschwisterlichem, Solidarität und Selbstbehauptung in sich schließendem Miteinander, mindern zwangsläufig auch die Chancen für die Entwicklung einer entsprechenden Ich-Stärke beim Kind. Die Realität vermittelt keine Verlässlichkeit. Dies führt zu narzißtischer Rückwendung des Kindes auf sich selbst und damit zu Identitätsdiffusion und zu ständiger Flucht nach vorn in die Wirklichkeitsferne heiler, konfliktenthobener Traumwelten.

Prolongiert in die tatsächliche, zu bewußtem sittlichem Handeln zwingende Lebenswelt des Erwachsenen wirkt dies in eben jenem, letztlich von dem gleichen träumerischen Pathos bewegten gesinnungsethischen Utopismus weiter, der im ewigen Ausgriff nach dem Eigentlichen und Wahren, unbekümmert um alle Folgen und unbeeindruckt von seiner eigenen Vergeblichkeit das Heil nur noch im kompromißlos reinen Ideal sucht. Der Gesinnungsethiker setzt in Wahrheit immer schon Ziel und Weg in eins. Wer das Ziel weiß, braucht nicht noch die Wege zu erkunden, die zu ihm führen. Man muß nur genügend von der Notwendigkeit und Größe des Zieles ergriffen, bewegt, betroffen sein, dann ist der Weg dorthin ohnehin klar: er liegt im Ziel selbst.

Hier liegt der entscheidende Trugschluß. Wir müssen davon ausgehen, daß der Mensch in eine Welt gestellt ist, in der es zur Sicherstellung und Entfaltung seiner Existenz in Wahrheit eine Vielfalt von Zielen zu verfolgen und zu berücksichtigen gilt, selbst wenn diese ihrerseits wiederum nochmals einer höchsten, als solche maßsetzenden, alles übergreifenden Zielgestalt zuzuordnen sind. Hieraus ergibt sich zugleich zwangsläufig, und zwar auch dort, wo keinerlei böser Wille im Spiel ist, eine entsprechende Vielfalt von Güterkonkurrenzen, Wertkonflikten und Pflichtkollisionen, die nicht dadurch aufzulösen sind,

daß man sich über sie hinwegsetzt. Die plurale Zielstruktur menschlicher Handlungswirklichkeit zwingt faktisch zu immer neuer Herausarbeitung von Vorzugsgesichtspunkten, zu sorgfältigem Abwägen zwischen den unterschiedlichen, miteinander konkurrierenden Gütern, nicht selten auch zur Bereitschaft, Übel in Kauf zu nehmen, um drohende, noch größere Übel zu verhindern. Wo immer man dies überspielt, erweist sich alle noch so ideal eingestellte Handlungsausrichtung als vergeblich. Das verfolgte Ziel bleibt unrealisierbar. Der gesinnungsethische Anspruch erschöpft sich im utopischen Sentiment.

Max Weber macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß es gerade diese Erfahrung der Vergeblichkeit ist, die den Gesinnungsethiker dazu veranlassen kann, in seinem Denken eine entscheidende Korrektur vorzunehmen, um dem utopischen Ideal doch noch zur Realität zu verhelfen: er wird zum "chiliastischen Propheten"¹⁰. Um die wahre, endgültige Gestalt der Welt herauszuführen, bedarf es einer letzten Tat der Gewalt, die aller bisherigen Gewaltsamkeit ein definitives Ende setzt. Die Guillotine wird zum Instrument der Herstellung eines Reichs der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die Expropriation der Expropriateure, der letzte gesammelte Aufstand der immer größerer Verelendung ausgelieferten Massen der Proletarierklasse gegen ihre Unterdrücker und Ausbeuter, läßt den neuen Menschen erstehen, der durch keine Entfremdung mehr vom anderen getrennt ist. Gesinnungsethik stellt hier in einer letzten, als notwendig erachteten Tat ihr Gegenprinzip in ihren Dienst. Das machiavellistische Erfolgsprinzip avanciert im Mittel der Gewalt zum revolutionären Erfüllungsgehilfen der Utopie.

