

Glaubensüberzeugungen und Werterfahrungen

Über Glaube und Werte nachzudenken ist ebenso dringlich wie schwierig: dringlich, weil sie für den Menschen und sein Handeln wesentlich sind, schwierig, weil sie gegenwärtig heftig umstritten und überdies für die Wissenschaft sozusagen kein Thema sind.

Glaube und Werte gehören zu letzten Überzeugungen und Erfahrungen, die in der Reflexion nicht vollständig durchschaut und adäquat wiedergegeben und noch weniger theoretisch vermittelt werden können. Sie bilden sich vielmehr in der konkreten Kommunikation mit anderen, die entweder als Vorbild und Ideal erfahren werden oder aber im Widerspruch zur Bildung von Idealen Anlaß geben. Eine Reflexion über Glaube und Werte kann allenfalls auf solche Überzeugungen und Erfahrungen anspielen und zu reflektierten Bemühungen um sie Anlaß geben.

Daß in einem kurzen Text nur einige Aspekte herausgegriffen und auch diese nicht erschöpfend behandelt werden können, wird man entschuldigen. Zu fragen ist indessen, warum wir unser Unvermögen, über Werte allgemein anerkannte Aussagen machen zu können, als besonders unbefriedigend empfinden. Ungelöste Probleme in Disziplinen wie der Theologie oder der Ethik werden offenbar als unzulässiger empfunden als noch ungelöste Probleme in Medizin und Naturwissenschaften, wo sie eher als normal gelten. Liegt das vielleicht daran, daß wir in besonders schmerzlicher Weise erfahren, mit unseren Lebensentscheidungen nicht warten zu können, bis wir über Glaube und Werte hinlänglich Klarheit erhalten haben?

Die Ablehnung christlichen Glaubens und Lebens im Namen von Vernunft und Wissenschaft

Daß der christliche Glaube heute nicht als sehr seriös gilt, ist schwerlich zu bestreiten. Weit verbreitet ist die Frage, ob es überhaupt sinnvoll und vernünftig ist, zu glauben. Glaube und Vernunft werden vielfach als Gegensätze gesehen, die sich gegenseitig ausschließen. Sind sie aber Gegensätze, so ist der Glaube irrational, unvernünftig. Diese Ablehnung des Glaubens soll eine Aussage von *Bertrand Russell* (1872–1970) belegen:

„Wir wollen auf unsern eigenen Beinen stehen und die Welt offen und ehrlich anblicken . . . Wir wollen die Welt mit unserer Intelligenz erobern und uns nicht nur sklavisch von dem Schrecken, der von ihr ausgeht, unterdrücken lassen. Die ganze Vorstellung von Gott stammt von den alten orientalischen Gewaltherrschaften. Es ist eine Vorstellung, die freier Menschen unwürdig ist. Wenn man hört, wie sich die Menschen in der Kirche erniedrigen und sich als elende Sünder usw. bezeichnen, so erscheint das verächtlich und eines Menschen mit Selbstachtung nicht würdig. Wir sollten uns erheben und der Welt frei ins Antlitz blicken.“¹

Einem freien, wissenden, intelligenten Menschen ist der christliche Glaube also unangemessen, da er aus Unterwürfigkeit, Unfreiheit und Furcht stamme und eine „Fesselung der freien Intelligenz“ bedeute. Bemerkenswert ist, daß sich auch bei Russell der enge Zusammenhang von Glaube und Ethik zeigt, wenn er nämlich nicht nur den Glauben an Gott ablehnt, sondern mindestens ebenso entschieden die christliche Ethik; für ihn ist klar, „daß die grundlegenden Lehren des Christentums eine beträchtliche Perversion der Ethik fordern, um angenommen werden zu können“, da der Christ angesichts des niemals durch die Schuld verursachten Übels in der Welt wie Naturkatastrophen oder schwerste Mißbildungen bei Menschen „ebenso grausam werden (muß) wie der Gott, an den er glaubt“ und „ständig Entschuldigungen für Leid und Elend finden muß“ (42). Das Schlimmste sei die christliche Einstellung zur Sexualität, die so „krankhaft und unnatürlich“ sei, daß man dies nur aus der Zeit ihrer Entstehung während der angekränkelten spätrömischen Zivilisation verstehen könne (39). Auch die Monogamie lehnt Russell ab; für deren stärksten Anlaß hält er das „Festgehaltenensein in einem Bezirk, der nur wenige Bewohner zählt“, so daß der Mann ohnehin keine Gelegenheit habe, anderen Frauen zu begegnen; die nächststärkste Triebfeder sieht er im Aberglauben (162f.).

