

Werte-Diskussion in der Theologie der Gegenwart

I. Grundsätzliches: Die Frage nach dem Glück als Frage nach einer humanen Ethik

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 Innerwerden letzten Aufgehobenseins. Entgegen aller Verwundbarkeit, Riskiertheit und Endlichkeit: Der Mensch ist seinem Wesen, seiner Bestimmung nach glücksfähig. Die Frage nach dem Glück 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 handlungsleitende 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 diesem 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

1 M. Weber, Politik als Beruf (1919). In: M. Weber, Gesammelte Politische Schriften. München 1921

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 des 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 daß 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 versprechenden, ethisch produktiven Handlungsein-

stellungen 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 genauere 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 Verantwortungsethik und dem Zynismus machiavellistischer Erfolgsethik“ zu bestimmen.²

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*, (Wo es keine Ordnung gibt, herrscht die Verwirrung). 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 Entscheidungszumutungen. 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 vorweg geregelt 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 er-

² W. Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf 1953, S. 91 – 98

weist. 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 Engführungen 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 weitreichende genuin tiefenpsychologische Differenzierungen verwiesen, die uns in diesem Zusammenhang 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 Sicherheitsbedürfnis, 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 frühkindliche durchlittene Angst vor Liebesentzug und gegebenenfalls 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 hysterische und die depressive. Sucht man nun nach einer der schizoidautarken 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 Schicksalsethik.³

Mit dieser fundamentalen Ausgrenzung unterschiedlicher ethisch defizitärer Formkreise 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 Neurosenstrukturen schon genügen. Dabei wäre im Hinblick auf die spezifisch psychoanalytische Problemstellung anzumerken, daß die hier von uns rezipierte Typologie der Neurosenstrukturen 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 Erkrankte und zutage 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 gewichtiges 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

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, ²180

Anpassungsbereitschaft um des eigenen Vorteils willen, – den Pragmatismus, der von 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 sozioutilitär 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 kollektive 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 außengeleitet 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 Entfaltungstörungen der frühesten Kindheit, die entweder durch gänzliche Versagung oder durch ein überflutendes Zuviel an sensibler 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 Kontaktlabilität, 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 kein Zweifel, daß auch eine der machiavellistischen Handlungsorientierung nachdrücklich entgegengerichtete, dem Anspruch des Personalen verpflichtete Verantwortungsethik den dort ins Zentrum gerückten Erfolgsge-

⁴ S. Elhardt, Tiefenpsychologie, a. a. O., S. 107

danken 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 Nützlichen.⁵ 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 gesetzten Anspruch des Ethischen das Moment des Erfolgs sittlich ebensowenig herausgefallen 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, Enttöpfung, 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 aller 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. Psychoanalytisch handelt es sich hierbei um unbewußt fortwirkende, in der frühkindlichen oral-kaptativen, 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 Bewäl-

⁵ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* II – II, 145, 3. Thomas nimmt hier die von Ambrosius über Cicero bis hin zu Aristoteles zurückreichende Argumentation auf (Aristoteles, *Nikom. Ethik* II, 1105, a, 1)

tigungsstrategien. 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 Ressentiment 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 schicksalsethische 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 Ataraxis, 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

⁶ S. Elhardt, Tiefenpsychologie, a. a. O., S. 115

⁷ S. Elhardt, ebenda, S. 114

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, exi*, (Das Tor steht offen, gehe hinaus.)⁸ 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 kommt.⁹

Ein human wesentlich umfassenderes und sublimeres ethisches Handlungskonzept bietet demgegenüber die ebenfalls dem fatalistischen Formkreis zuzuordnende 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 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 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 buddhistische Welteinstellung eine das Pathologische depressiver Reaktionsformen weit übersteigende, höchste mögliche und als solche keineswegs kraftlose, ins Humane gewandte Sinnbestimmung.

Gerade das hier angeführte Beispiel der buddhistischen Ethik als Typus eines dem fatalistischen Formkreis zuzurechnenden universell angelegten Handlungsentwurfs macht nun aber zugleich einen weiteren, überraschenden, bisher noch nicht zureichend geklärten Tatbestand deutlich. Es gibt das Phänomen konstruktiv ausgelegter, auf Universalisierung zielender Sinndeutung 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 bestehen. In dieser Möglichkeit erscheint zugleich die Irrationalität des eigenen Ausgangspunktes überwunden. Die Wirklichkeit bleibt von einem letzten, wenngleich nur negativ bestimmbar humanen Sinn umschlossen und von daher in ihr Recht eingesetzt.

⁸ Vgl. Seneca, ad Lucilium epist. 91, 15 und 108, 34

⁹ J. Amery, *Hand an sich legen*. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1976, S. 43

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 Ganzes 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 der Machbarkeit dieser Achtung akzeptiert, 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, dem vom Rechtsvertrag und Rechtsbund her entwickelten Gesetzesbegriff zum Ausgangspunkt seiner Gotteserfahrung 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 Grundsatz her gerade nicht legalistisch als ein vorwegdektierendes 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 Gesetzesdenken 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 Versehungsdispositionen 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-familiären 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 „chiliasmatischen 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 degressive 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 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

¹⁰ M. Weber, *Politik als Beruf*, a. a. O., S. 443

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 in Werk setzt, die die Folgen solchen Handelns keinen Augenblick außer Betracht läßt und aus der eigenen Verantwortung herausnimmt. Hierin unterscheidet sich das Hochethos Jesu wesenhaft 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* entscheidend widersprechen müssen, wenn er das jesuanische Hochethos, wie es in den Forderungen der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, undifferenziert der Gesinnungsethik zurechnet und als „akosmistisch“ einstuft.¹¹ 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 entgegengetreten, 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 antiutopischen 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.

¹¹ Ebenda, S. 440

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, 26). 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 und 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 Konfliktkonstellationen, 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 Jesu 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 durchzusetzen und in Rechtsformen gießen zu wollen. Jesus ist kein Chialist. 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 sozialem Anspruchsfeld zugleich fundamental verändert hat. Sie erweist sich also keineswegs als sozialem 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 kollektiven sittlichen Bewußtseins 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 substantiell human ausgelegte, dieses Humane in seiner Totalität erschließende Verantwortungsethik. 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.

II. Das neuzeitliche Verständnis der Arbeit als christliches Verständnis des Menschen

Unsere gegenwärtige Welt läßt sich schwerlich verstehen ohne jene tiefgreifenden Wandlungen, die die menschliche Arbeit im Prozeß der Neuzeit erfahren hat. Erst in der Neuzeit tritt die Arbeit aus ihrem Schattendasein heraus, verliert sie ihre ethisch-anthropologische Randständigkeit und Minderbewertung. Sie wird zum Motor eines neuen Realitätsbezuges. Neuzeit bedeutet Wende der Vernunft nach außen, Erschließung der Welt in all ihren Möglichkeiten, Aufbruch des homo faber, rationale Umstrukturierung der Arbeit im Dienste eines bisher nie gekannten Glaubens an gesamtgesellschaftlichen Fortschritt.