Nun wird man gewiß nicht sagen können, daß diese beiden bisher aufgewiesenen Grundformen der Gesinnungsethik - wir wollen sie

einmal die sentimentale und die aggressive Form nennen - als solche bereits eine ethisch konstruktive Auslegung der menschlichen Handlungswirklichkeit eröffnen. Beide bleiben monokausal auf deren utopisch vorausentworfenen ideale Zielgestalt fixiert. Beide setzen sich damit über die wesenhaft plurale Zielstruktur der Handlungswirklichkeit hinweg und entziehen sich so der ethisch zu leistenden Aufgabe, das darin liegende Konfliktpotential über entsprechende Abwägungsverfahren und Optimierungsstrategien zum jeweiligen Ausgleich zu bringen. Beide kommen unter dieser Voraussetzung dem erstrebten Ziel, der Heraufführung einer besseren Welt, keinen Schritt näher. Wo die Realstruktur der Dinge geleugnet wird, läßt sich die bessere Welt weder durch gewaltloses noch durch gewalttätiges Aufbegehren herbeizwingen.

Bleibt nicht aber noch ein dritter Weg denkbar, ein Weg, der menschliches Handeln auf eine sittliche Zielgestalt verpflichtet, die, ohne die Realität in ihrer inneren Verbindlichkeitsstruktur zu negieren, sich von ihr abzukoppeln oder sie gar mit Gewalt abschaffen zu wollen, dennoch unendlich über sie hinausgeht? Ein solcher dritter Weg müßte dann freilich diese von ihm eingeforderte definitive Zukunftsgestalt des Humanen in einer Weise real zur Geltung bringen können, die ihre tatsächliche weltverändernde Kraft beweist und sie eben darin jedem Verdacht des Utopischen entzieht. Exakt dieser Weg erschließt sich im Hochethos Jesu, und zwar gerade auch in den Hochforderungen der Bergpredigt. Mit ihm gewinnt die Handlungsgesinnung des Menschen eine Ausrichtung, die zwar ein Äußerstes an Überbietung dessen einschließt, was Menschen normalerweise unter den Bedingungen dieser Welt tun und erwarten, dieses Äußerste aber gerade in einer Weise

ins Werk setzt, die die Folgen solchen Handelns keinen Augenblick außer Betracht läßt und aus der eigenen Verantwortung herausnimmt. Hierin unterscheidet sich das Hochethos Jesu wesentlich von jeglicher Art utopischer Gesinnungsethik, die jede Verantwortung für die tatsächlichen Kosten ihrer hochgesteckten Optionen, sei es nun gedankenlos-naiv oder gegebenenfalls sogar zynisch überspielt. Man wird deshalb Max Weber entschieden widersprechen müssen, wenn er das jesuanische Hochethos, wie es in den Forderungen der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, undifferenziert der Gesinnungsethik zurechnet und als "akosmistisch" einstuft¹¹. Was sich vielmehr in diesem Ethos ereignet, ist gerade die Durchbrechung und Transformation bloßer Gesinnungsethik und ihres defizitären utopistischen Zugangsverständnisses zur Wirklichkeit. Ideale Zielgestalt und reale Verpflichtungsstruktur des Humanen werden im Hochethos Jesu auf eine neue unüberbietbare Weise vermittelt: "Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen" (Mt 5,17).

Diese Vermittlung der realen Verpflichtungsansprüche, wie sie im Gesetz entgegentreten, auf ihre wahre humane Zielgestalt hin, in der nach Jesus letztlich überhaupt erst die Erfüllung des Gesetzes geschieht, setzt dem Gesamtkontext der hier relevanten Aussagen nach ein Umdenken voraus, das als solches gewiß fundamental ethische jedoch keineswegs utopische Züge trägt. Dies zeigt sich bereits in jener zentralen paradigmatischen Aussage Jesu über den anthropologischen Stellenwert von Gesetzen und Institutionen, nach dem sich der Umgang des Menschen mit ihnen zu bestimmen hat: "Der Sabbat ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Sabbats wegen" (Mk 2,27). Eine ungemein plausible Weisung, die dem Sinn gegebener Institutionen, sofern er sichtbar gemacht werden kann,

nichts nimmt, zugleich aber daran hindert, sie zum möglichen Unterwerfungsinstrument für Menschen werden zu lassen. Hier liegt eine grundsätzliche Absage an jeglichen Legalismus, der sich darin selbst als ein ins Zwanghafte verkehrter Utopismus erweist.