Diese vor vier Jahrzehnten formulierten Aussagen, die damals immerhin noch recht aufsehenerregend waren, lehnen fundamentale Aspekte christlicher Ethik entschieden ab. Die Frage ist nur, wie Russell zu diesen Aussagen kommt. Welche Erfahrungen stecken hinter ihnen? Seine Aussagen gewinnen dadurch an Gewicht, daß er als ausgewiesener Wissenschaftler gilt und daß infolgedessen diese Aussagen faktisch als wissenschaftliche angesehen werden. Darüber wird das Problem verschleiert, ob sie eigentlich als wissenschaftliche gelten können in dem Sinn, daß sie ohne eine persönliche Entscheidung, damit aber ohne einen persönlichen Glauben – diesmal an die Wissenschaft – überhaupt möglich sind.

Dieses Problem ist vor allem deswegen von Belang, weil eine so geartete Ablehnung christlichen Glaubens und christlicher Ethik im Namen von Vernunft und Wissenschaft heute gang und gäbe ist. Wenn sich gleichwohl immer wieder der Streit um die Frage entzündet, ob es Gott gibt und ob der Glaube eine Bedeutung für menschliche Ethik hat, so liegt das für Vertreter aufgeklärter Wissenschaft daran, daß aus dem Mittelalter stammende „Überhangsprobleme“ (Hans Blumenberg) uns immer noch zu schaffen machen, nämlich sachlich ungerechtfertigte Hoffnungen auf Vollendung, auf Absolutheit.

Im Namen wissenschaftlicher Erkenntnis wird christlicher Glaube als unsinnig abgelehnt und konsequent die Möglichkeit von Theologie bestritten. Beispielfhaft kann dies mit einer Aussage von *Hans Albert* verdeutlicht werden:

„Man ist in der Theologie zu sehr weitgehenden Anpassungen an das moderne Weltbild bereit . . ., nur nicht zu der einen, die Gottesidee ganz fallenzulassen, etwa weil sie in keiner unter kritischen Gesichtspunkten überhaupt noch in Betracht kommenden theoretischen Konzeption eine Rolle spielt, die ihre Aufrechterhaltung akzeptabel erscheinen lassen würde.“²

Nachdem man nämlich aufgrund gewandelter theoretischer Auffassung in der Naturwissenschaft etwa die Annahme von Phlogisthon aufgegeben hat, nachdem man auch den Glauben an die Existenz von Hexen, Engeln, Teufeln und Göttern aufgegeben hat, wäre es nur konsequent, generell auch die Existenz Gottes aufzugeben, gibt es doch keine wissenschaftlich anerkannte Methode, die seine Existenz annehmen läßt. Auch diese Aussage Alberts gibt sich selbstverständlich als eine wissenschaftliche Aussage. Es ist deswegen um so dringender zu fragen, ob sie tatsächlich eine wissenschaftliche Aussage ist oder ob sie nicht vielmehr fundamental von einer Überzeugung ausgeht, die als Glaubensüberzeugung zu bezeichnen ist. Daß sich der christliche Glaube diesen wissenschaftlich scheinenden Aussagen gegenüber in der Defensive zu befinden scheint, ist allenthalben spürbar.