Als handlungsleitender Begriff ist Fortschritt eine spezifisch neuzeitliche Kategorie. Der Mensch weiß sich keineswegs immer schon als jenes selbstmächtige, weltausgreifende, auf Zukunft hin angelegte Fortschrittswesen, das den Stand seiner jeweiligen Erkenntnisse und Ordnungsgestaltungen provisorisch hält. Menschliche Gesellschaften existieren, wie uns Ethnologie und Kulturgeschichte zeigen, durchaus nicht vorrangig zu dem Zweck, ihre Einrichtungen und ihr Wissen zu mehren. Kulturen können sich mit erstaunlicher Beharrlichkeit über Jahrhunderte und Jahrtausende hin in einer ewigen Wiederkehr desgleichen repetieren. Sie ragen selbst noch in ihren steinzeitlichen Formen bis in unsere Gegenwart hinein, so daß mit dem plötzlichen Einbruch der westlichen, technisch-wissenschaftlichen Zivilisation ihre Mitglieder Jahrtausende von Entwicklungen überspringen müssen, um die gleichen Ansprüche jetzt auch für sich geltend zu machen.

Mit der Neuzeit zeichnet sich die entscheidende Transformation ab. Der Mensch beginnt sich als jenes Wesen zu entdecken, das im ständigen Ausgreifen nach dem Noch-nicht des ihm in Wahrheit Möglichen die Vernunft seines Heute findet. Erstmals gehört die Dimension Zukunft zum Fließgleichgewicht, zur Glücksbilanz einer Gesellschaft. Unter dem Aspekt dessen, was Gesellschaften zu ihrem gegliederten Funktionieren brauchen, scheint diese „Fauna des experimentierenden Menschen“, um mit *Ortega y Gasset* zu reden, in der Tat „eines der unwahrscheinlichsten Erzeugnisse der Geschichte“.¹ Wir haben ein Kultursystem vor uns, das für sein funktionales Gleichgewicht ausdrücklich die Dimension Zukunft benötigt und einbezieht. Es evoziert ständigen Überstieg.

Eben dieses auf ständige Ausweitung seiner Einsichts- und Könnensbestände ausgelegte Kultursystem entwickelt entsprechend eine eminent expansive Kraft. Zu seiner Verarbeitung bedarf es keiner Missionare. Keine überkommene Kultur vermag sich auf die Dauer seinem Sog zu entziehen. Tatsächlich hat es eine neue Weltsituation entstehen lassen. Mit der globalen Rezeption dieser technisch-wissenschaftlichen Kultur, so meint *Hannah Arendt* hier, ist „die Entstehung des Menschengeschlechts – im Unterschied zu der Menschheit als einer regulativen Idee der Menschenwürde – zu einer einfachen Tatsache geworden.“ Die Entwicklung scheint mit unaufhebbarer Notwendigkeit zu verlaufen.²

1 J. Ortega y Gasset, *Ges. Werke*, Bd. 3, Stuttgart 1956, S. 67

2 H. Arendt, *Vita activa*. Stuttgart 1960, S. 252

1. Wirkungszusammenhänge der neuzeitlichen, durch rationale Technik veränderten Arbeit

Dies alles wurde nur möglich, weil sich in den Formen menschlicher Lebensbewältigung mit Beginn der Neuzeit etwas Grundlegendes gewandelt hat und sich darin in äußerstem Maße als effizient erwies: die Veränderung der Arbeit durch deren planmäßige rationale Ausgestaltung. Das Signum neuzeitlicher Arbeit ist deren Transformation durch wissenschaftlich fundierte Technik.

In einem elementaren Sinne versteht man unter Technik all jene Verfahren und Instrumente, mit denen man etwas herstellt, bewerkstelligt und bewirkt. Als solche gehört Technik immer schon zum Menschen als tätigem, sich selbst aufgegebenem Wesen, das sein Leben führen muß und das sich die hierzu erforderlichen Güter nur durch entsprechende Verfahren der Bearbeitung verschaffen kann. Erst mit der Neuzeit kommt es jedoch zur Ausbildung einer Rationalität – worin deren Ursprünge auch immer zu sehen sein mögen – mit der sich der Mensch der Erschließung der ihm empirisch vorgegebenen Wirklichkeit methodisch zuwendet und sich damit zugleich neue Voraussetzungen schuf. Die in deren Konsequenz liegende sozio-ökonomisch wichtigste Veränderung scheint mir dabei darin zu liegen, daß mit der sich entwickelnden Industriekultur die **Produktion** als eigenständige Größe zwischen Bedürfnisse und Bedürfnisbefriedigung tritt, während vorher die Entstehung von Bedürfnissen und die Produktion von Befriedigungsmitteln in ein- und derselben Einheit miteinander verbunden waren.

Erst damit wird der bisherige ökonomische Rahmen traditionell vorgegebener Erwartungswelten endgültig gesprengt. Die Frage der menschlichen Bedürfnisse verliert gleichsam ihre Unschuld. Sie beginnt sich von den Möglichkeiten der menschlichen Produktivität selber her auszulegen. Wurde vorher wesentlich auf Abruf und Bestellung produziert, so jetzt auf ein offenes Feld sich immer neu auftuender Bedürfnischancen hin. Die hierzu erforderliche Arbeit wird dabei an zunehmend anspruchsvollere Technologien zurückgebunden. Letztlich ist es also dieser einfache Tatbestand der durch rationale Technik veränderten Arbeit, der jene Fülle neuer Probleme schuf, die den Gang der Geschichte der Neuzeit bestimmen.

Dies zeigt sich bereits elementar in der Veränderung der Familienstruktur. Die Konsumgemeinschaft Familie hört mit der Auslagerung der Arbeit auf, zugleich Produktionsgemeinschaft zu sein. Die zwischenmenschlichen Beziehungen werden aus ihren harten ökonomischen Einbindungen entlassen. Erst jetzt können sie zunehmend in die Personalisierung freigesetzt werden. Mit dem späteren Ausbau des sozialen Netzes kommt es zwangsläufig zur Entwicklung der Kleinfamilie und der damit verbundenen Neuauslegung der Generationenproblematik.

Doch nicht weniger geht es auch um makrostrukturelle Veränderungen: um die mit zunehmender Zentrierung der Produktionsstätten einsetzenden gewaltigen Urbanisierungsprozesse; um das die erste Phase der industriellen Revolution prägende rasante Bevölkerungswachstum im Gefolge des von derselben Rationalität bestimmten, die Gesamtentwicklung wesentlich mitsteuernden medizinischen Fortschritts; um die generelle menschliche Bedeutung der neuen Formen der Arbeit selbst, um ihre möglichen dehumanisierenden Bedingungen und Folgen, um die darin zutage tretenden vielfältigen Aspekte menschlicher Entfremdung. Erwachsen die Möglichkeiten von Entfremdung zu Beginn der Industrialisierung vor allem aus den Bedingungen der Produktion, nämlich aus der extremen ökonomischen Abhängigkeit des entstehenden Proletariats von den Besitzern der neuen technisch-rationalen Mittel, so ergeben sie sich heute eher aus den sich immer

mehr ausweitenden Chancen der Konsumtion. Die Stichworte der neuen Abhängigkeit heißen „Überflußgesellschaft“ und „Bedarfsweckungswirtschaft“. „Die Produktion füllt nur eine Lücke aus, die sie selbst erst geschaffen hat.“³

Dennoch sollte auch hier nicht leichthin moralisiert werden. In Wahrheit geht es nämlich nicht nur um den zu zahlenden Tribut an einen sich neu auslegenden Funktionskreislauf der Wirtschaft. Die Wende zu einer offenen, von der Kreativität menschlicher Produktivität getragenen menschlichen Bedürfniswelt erscheint unwiderruflich. Die Phase der großen in sich geschlossenen geschichtlichen Stilepochen der Menschheit ist endgültig überschritten. In der bisherigen Form kann es sie im Grunde in der Zukunft nicht mehr geben. Das Zukunftsproblem der industriell entwickelten Welt wird deshalb vermutlich nicht das ihrer wirtschaftlichen Versorgung sein, sondern das der humanen Strukturierung ihrer sich fortschreitend wandelnden, von keiner Gegenwart endgültig einholbaren Entfaltungs- und Erfüllungsmöglichkeiten.