Von demselben fundamental ethischen und darin zugleich anti-utopischen Duktus ist der Umgang Jesu mit dem Gesetzesbrecher, dem Sünder bestimmt. Auch hier bleibt alles auf das anthropologische Prinzip des human Angemessenen und Leistbaren abgestimmt. Umkehr läßt sich nicht über Tugendterror erreichen. Der Mensch muß dort abgeholt werden, wo er steht. Das aber setzt eine Form der Zuwendung voraus, in der sich der Gesetzesbrecher und Sünder trotz seines Fehlverhaltens allererst als Mensch verstanden, bestätigt und akzeptiert fühlt. Wo dies nicht geschieht, kann auch kein wirklicher Lernprozeß in Gang kommen, der zur inneren Aufarbeitung des Fehlverhaltens führt. Solange nur mit moralisierenden Appellen und kriminalisierenden Strafen operiert wird, die den Menschen lediglich richten, nicht aber zugleich auch aufrichten, läßt sich bestenfalls Anpassungsbereitschaft, aber nicht schon Gesinnungswandel bewirken. Jesu Tischgemeinschaft mit den "Zöllnern und Sündern" ist kein Gestus sentimentaler Utopie, sondern ethische Notwendigkeit, Voraussetzung und Besiegelung ihrer Umkehr.

Von hier aus kann jetzt auch ein unmittelbarer Zugang zum generellen Verständnis Jesu von Herrschaft gewonnen werden. Was immer sich an politischen Gewaltstrukturen und Machtverhältnissen herausbildet, bleibt auf den Dienst am Menschen hin auszulegen und empfängt erst von daher seine genuin ethische Rechtfertigung. In Frage gestellt wird hier nicht die Notwendigkeit von Herrschaft als solcher - "Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist" (Mt 22,21), "Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre" (Jo 19,11) -

sondern die Art und Weise ihrer Ausübung: "Wer unter euch der Größte sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, der sei euer Knecht" (Mt 20,26f.). Hier wird nicht der Anarchie das Wort geredet, sondern der Humanisierung politischer Gewalt. Soll sich politische Herrschaft vor Pervertierungen bewahren, muß sie ihren Dienst vom Schwächsten und Geringsten her auf ihn hin auslegen. Nur so kann sie zum Dienst an der je größeren Gerechtigkeit und Freiheit des Menschen werden.

Als Wegweisungen zu je größerer Gerechtigkeit und Freiheit müssen in diesem Zusammenhang aber darüber hinaus auch all jene unmittelbar an den einzelnen gerichteten Hochforderungen verstanden werden, mit denen Jesus die vom überkommenen Gesetz her gebotenen Lösungen für Konfliktsituationen, Beziehungsstrukturen, Besitz- und Abhängigkeitsverhältnisse in ihrer Insuffizienz enthüllt und überbietet. In all dem geht es letztlich um Aufdeckung der Entfremdung des Menschen von seinen eigentlichen humanen Möglichkeiten. Was hier gefordert wird, ist nichts Utopisches, sondern elementarer Anspruch und elementarer Ausdruck human gereiften Verhaltens, das seinen letzten Grund im schöpferischen Liebeswillen Gottes selbst hat, Wegerschließung, die, gerade weil sie den Menschen auf je größere Gerechtigkeit und Freiheit hin offenhält, seinem tatsächlichen Seinkönnen zutiefst entspricht.