Zur Problematik wissenschaftlicher Ethik

Auf dem Hintergrund dieser Ablehnung christlichen Glaubens und christlicher Ethik ist nun zu fragen, wie es denn um die Ethik überhaupt steht. Umstritten ist nicht, daß es ethisches Verhalten gibt und geben muß. Umstritten ist aber, welches Verhalten nun tatsächlich ethisch ist. Umstritten ist infolgedessen auch, wie man ethisches Verhalten begründen kann. Das fundamentale Problem besteht darin, daß man zugleich seine eigene ethische Einstellung als letztlich im Gewissen gebotene Einstellung vereinbaren muß mit Toleranz gegenüber anderen Einstellungen, wobei die möglichen ethischen Einstellungen ihre Grenze haben in der Anerkennung fundamentaler Menschenrechte. Hier gibt es unausweichlich Spannungen, wenn nicht Konflikte.

Die Frage nach der Ethik ist aber noch fundamentaler. Ist Ethik als Wissenschaft überhaupt möglich? Ist sie als Wissenschaft nicht ebenso unmöglich oder sinnlos wie Theologie als Wissenschaft? Kann man etwa Werte wissenschaftlich begründen? Verbreitet ist die Annahme, daß Werte allenfalls psychologisch oder soziologisch als menschliche oder gesellschaftliche Gegebenheiten untersucht werden können, nicht aber, was denn nun Werte selbst sind. Diese Ablehnung wissenschaftlicher Ethik belegt eine Aussage Ludwig Wittgensteins (1889–1951):

„In der vollständigen Weltbeschreibung kommt niemals ein Satz der Ethik vor, auch wenn ich einen Mörder beschreibe. Das Ethische ist kein Sachverhalt.“ „Das Ethische kann man nicht lehren. Wenn ich einem anderen erst durch eine Theorie das Wesen des Ethischen erklären könnte, so hätte das Ethische gar keinen Wert . . . Ich habe in meinem Vortrag über Ethik zum Schluß in der ersten Person gesprochen: Ich glaube, daß das etwas ganz Wesentliches ist. Hier läßt sich nichts mehr konstatieren; ich kann nur als Persönlichkeit hervortreten und in der ersten Person sprechen. *Für mich* hat die Theorie keinen Wert. Eine Theorie gibt mir nichts.“³

Hier wird ganz deutlich zum Ausdruck gebracht, daß wissenschaftliche Ethik nicht möglich ist, und zwar deswegen, weil das Ethische etwas Persönliches ist, das eben nur nach Art einer persönlichen fundamentalen Überzeugung und damit nach Art eines Glaubensbekenntnisses vom Menschen bekannt und vertreten werden kann. Und als dieses Persönliche kann man das Ethische weder in einer Theorie reflektieren noch lehren. „Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt“, heißt es denn auch bei Wittgenstein einige Jahre zuvor (*Tractatus logico-philosophicus* 6.42).

Das Ethische wird also nicht gelegnet, wohl aber die Möglichkeit einer Ethik als Wissenschaft. Und tatsächlich läuft der gesamte Wissenschaftsbetrieb nach wie vor weitgehend auf eine technisch-mathematische Erfassung unserer Wirklichkeit hinaus, deren ethische Aspekte kaum Berücksichtigung finden. So wird, wie man eine Aussage über eine sprachanalytische Abhandlung verallgemeinern könnte, unsere Welt gesehen als „die Welt, in der die Leute Kricket spielen, Kuchen backen, einfache Entscheidungen fällen, an ihre Kindheit denken und zum Zirkus gehen, und nicht die Welt, in der sie Sünden begehen, sich verlieben, Gebete sprechen oder der kommunistischen Partei beitreten“⁴.

Hiermit ist nur noch einmal unterstrichen, in welchem Maß sich gegenwärtig Wissenschaft so bestimmen, besser gesagt, so einengen läßt, daß sie wesentliche Aspekte des Menschen überhaupt nicht mehr darstellen kann. Dies ist für die nun folgenden Ausführungen von Bedeutung, da sie weithin gar nicht mehr als wissenschaftlich mögliche und legitime Ausführungen verstanden werden. Mir liegt daran, darauf aufmerksam zu machen, daß dies nicht nur für die Theologie, sondern für die Ethik insgesamt angenommen wird.