Eine nicht geringe Bedeutung dürfte hier insbesondere der Wahrnehmung jener Erfüllungsmöglichkeiten zukommen, die sich dem einzelnen gerade außerhalb der Zeit seiner eigentlichen Berufsarbeit eröffnen. Die sogenannte „Freizeit“ – auch sie letztlich erst ein Resultat der modernen Industriekultur – meint ja keineswegs nur die sich anbietende Zeit zu bloßer Konsumtion, der dann die Arbeitszeit als die eigentliche Zeit der Produktion gegenüber zu stellen wäre. Gewinnt sie doch ihr zunehmendes Gewicht gerade daraus, daß sie in vielfältiger Weise als wesentliche Chance zu menschlich erfüllter alternativer Produktivität, als Herausforderung zu genuin tätiger Bedürfnisbefriedigung erkannt und wahrgenommen wird. Eben hier hätte auch eine ethisch sachgerechte Konsumierung anzusetzen. Die Kultivierung des menschlichen Bedürfnislebens läßt sich im Grunde nicht über blanke Verzichtsforderungen und Maßhalteappelle erreichen, sondern wesentlich nur über die Vermittlung von Erfahrungen, in denen Selbstüberbietung und Bedürfnisbefriedigung koinzidieren. „Je höher man in der Hierarchie der Bedürfnisse aufsteigt,“ bemerkt G. Scherhorn, „desto deutlicher prägt sich das aus, daß die eigentliche Bedürfnisbefriedigung hier in einer **Tätigkeit** besteht und daß Konsumgüter die Funktion haben, Tätigkeiten zu vermitteln.“⁴ Erst damit aber verliert dann auch ein Leben des bloßen Konsumierens seinen Reiz. Das Konsumtive behält zwar seinen humanen Stellenwert, aber das Moment des Produktiven vermittelt letztlich die stärkere Erfüllung. Erst unter dieser Voraussetzung erscheint dann schließlich auch eine Überwindung jener durch die moderne Industriekultur erzeugten Polarisierung möglich, die den Menschen nur noch vom Wechsel zwischen der Rolle der „Arbeitsraupe“ und der des „Konsumschmetterlings“ bestimmt sein läßt.⁵ Die Humanisierung der Freizeit ist in Wahrheit nicht minder wichtig wie die längst erkannte und in vielem längst eingelöste Humanisierung der Arbeit. Nur: Das eine ließ sich weitgehend über Kampfsolidarität und gesetzgeberische Maßnahmen erreichen, das andere bleibt hingegen wesentlich Aufgabe schöpferischer Erziehung. Menschliche Produktivität läßt sich nicht erzwingen. Sie trägt das Signum der Freiheit.

Doch mit der durch rationale Technik veränderten Arbeit stellt sich noch ein weiteres Problem von fundamentaler Bedeutung, das die Struktur der ökonomischen Ordnung selbst berührt. Die Tatsache, daß es wesentlich die eingesetzten technologischen Mittel sind, die der zu investierenden Arbeit bei der Güterherstellung

3 I. K. Galbraith, *Gesellschaft im Überfluß*. München-Zürich 1958, S. 169

4 G. Scherhorn, *Verbraucherinteresse und Verbraucherpolitik*. Göttingen 1975, S. 22. Weiterführend auch G. Mertens, *Zur Konzeption und Realisation der Verbrauchererziehung in der Schule*. In: *Pädagogische Welt*, (1983), S. 117 – 124

5 J. Eick, *Wenn Milch und Honig fließen. Eine wirtschaftskritische Studie*. Düsseldorf 1958, S. 112

erst die ihr eigene Produktivität verleiht, läßt die Frage nach dem Verfügungsrecht über diese Mittel zu einer wirtschaftlichen Schlüsselfrage werden. Ja es entsteht damit überhaupt eine neue, ökonomisch höchst relevante, in dieser Weise vorher nie gegebene Form von Besitzmöglichkeit, eben das Eigentum an Produktionsmitteln. Entsprechend ist es denn auch völlig berechtigt zu fragen, bei wem das Recht auf diese Art von Eigentum originär liegt. Wenn man davon ausgeht, daß menschliche Ansprüche nur dadurch zu legitimieren sind, daß sie dem Menschen dienen, so wird man es zweifellos dort ansiedeln müssen, wo es sich in seiner humanen Effizienz als am besten aufgehoben erweist. Gerade das aber ist nicht apriori auszumachen. Liegt es vorrangig beim einzelnen, der mit seiner unternehmerischen Dynamik ein solches Aggregat produktiver Möglichkeiten am ehesten zu schaffen und zu nutzen vermag? Oder liegt es vorgängig bei der Gemeinschaft, für die die Güter dieser Erde letztlich bestimmt bleiben müssen?

Die Welt hat sich über diese Frage bekanntlich in Blöcke gespalten. Sieht man also hier einmal von allen weiteren, für die jeweilige Ausgangsoption reklamierten Begründungszusammenhängen und Zielvorgaben ab, so kann man sagen, der derzeitige Zentralkonflikt der Menschheit, der alle übrigen Konflikte überlagert, erweist sich im Grunde als ein Marktordnungskonflikt. Läßt sich dabei der einen Seite vorhalten, daß sie mit ihrer vorgängigen Zuweisung des Verfügungsrechts über Produktionsmittel an den einzelnen den Bedürfnishaushalt der Menschheit zu kommerzialisieren droht, so der anderen, daß sie mit ihrer vorgängigen Kollektivierung dieses Rechts den Bedürfnishaushalt der Menschheit der Politisierung ausliefert. Um hier zu einer ethischen Gewichtung zu kommen, wird man also fragen müssen, welche der beiden Seiten am ehesten die Chance einer Gegensteuerung zuläßt. Das aber gilt eindeutig für die erstgenannte. Wie dies die Entwicklung der liberalen zur sozialen Marktwirtschaft in den meisten westlichen Industrieländern zeigt, ist es offensichtlich sehr viel leichter, in einem freiheitlichen Marktsystem durch Ausbau entsprechender sozialer Widerlager den Interessenausgleich zu optimieren, als in planwirtschaftlichen Systemen nachträglich noch freiheitliche Prinzipien zur Geltung zu bringen.