Zu eben dieser humanen Gestalt des von Jesus proklamierten Ethos gehört aber auch, daß die darin zutage tretende Diastase von unbedingtem personalem Anspruch und sozialem Einlösbarkeit nicht überspielt wird. Es wäre völlig verfehlt, die hochethischen Forderungen Jesu unmittelbar politisch durchsetzen und in Rechtsformen gießen zu wollen. Jesus ist kein

Chiliast. Liebe läßt sich nicht verordnen. Sozialethische Erfordernisse und Ansprüche hingegen müssen für jedermann verpflichtend und damit durch das Recht erzwingbar gemacht werden können. Sie unterliegen dem Kriterium kollektiver Leistbarkeit und Effizienz. Umgekehrt läßt sich aber auch nicht übersehen, daß die Ethik Jesu in ihrer Wirkungsgeschichte das sozialethische Anspruchsfeld zugleich fundamental verändert hat. Sie erweist sich also keineswegs als sozialethisch und politisch irrelevant. So kommt ihr vor allem, wenn wir hier Hegel folgen, für das ethische Bewußtwerden menschlich-personaler Würde und Freiheit schlechthin fundierende Bedeutung zu. Die Freiheitsgeschichte der Menschheit hat ihre theologische Wurzel in der Freiheitsgeschichte der Botschaft des Evangeliums. Mit der heutigen Ausformulierung von generellen Menschenrechten und ihrer politischen Einlösung stellt sich das Recht selbst in den Dienst dieses das kollektive sittliche Bewußtsein der Menschheit zunehmend bestimmenden personalen Anspruchs. Dennoch geht dieser Anspruch zugleich bleibend über alles hinaus, was in den Formen einklagbaren und erzwingbaren Rechts überhaupt zu fassen ist. Er zielt auf die Entfaltung einer Gerechtigkeit, der die Liebe das sie je neu transzendierende Maß setzt. Gerade darin aber erweist sich die Ethik Jesu als substanziell human ausgelegte, dieses Humane in seiner Totalität erschließende Verantwortungs-ethik. Mit ihr ist eine Antwort auf die Frage nach den ethischen Bedingungen menschlichen Gelingens und Glückens gegeben, der auch am Horizont heutiger neu aufkommender Problemstellungen schlechthinige Maßgeblichkeit zukommt.¹²⁾

Anmerkungen

- 1 M. Weber, Politik als Beruf (1919). In: M. Weber, Gesammelte politische Schriften. München 1921
- 2 W. Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1953, 91-98
- 3 Den Hinweis auf den Fatalismus als möglicher vierter defizitärer Erscheinungsform des Ethischen verdanke ich meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter F. Simmler. Ebenso kam von ihm auch die Vermutung, daß zwischen den genannten Hauptneurosenstrukturen und den vier ethisch defizitären Formkreisen gegebenenfalls generelle Zusammenhänge bestehen könnten. Dies hat die weiterfolgenden Überlegungen entscheidend bestimmt.

Zur psychoanalytischen Neurosenlehre vgl.: H. Schultz-Hencke, Lehrbuch der analytischen Psychotherapie. Stuttgart 1951; F. Beese, Der Neurotiker und die Gesellschaft. München 1974; F. Riemann, Grundformen der Angst. München-Basel ²1965; S. Elhardt, Tiefenpsychologie. Eine Einführung. Stuttgart 1971, 71980
- 4 S. Elhardt, Tiefenpsychologie a.a.O. 107
- 5 Thomas v.A., S.Th. II-II, 145,3. Thomas nimmt hier die von Ambrosius über Cicero bis hin zu Aristoteles (Nik. Ethik II, 1105, a, 1) zurückreichende Argumentation auf
- 6 S. Elhardt, Tiefenpsychologie a.a.O. 115
- 7 S. Elhardt, ebd. 114
- 8 Seneca
- 9 J. Amery, Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod. Stuttgart 1976, 43
- 10 M. Weber, Politik als Beruf a.a.O. 443
- 11 ebd. 440
- 12 Bezüglich der weiteren Ausführungen zum Problem christlicher Weltverantwortung am Beispiel der Friedensfrage sei verwiesen auf Wilhelm Korff, Grundsätze einer christlichen Friedensethik, in: Handbuch der christlichen Ethik, hrsg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff und A. Ringeling, Bd. 3: Wege ethischer Praxis, Verlag Herder/ Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Freiburg i.Br. und Gütersloh 1982, S. 488-507, insbes. S. 498 ff.. Der Artikel ist auch wiedergegeben in: Wilhelm Korff (Hrsg.), Den Frieden sichern, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1982, S. 120-143; siehe dort insbesondere S. 134 ff.