Die ganze Komplexität eben jener als Folgewirkung der durch rationale Technik veränderten Arbeit zu Tage getretenen vielfältigen Probleme schärft sich nochmals im Zuge der Einbeziehung der zuvor nicht industrialisierten Länder in diesen Entwicklungsprozeß zu. Auf ihrer Suche nach Anschluß an die moderne Industriekultur werden sie von Entwicklungs- und Übergangsproblemen geradezu geschüttelt. Dabei reicht es zur Analyse ihrer Situation zweifellos nicht aus, dies ausschließlich auf die Marktdominanzen und expandierenden Machtlagen der aufstrebenden Industrienationen zurückzuführen und mit Hilfe von Kolonialismus-, Imperialismus- und Neokolonialismustheorien alles erklären zu wollen. Der entscheidende Faktor liegt vielmehr in dem zunehmenden Transfer der technisch-wissenschaftlichen Kultur als solcher. Erst mit deren unzureichend gesteuerter, überstürzter Applikation kommt es zur eigentlichen Entgleisung der vorher in sich stimmig funktionierenden ökonomischen und ethno-ökologischen Struktur dieser Länder. Erst dadurch werden sie zu „Entwicklungsländern“ mit der ganzen Problemfracht wirtschaftlicher Unterversorgung, ausuferndem Bevölkerungswachstum und ungehemmter Urbanisierung, wie sich dies heute darstellt. Eben damit aber geht es in ihrer Zuordnung zu den hochindustrialisierten Ländern im Grunde zunehmend weniger um die Aufhebung von Ausbeutungsverhältnissen und immer mehr um die Befreiung von stets stärker hervortretenden Unterprivilegierungen, die sie ohne die Hilfe von außen nicht zu überwinden vermögen.

Nun ist zwar sicherlich nicht zu übersehen, daß die Erkenntnis dieser Situation und die Bereitschaft, hier auf den verschiedensten Ebenen Strategien der Hilfe zu entwickeln, in den letzten Jahrzehnten bei den westlichen Industrienationen durchaus im Wachsen begriffen ist. Ja man wird sagen müssen, daß sich darin Tendenzen abzeichnen, die im Grunde auf Ausweitung der bisher nationalstaatlich eingeschränkten subsidiär gerichteten sozial-marktwirtschaftlichen Prinzipien zielen. Dennoch läßt sich dies nur schwer in wirtschaftliche, überstaatliche Ordnungszusammenhänge übersetzen. Was in den nationalen Volkswirtschaften mehr als ein Jahrhundert gebraucht hat, nämlich die Effizienzlogik des Wettbewerbsprinzips über subsidiäre Maßnahmen zugleich mit dem generellen ethischen Anspruch der Solidarität zu vermitteln, wird auf der Ebene der zunächst ebenfalls nach dem Wettbewerbsprinzip organisierten Weltwirtschaft kaum weniger zügig zu erreichen sein. Das ökonomische Gefälle ist schlichtweg zu gewaltig, um bereits hier und jetzt das notwendige Maß an strukturell abgesicherter Solidarität über dazu erforderliche metastaatliche Steuerungssysteme durchsetzen zu können. Tatsächlich dürfte eine damit verbundene zwangsläufige Relativierung der bisherigen, mit dem Prinzip des souveränen Nationalstaats verknüpften, dominant auf das eigene nationale Wohl gerichteten Volkswirtschaften nur in eben jenem Maße die allgemeine politische Zustimmung finden, als darin Erreichtes nicht gefährdet erscheint, sondern eher eine Steigerung verspricht. Freilich wird es gerade von daher dann aber auch verständlich, wenn manches Entwicklungsland eher zu sozialistischen Lösungen tendiert, in der Hoffnung, damit die andrängende Übermacht seiner Gegenwartsprobleme wirksamer und schneller zu bewältigen. Offensichtlich steht sonach die Menschheit im Hinblick auf die Lösung ihrer großen ökonomischen Ordnungsprobleme noch vor ihrer eigenen Bewährungsprobe.

Aber es bleibt noch eine letzte Problematik, die erst ganz am Ende der neuzeitlichen Entwicklung in ihrem vollen Gewicht hervorgetreten ist: die ökologische Krise. Ziel der durch die Zuwächse an rationaler Technik fortschreitend veränderten menschlichen Arbeit ist die fortschreitende Erschließung der uns verfügbaren Welt in all ihren Möglichkeiten. Aber eben – und von hier nimmt die ganze Problematik ihren Ausgang – in ihren Möglichkeiten. Die Tatsache, daß die Natur zurückschlägt, wo der Boden ihrer Bedingungen preisgegeben, wo ihre Ökologie zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der nicht von der Natur mitgetragen wird. Menschliche Vernunft ist die Vernunft einer Natur, die in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maße verfügbar bleibt, als der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für den Menschen dazusein. Insofern bleibt es der menschlichen Vernunft grundsätzlich verwehrt, die Möglichkeiten ihres Könnens ungefragt zum Richtmaß ihres Dürfens zu machen. Hier setzt die Natur selbst die unerbittlichen Grenzen. Entsprechend bedarf es notwendig einer fundamentalen Rückbindung der Ökonomie an die Ökologie. Der Haushalt des Menschen ist vom größeren Zusammenhang des Haushalts der Natur her auszulegen. Er steht in bleibender Abhängigkeit von ihr.

Andererseits überschreitet der Mensch in der technisch-wissenschaftlichen Kultur die Schwelle zu einem Daseinsverständnis, mit dem er das ihn umgreifende Potential der Natur überhaupt erst als schöpferische Chance seiner eigenen Selbstentfaltung als Vernunft- und Freiheitswesen wahrzunehmen und systematisch auf seine humanen Möglichkeiten hin zu übersetzen beginnt. Das aber impliziert zugleich Umbau der Natur auf ihn hin. Soll er zur tatsächlichen Ausfaltung der ihm von der Natur her gebotenen Möglichkeiten seines Menschseins gelangen, kann er dies nur über den ihm in der rationalen Technik eröffneten, zur Umgestaltung dieser

Natur führenden Weg erreichen. Entsprechend rückt dann aber auch die von ihm zu gestaltende Ökonomie unter eine Zielvorgabe, für die die Rückbindung an die ökologischen Erfordernisse der Natur zwar eine notwendige, jedoch keineswegs schon zureichende Bedingung darstellt. Damit aber ist der Konflikt einprogrammiert. Eine schlechthin konfliktfreie Allianz zwischen Ökonomie und Ökologie kann es im Prinzip nicht geben. Diese wiederum läßt dann freilich manchen, angesichts tatsächlich gegebener, zum Teil gewiß verheerender Mißgriffe und Fehlentwicklungen, zu dem Schluß kommen, daß technologischer Fortschritt und Umweltzerstörung in einem notwendigen inneren, gar proportional bestimmbareren Zusammenhang stünden, so daß der Weg zur Heilung und damit zum Überleben des Ganzen nur über ein „Zurück zur Natur“ gehen könne. Dem aber steht der Tatbestand der Selbstaufgegebenheit des Menschen grundsätzlich entgegen. Der Mensch ist nicht, wie alle übrigen Lebewesen, in die Natur eingepaßt. Um zum Stande seines Menschseins zu gelangen, muß er die Bedingungen hierzu, und darin in einem wesentlichen Sinne sich selbst, aus der ihn umgreifenden Natur herausarbeiten. Das aber kann nicht als Mangel angesehen werden, sondern begründet gerade die Einzigartigkeit und Größe seiner Stellung im Kosmos. Insofern stellt also die damit notwendig verbundene und durch die rationale Technik in umfassendem Sinne möglich gewordene Umstrukturierung der Natur auf ihn hin auch unter einem kosmisch-evolutiven Blickpunkt dem Grundsatz nach keineswegs ein Übel dar. Vielmehr treibt auch die Natur selbst darin über sich hinaus.

Damit aber erscheint zugleich die ganze Polarisierung von Anthropozentrik und Physiozentrik in der derzeitigen ökologischen Diskussion hinfällig. Die Ausweitung der technischen Welt widerspricht als solche der evolutiven Vernunft der Schöpfung nicht. Tatsächlich vollzieht sie sich ganz und gar auf deren Linie, solange der Mensch in jedem seiner technisch-rationalen Schritte von der Zielvorstellung eines je und je herzustellenden möglichst stabilen Fließgleichgewichts zwischen Ökonomie und Ökologie mitbestimmt bleibt. Als defizitär erweisen sich technische Errungenschaften entsprechend dort, wo deren Nebenwirkungen in Abkoppelung von dem stets mitzuverantwortenden humanen und ökologischen Gesamtzusammenhang unaufgearbeitet bleiben.

2. Das gewandelte Verständnis von Arbeit im Licht christlichen Daseinsverständnisses

Mit den hier aufgezeigten, in individuelle wie gesamtgesellschaftliche, ja kosmische Zusammenhänge hinreichenden hochkomplexen Folgen der durch rationale Technik veränderten Arbeit wird nun aber zugleich deutlich, daß darin auch die Arbeit selbst für das neuzeitliche Bewußtsein eine ganz andere, sich ins Zentrum menschlichen Selbstverständnisses verlagernde Wertung und Gewichtung erfährt. Sie wird zu einem entscheidenden Schlüssel der Frage nach dem Menschen und seinem Gelingen, und zwar nicht nur unter dem Gesichtspunkt der erst mit dieser Form von Arbeit sich ausweitenden Möglichkeiten menschlicher Bedürfnisbefriedigung, sondern gerade auch unter dem Gesichtspunkt des sich im Phänomen Arbeit als solchem eröffnenden Vollzugs menschlicher Freiheit, menschlicher Produktivität und menschlicher Daseinsverwirklichung.

Ist dieses gewandelte Verständnis von Arbeit einem genuin christlichen Menschen- und Weltverständnis prinzipiell zuordnenbar? Geht es bei den zahlreichen Deutungen dieses säkularen Phänomens im Rahmen einer modernen „Theologie der Arbeit“ um dessen nachträgliche christliche Rechtfertigung oder geht es darin um ein Stück originärer, weiterführender Erschließung des christlichen Daseinsverständnisses selbst?

Es ist gewiß nicht von ungefähr, daß sich die Frage nach einer „Theologie der Arbeit“ in dieser umfassenden Weise erst in unserem Jahrhundert zu stellen beginnt. Hierfür sind sicher die zunehmenden Einsichten in die evolutive Struktur der Schöpfung und die Sonderstellung des Menschen, wie insbesondere aber auch die ungeheuren Konsequenzen der mit der neuzeitlichen „Wende der Vernunft nach außen“ heraufgeführten technisch-wissenschaftlichen Kultur, der damit verbundenen Fortschrittserwartungen, aber auch der Erfahrung ihrer Grenzen die entscheidenden Auslöser. Keine Theologie, die sich der damit gegebenen Gesamtproblematik heute mehr entziehen könnte.

Christlicher Glaube versteht die Erde und das Universum als Schöpfung Gottes. Aus dieser Tatsache gewinnt aller rationale Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit zugleich seine ursprüngliche theologische Legitimation, nämlich mit der darin radikal vorgenommenen Entdivinisierung der Welt und der gleichzeitigen Einweisung des Menschen in die Herrschaft über diese Welt. Mit dem offenbarungstheologisch geltend gemachten Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes, der letztlich erst im Erfassen der Welt als Schöpfung, als Werk Gottes konsequent zu Ende gedacht ist, verliert die den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung und damit zugleich ihre vorgeordnete, aus solcher Überlegenheit fließende moralische Appellqualität. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Von daseienden Göttern entleert, wird die Welt Herrschaftsraum und Arbeitsfeld des Menschen. Dieser in der biblischen Offenbarung eingeleitete Prozeß der Entdivinisierung der Welt (die Sonne ist nicht mehr ein Gott, sondern eine Leuchte) findet seine konsequente Weiterführung in der Entmythologisierung der entsprechenden biblischen Verstehensmuster. Ein Vorgang, der seine Voraussetzungen in den von *Kopernikus* über *Galilei* bis *Darwin* reichenden naturwissenschaftlichen Einsichten in grundlegende Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge der Weltwirklichkeit hat und der dann schließlich in der theologischen Hermeneutik unseres Jahrhunderts insbesondere durch *Bultmann* ratifiziert wurde...

Sehr viel weniger spektakulär und fast unbemerkt schiebt sich aber noch ein weiteres Problem in den Vordergrund, das sich erst mit der Heraufkunft der modernen Sozial- und Humanwissenschaften stellt und für das nicht einmal ein entsprechend griffiges Reizwort ähnlich dem der Entmythologisierung zur Verfügung steht. Zu möglichst neutraler Charakterisierung des zur Frage stehenden Sachverhalts möchte ich hierfür einen Terminus heranziehen, der in der amerikanischen Sozialpsychologie, speziell der Identitätsforschung, Bedeutung gewonnen hat, nämlich den der Reifizierung, d. h. der Versachlichung und Konkretisierung der Bedingungen menschlichen Gelingens. Mit der Reifizierung seiner Bedingungen führt der Mensch demnach dasjenige nunmehr auch auf der anthropologischen Ebene zu Ende, was im Entdivinisierungsgedanken immer schon angelegt ist: Er kommt sich selbst auf die Spur. Er beginnt die tatsächlichen Ausmaße seines Könnens, seiner Größe und seiner Grenzen zu entdecken. Er erkennt seine Lebenszusammenhänge, seine Paläogenese, seine Psychogenese, das Geflecht seiner ökonomischen, soziologischen, psychologischen Bedingungen. Er wird zum Entdecker seiner eigenen Ökologie.

Darin ist der mit der Herkunft der kritischen Vernunft entwickelte Gedanke der Autonomie, der Befreiung von fremder Autorität jeglicher Art bereits vorausgesetzt. Eben darin aber tritt jetzt zugleich die besondere theologische Bedeutung der Humanwissenschaften zutage. Durch sie empfängt dasjenige Gewichtigkeit und Inhaltlichkeit, was den Menschen seiner ursprünglichen Struktur nach in

seiner theologischen Dimensionierung von Anfang an charakterisiert, nämlich seine Gottebenbildlichkeit (Gen 1, 27). Nach *Thomas von Aquin*, der den theologisch-anthropologischen Gehalt dieser Chiffre hier meines Erachtens im Kern trifft, ist der Mensch *imago Dei*, Bild Gottes, insofern er entsprechend seinem Urbild, also Gott selbst, Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist, und zwar kraft seiner Vernunft und seiner Freiheit. Der Mensch ist das Wesen der Selbstursächlichkeit, das seine Handlungen mit Wissen und Willen zu setzen imstande ist und darin Macht hat über seine Werke. Hieraus fließt zugleich seine einzigartige Vollmacht: seine Teilhabe an der „*divina providentia*“, an der Vorsehung Gottes. Sie geschieht darin, daß er für sich und andere Vorsehung auszuüben vermag (*sibi ipsi et aliis providens*). Kraft der ihm eigenen naturhaften sittlichen Vernunft nimmt der Mensch sonach aktiv teil an der göttlichen Ordnungsverunft. Eben dieser Sachverhalt findet seine imperativische Form in dem Auftrag zur Herrschaft über die Erde (Gen 1, 28). Dieser Auftrag zur Herrschaft aber empfängt sein Maß aus eben jener selbstverantwortlichen Vernunft, die die menschliche Gottebenbildlichkeit ausmacht: Der Herrschaftsstellung des Menschen über die Natur korrespondiert zugleich seine Einbettung in die Natur.

Jüdisch-christliche Tradition wird häufig mit besonderem Verweis auf eben diese Stelle als einer der Faktoren in Anspruch genommen, die die moderne Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik ermöglicht haben. Die Welt wird zu einem der Gestaltung freigegebenen Objekt des Menschen. Nachdem nun die Grenzen des Wachstums und damit die Grenzen technischer Weltbeherrschung sichtbar geworden sind, fällt mit dem technischen Herrschaftswissen auch die jüdisch-christliche Tradition als eine seiner weltanschaulichen Wurzeln unter das Verdikt einer bedenkenlosen Ausbeutung der Natur. Solche Kritiker übersehen freilich, daß der biblische Auftrag zur Herrschaft ganz und gar nicht im Sinne einer Willkürherrschaft verstanden sein will, die den Menschen zu beliebiger Verwendung der übrigen Kreatur ermächtigt, sondern vielmehr Auftrag an ihn ist, die Erde zu seinem Haus und seiner Heimat zu machen. Das aber impliziert: Der Mensch kann nur im verantwortlichen Umgang mit der Natur existieren. Mensch und Natur sind Mitgeschöpfe, zu einer Schicksalsgemeinschaft verbunden. Dies wird noch deutlicher aus dem Kontext jenes anderen Auftrages im zweiten Kapitel der Genesis, nach welchem Adam das Paradies dieser Welt anvertraut wurde, daß er es – so wörtlich – „*bebaue und bewahre*“ (Gen 2, 15). Der Herrschaftsauftrag ist zugleich Gärtnerauftrag.

Bekanntlich legt die griechische Antike eine grundlegende Zäsur zwischen dem Lebensvollzug des freien Bürgers und alle nur dienenden Tätigkeiten. Was immer an Tätigkeiten lediglich dazu gebraucht wurde, um das für das Leben Notwendige herbeizuschaffen oder das bloß Nützliche zu produzieren, Ackerbau, Handwerk und Handel, ja selbst die Arbeit des Künstlers, blieb den Unterschichten bis hin zum Sklaven zugewiesen. Es bildete insgesamt die niedrigste Form in der Rangordnung der menschlichen Tätigkeiten und war eines freien Mannes unwürdig. Nicht „*Arbeit*“, sondern die schöne und angemessene „*Tätigkeit*“ dessen, der Herr seines Lebens ist, kennzeichnet den Bürger.

Diese untergeordnete Stellung der Arbeit wird an der wirkungsgeschichtlich äußerst folgenreichen Differenzierung der menschlichen Tätigkeit bei *Aristoteles* besonders deutlich. Hiernach bestimmt sich Arbeit wesentlich durch ein Tätigsein des Menschen im Sinne von „*Hervorbringen*“ und „*Herstellen*“, das als solches, auf äußere Gegenstände gerichtet, ein von ihm ablösbares „*Werk*“ zum Resultat hat. Als solches aber bleibt es durchgängig von den Wünschen, Nöten und Zwän-

gen der Menschen abhängig, stellt also von daher keine Lebensform dar, in der sich Freiheit manifestiert. Menschliches Leben als gleichzeitiger Vollzug bürgerlicher und erst darin menschlicher Freiheit kann sich sonach nur in Formen eines Tätigseins ereignen, das eben nicht durch Zwänge bestimmt ist, sondern aus sich selbst und um seiner selbst willen geschieht. Das aber erscheint nach *Aristoteles* nur in dreierlei Weise möglich:⁶ als ein Leben des Genusses, als ein Leben im Dienst der Polis, als ein Leben der Hingabe an die Philosophie: Der Vollzug menschlicher Freiheit vollendet sich im kontemplativen Ideal eines „aktiven Lebens des Geistes“, in der übergreifenden Schau des *βίος θεωρητικός*, des „theoretischen Lebens“. Darin kommt menschliches Tun dem Wirken der Gottheit am nächsten, das „reines Schauen“ ist, und birgt so „am meisten vom Wesen des Glücks in sich“.

Was nun aber eine derartige Klassifizierung für das in die antike Welt eintretende Christentum in dieser Form gegenstandslos und unannehmbar machte, ist gerade die genannte Grundprämisse. Es kennt von seinem Verständnis des Menschen her keinerlei Disqualifizierung der Arbeit. Die mit ihm verkündete Botschaft vom Reich Gottes ist an alle Menschen gerichtet. Die darin begründete Gleichheit der Menschen vor Gott und der Brüderlichkeit aller Menschen bleibt jeder sozialen Rangordnung mit ihrer Auf- und Abwertung der Tätigkeiten übergeordnet. Unter dieser Voraussetzung konnte selbst die „Sklavenarbeit“ zum Christendienst erhoben werden, gleichgültig welche Mißachtung man ihr auch in der hellenistisch-römischen Welt entgegenbrachte. In der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi als dem *λαός θεού*, dem Volk Gottes, war der Unterschied zwischen Herren und Sklaven im Prinzip aufgehoben: „Ihr alle seid einer in Christus“ (Gal 3, 28).

Was demgegenüber jedoch an sich in der Tat voneinander unterscheidenden Lebensvollzügen zu den Grundweisen christlicher Daseinsgestaltung gehört, liegt nicht in den Unterschieden menschlicher Tätigkeit, in der Art der Arbeit begründet, sondern ergibt sich unmittelbar aus dem genuin religiös fundierten Daseinsverständnis als solchem: die Differenz und Komplementarität von Arbeit und Ruhe, von Arbeit und Gebet. Vorgezeichnet im alttestamentlichen Sabbatgebot (Einmünden aller Schöpfungsarbeit in die Sabbatruhe Gottes) und christlich verbindlich gesetzt im Gebot der Sonntagsheiligung (als dem Tag der Auferstehung Christi, dem Beginn der Vollendung und Neuschöpfung der Welt in der Herrlichkeit Gottes) empfängt die „Ruhe“, hier als Lebensvollzug der ungestörten Hinwendung zu Gott verstanden, in Komplementarität zum Lebensvollzug der Arbeit eine eigene Bedeutung und Maßgeblichkeit. Dennoch bleiben beide wesenhaft aufeinander bezogen.

Dies wird im Prinzip auch dort nicht preisgegeben, wo man mit dem sich schon früh entwickelnden Mönchtum nach Wegen der Nachfolge Christi sucht, die in der Form der „evangelischen Räte“ den spezifisch eschatologischen Charakter der christlichen Botschaft in eigener Weise bezeugen. Es war gerade der Vater des abendländischen Mönchtums, *Benedikt von Nursia*, der mit seiner Doppelforderung des *ora et labora* diesen Doppelaspekt christlicher Lebensgestaltung auch für den Mönch verbindlich setzte. Andererseits verstand sich das Mönchtum dennoch als eine besondere genuin religiöse Lebensform, bei der der dominante Akzent zweifellos auf der Seite des *orare*, der Hinwendung zu Gott lag. Von daher konnte sich in einer auch sonst ständisch ausgelegten mittelalterlichen Welt sehr schnell die Vorstellung zweier gestufter christlicher Lebensformen durchsetzen, einer tätigen, der Welt zugewandten, der *vita activa*, und einer betrachtenden, von der

⁶ Nikomachische Ethik I, 3 1095 b 14 – 1096 a 10; vgl. ebenda. X, 8 1178 b 20 – 22; X, 9 1179 a 22 – 32

Hinwendung zu Gott bestimmten, der *vita contemplativa*. Eben hierfür aber glaubte man mit dem Rückbezug dieser beiden Begriffe auf die aristotelische Unterscheidung der beiden ethisch bestimmten Lebensformen, des *βίος πολιτικός* und des *βίος θεωρητικός*, eine entscheidende, nunmehr zugleich auch philosophisch begründete Abstützung zu finden. So jedenfalls stellt sich dies bei *Thomas von Aquin* dar, in seinem durchaus fundamental angelegten Versuch, die Höher-rangigkeit der *vita contemplativa* gegenüber der *vita activa* aufzuweisen.⁷ Dabei erscheint es mir weniger wichtig, daß es sich bei dieser Zuordnung der Begriffspaare, wie das *H. Arendt* hier mit Recht hervorhebt, keineswegs um einfachhin deckungsgleiche Größen handelt. *Vita activa* und *βίος πολιτικός* meinen etwas durchaus Verschiedenes. Ein christlicher Handlungsbegriff duldet keine Disqualifizierung der Arbeit. *Vita activa* beschränkt sich nicht auf das Leben einer politisch und pädagogisch ausgerichteten *πληξίς* im Sinne des *βίος πολιτικός*, sondern impliziert als solche „alle Arten einer aktiven Beschäftigung mit den Dingen der Welt.“⁸ Entsprechendes gilt aber auch im Bezug auf *vita contemplativa* und *βίος θεωρητικός*. Die Heilserfahrung, die der Religiöse in der *vita contemplativa* sucht, ist offensichtlich nochmals ein Anderes als die Erfahrung jenes Glücks, das der Philosoph im „aktiven Leben des Geistes“ als einem Schauen in der Weise der Götter findet. Doch was immer hier auch an Unterscheidendem und Gemeinsamem festgestellt werden mag, wesentlich bleibt in beiden Fällen dieselbe Zielrichtung der Beweisführung: der Nachweis einer ethisch überlegeneren, höheren und einer davon abzugrenzenden ethisch geringeren, niederen Lebensform. Genau dies aber läßt sich von dem eben genannten biblischen Grundansatz der Komplementarität her gerade nicht rechtfertigen. Das darin ausgesagte Zuordnungsverhältnis der beiden fundamentalen Lebensvollzüge „Arbeit“ und „Ruhe“ darf auch dort nicht, wo sie sich zu eigenen Lebens- und Tätigkeitsformen stilisieren, in ein moralisches Rangordnungsverhältnis uminterpretiert werden. Wo dies aber dennoch geschieht, müßte man in der Tat *Luther* Recht geben, wenn er den zu seiner Zeit sich weithin in dieser Weise als *status perfectionis*, als „Stand der Vollkommenheit“, verstehenden und sich auch sozial so darstellenden Mönchsstand als einen „Stand wider den göttlichen Willen“ ablehnt.⁹

Aus all dem wird man aber zunächst das Resümee ziehen müssen, daß sich keine menschliche Tätigkeit gegen eine andere moralisch ausspielen läßt. Solange sie einem menschlich erkennbaren sittlich guten Ziel dient und mit sittlich gerechtfertigten Mitteln verfolgt wird, ist sie moralisch jeder anderen gleich zu achten. Aus der Tatsache, daß jede Tätigkeit, je nach Art, auch anderen zusätzlichen Bewertungsmaßstäben unterliegt, seien sie sozialer, ökonomischer, geistig-kultureller oder religiöser Art, und hier wiederum nach Dringlichkeit, Bedeutsamkeit, Ranghöhe und dergleichen beurteilt werden kann, ist nicht zugleich auch ein höherer moralischer Rang der betreffenden Tätigkeit abzuleiten. Dieser ist vielmehr – für jedermann gleich – einzig dadurch bestimmt, daß der in der jeweiligen Sache Tätige nach bestem Gewissen und Können verfährt und eben damit sittlich gut handelt.

Erst wo der moralische Wert menschlicher Tätigkeit wesentlich personal, nämlich einzig von dem moralischen Willen, dem Können und der Tüchtigkeit dessen her definiert wird, der sie ausübt, vermag sie eine generelle menschliche Bedeutung zu gewinnen, kann im Prinzip jede Art von Tätigkeit, also auch jede sozial und

⁷ *Summa Theologiae*, II – II, 182, 1

⁸ *H. Arendt, Vita activa*. Stuttgart 1960, S. 20

⁹ Vgl. *WLA* 12, 133, 4 ff.

ökonomisch eingebundene Art menschlicher Tätigkeit im Sinne von Berufs- und Erwerbsarbeit, zum möglichen Material menschlichen Gelingens, zur Vollzugsform menschlicher Erfüllung, zum Medium menschlicher Glückserfahrung werden. Eben darin aber tritt jetzt zugleich der grundsätzliche Zusammenhang zwischen menschlicher Tätigkeit und menschlicher Glückserfahrung als ein wesentlich **moralischer** Zusammenhang hervor. Wie auf der einen Seite keine Tätigkeit, die einem als menschlich notwendig und sinnvoll, und damit als sittlich berechtigt erkannten Ziel dient, moralisch disqualifiziert werden kann, so kann es auf der anderen Seite für den Menschen keinerlei dauerhafte, tiefere Erfüllung geben, ohne daß er nicht in irgendeiner Weise in ihm liegende Fähigkeiten entwickelt, ein Können ausbildet und zu der ihm gemäßen Vollkommenheit bringt und sich darin als Mensch verwirklicht. Gerade mit der zweiten Aussage ist nun aber zugleich jene fundamentale Einsicht des *Aristoteles* aufgenommen, der in der Tat bleibende Bedeutung zukommt und die als solche den gesamten Gang seiner ethischen Reflexion bestimmt: Menschliche Glückserfahrung ist nicht denkbar ohne aktuellen Vollzug menschlichen Seinkönnens; erst im „**wirkend Tätigsein gemäß vollendeter Tüchtigkeit**“ gewinnt sie ihre eigentlich humane Dimension.¹⁰ Hinzugefügt werden muß jedoch, daß diese Aussage im Prinzip keinerlei Einschränkung duldet, also auch für jene Form menschlichen Tätigseins zu gelten hat, die, wie die *ποίησις* – das Herstellen und Hervorbringen – von *Aristoteles* selbst noch als verachtenswert und würdelos eingestuft wurde, obschon sie für den Menschen nicht nur elementar notwendig ist, sondern sich zugleich auch als human sinnvoll und sinnerfüllend zu erweisen vermag.

Daß es bei dieser prinzipiellen Bestimmung der ethisch-ontologischen Kohärenz von „Tätigkeit“ und „Glück“ um den Aufweis eines Zusammenhangs geht, dem zugleich eine schlechthin grundlegende **theologische** Valenz zukommt, zeigt dann schließlich dessen faszinierende Zusammenschau und Entfaltung bei *Thomas*. Hiernach ist die gesamte Schöpfungswirklichkeit gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie sich durchgängig, in all ihren Erscheinungsformen als eine dynamische, zu eigentätigem Sein befähigte Größe darstellt. Schöpfung meint nicht einfachhin Fertigung im Sinne von Fertigstellung.¹¹ Das ins Dasein Gerufene geht nicht darin auf, daß es ist, sondern daß es sich verwirklicht, erfüllt. „Jedes Seiende ist seiner eigenen Tätigkeit und seiner Vollendung wegen da.“¹² Erst aus der Dynamik der in ihm selbst liegenden Wirkkraft zu dem ihm eigenen Tätigsein vermag es zu glücken, gewinnt es die ihm je eigene sinnhafte Gestalt und Realität. Das gilt im Prinzip für alle geschaffenen Möglichkeiten, von der leblosen Materie bis hin zum Menschen. *Thomas* wendet sich damit insbesondere gegen jene in der islamischen Philosophie seiner Zeit vertretenen Positionen, nach denen alle Wirkkraft der geschaffenen Dinge unmittelbarer Ausdruck des Wirkens Gottes ist, so daß ihnen jede Fähigkeit zur Eigentätigkeit abgesprochen wird. Eben dies aber hieße nach *Thomas* nicht nur die Dignität der Kreatur herabmindern, sondern auch die Vollkommenheit der schöpferischen Macht Gottes selbst verkleinern und in Frage stellen.¹³ Der Schöpfungsgedanke würde entleert, die Welt zur Marionette eines in seiner Allmacht reduzierten Gottes. Demgegenüber sieht *Thomas* die durch Gott ermöglichte spezifische Qualität eines jeden geschaffenen Seins gerade dadurch bestimmt, daß es aus sich selbst heraus tätig zu sein vermag, und zwar aufgrund

10 Nikomachische Ethik I, II, 1101 a 14 – 26. Vgl. hierzu J. Ritter, Das bürgerliche Glück. Zur aristotelischen Theorie des Glücks. In: Vierteljahresschrift für wiss. Pädagogik 32 (1956), S. 60 – 92

11 Vgl. hierzu A. Auer, Christsein im Beruf. Düsseldorf 1966, S. 240f.

12 Summa Theologiae I, 65, 2

13 Summa contra gentiles III, 69

und gemäß der ihm je eigenen Wirkkraft und Form.¹⁴ Nun ist aber das Sein des Menschen, aus dem sich für diesen das ihm spezifisch eigene Tätigsein als Sinn ermöglichendes und Sinn realisierendes Transfer ergibt, kein statisch ausdefiniertes, sondern wesenhaft entwurfsoffenes, sich selbst aufgegebenes Sein. Der Mensch ist „sui causa“, Wesen der Selbstursächlichkeit.¹⁵ Gerade darin unterscheidet er sich ja von allen übrigen Geschöpfen. Das Spezifische seines Tätigseins ist vernunftbestimmtes Tätigsein, kraft dessen er sein Leben zu führen und zu gestalten vermag und darin in eigener Weise teilhat an der schöpferischen Tätigkeit Gottes. Eben damit aber gewinnt auch das, was für den Menschen Erfüllung, Gelingen, Daseinsverwirklichung, Glück heißt, eine ganz eigene, in dieser Weise bei keinem anderen Geschöpf gegebene Bedeutung und Qualität. Menschliche Glückserfahrung geht wesenhaft mit dem aktuellen Vollzug und der Einlösung menschlicher Selbstaufgegebenheit zusammen, mit dem „wirkend Tätigsein“ entsprechend der dem Menschen wesensspezifischen Befähigung zu optimaler Entfaltung seines Seinkönnens, seiner „Trefflichkeit“. *Thomas* nimmt hier die Grundaussage des *Aristoteles* uneingeschränkt auf: „*Felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.*“¹⁶ Dies alles bleibt für *Thomas* auch unter der Voraussetzung gültig, daß darin immer noch nicht die endgültige Vollendung und Erfüllung liegt, das schlechthin vollkommene Glück, das für den Menschen im Prinzip nur Gott selbst sein kann. Ja es ist gerade dieses Wissen, daß die letzte Vollendung des Menschen in Gott selbst liegt, das dem begrenzten tätigen Glück dieses Lebens nochmals eine neue, erst darin erkennbare Dignität vermittelt. Es ist nicht mehr nur welthafte Glück – „*felicitas*“ – sondern, wie *Thomas* jetzt den aristotelischen Begriff des Glücks theologisch übersetzt, wirkliche „*beatitudo*“, Teilhabe am ewigen göttlichen Glück, wenn auch noch unter den Bedingungen und in der Weise der Endlichkeit: „Göttlicher denn alles ist, Gottes Mitarbeiter zu sein.“¹⁷ Und eben dies ist der Mensch.

III. Konkretionen

Der dritte Teil des Vortrags kann hier leider nicht zum Ausdruck kommen. Es wurde deutlich gemacht, daß es in der Theologie keine Werte-Diskussion im engeren Sinne gibt, sondern daß Werte vorausgesetzt werden, um von ethischem Handeln und von „Verantwortung“ überhaupt sprechen zu können. Es wurde noch eingegangen auf das gefährlich verengte Anliegen einer Theologie der Revolution, einer Theologie der Befreiung, überhaupt einer politischen Theologie. Ferner wurden noch Aspekte der theologischen Ehe-Interpretation und der Friedenssicherung aufgezeigt. Es seien Schlußworte zitiert: „Die Geschichte der Menschheit erweist sich ohne Zweifel bis zur Stunde als eine Geschichte ungeheurer Konflikte, aber sie erweist sich zugleich ebenso unbezweifelbar auch als die Geschichte des Aufstiegs ihrer Freiheit und damit als Geschichte ihres Aufstiegs zu einem fortschreitenden, auf universelle Gestalt drängenden Frieden. Hierauf mit allem Verfügbaren an individueller wie kollektiver Vernunft hinzuwirken ist sonach tatsächlich – und hier bestätigt sich *Kants* Einsicht am Ende in überzeugender Weise noch einmal – nicht nur ‚moralische Pflicht‘: es ist ‚gegründete Hoffnung‘.“

Hinweis: Der Text I und II wurde zusammengestellt aus verschiedenen einschlägigen Veröffentlichungen des Vortragenden am Leitfaden von Vortragsnachschriften. Teil I ist entnommen aus: Wilhelm Korff, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*. Serie Piper München/Zürich 1985, S. 9 – 32. – Sollte ein Tagungsteilnehmer den Vortrag mitstenographiert haben oder gar auf Band aufgenommen haben, so möge er mir bitte Mitteilung machen.

Dr. Rebstock

¹⁴ Ebenda I, 43

¹⁶ *Summa Theologiae* I – II, 3, 2

¹⁵ *De veritate* 24, 1 und 22, 6 ad 1

¹⁷ *Summa contra gentiles* II, 21, Zitat Ps. Dionysius, *De coel. hier.* 3