Glaubensüberzeugungen

Unter den genannten Voraussetzungen nun von Glaubensüberzeugungen sprechen zu sollen, mag man vielleicht nicht eben ermutigend finden. Denn es gehört zu den weit verbreiteten Grundsätzen der Neuzeit, daß sich der Glaube vor dem „Gerichtshof der Vernunft“ (Immanuel Kant) zu verantworten hat, vor dem er immer weniger bestehen konnte. Als Aufklärung wird begrüßt, daß nach der Antike in der Neuzeit die Vernunft wieder zum Zug kam, die

durch „die berühmte tausendjährige christliche Pause in der Geschichte des autonomen Denkens“ ins Hintertreffen geraten war, was sich erst dadurch änderte, daß das Christentum durch die neue Physik im 17. Jahrhundert geistig unterliegt.

Wer sich also heute als Glaubender versteht, wird sich von hierher unter die „voraufklärerischen Dunkelmänner“ zählen lassen müssen⁵. Wer glaubt, kann eben nicht autonom denken, da er sich nicht selbst bestimmen kann, sondern fremdbestimmt ist, nicht autonom, sondern heteronom ist.

Diese Aussage eines heute vielfach vertretenen Positivismus versteht sich als eine wissenschaftliche Aussage. Hierin stimmt ihm bei sonst fundamentalen Gegensätzen der Marxismus-Leninismus zu, für den der Glaube in einem unüberbrückbaren Gegensatz zum Wissen und zur Wissenschaft steht; sich selbst versteht der Marxismus-Leninismus als „die wissenschaftliche Theorie, die der Arbeiterklasse und der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft als ideelle Grundlage in ihrer umgestaltenden Tätigkeit dient“⁶.

Daß diese Aussagen und Einschätzungen nicht selbst noch einmal wissenschaftlich begründet werden können, daß sie vielmehr von einer fundamentalen Überzeugung getragen werden, die als Glaube zu bezeichnen ist, wird heute noch immer nicht allgemein zugestanden. Denn es ist immer noch eine Seltenheit, wenn ein Marxist wie Roger Garaudy deutlich zum Ausdruck bringt, daß für den Marxisten ebenso wie für Christen ein Glaube fundamental ist⁷. Und es ist mehr als eine vom christlichen Standpunkt her verengte Aussage, wenn Carl Friedrich von Weizsäcker feststellt: „Der Glaube an die Wissenschaft spielt die Rolle der herrschenden Religion unserer Zeit.“⁸ Vernunft und Wissenschaft können den Glauben nur dadurch ersetzen, daß sie nicht nur seine Funktion übernehmen, sondern ihn selbst einschließen. Deutlich zum Ausdruck gebracht hat diesen Sachverhalt Karl R. Popper:

„Es zeigt sich . . . , daß die rationalistische Einstellung keinesfalls auf Argumente oder auf Erfahrungen gegründet werden kann . . . Aber das bedeutet, daß ein Mensch, der die rationalistische Einstellung annimmt, so handelt, weil er, ohne rationale Überlegung, einen Vorschlag, einen Entschluß, einen Glauben oder ein Verhalten akzeptiert hat, das daher seinerseits irrational genannt werden muß. Was immer es auch sein mag – wir können es einen irrationalen *Glauben an die Vernunft* nennen.“⁹

Hier wird von einem Vertreter des kritischen Rationalismus ausdrücklich festgestellt, daß die eigene Position selbst von einer Überzeugung, von einem Glauben abhängig ist, nämlich, daß es vernünftig ist, auf diese Weise einen Rationalismus zu vertreten. Diese Entscheidung für den Rationalismus kann man bedenken, man kann sie reflektieren, man kann sie aber nicht noch einmal als die einzig mögliche mit der Vernunft beweisen. Es geht, wie Popper ausdrücklich sagt, um die Wahl „zwischen einem Glauben an die Vernunft . . . und einem Glauben an die mystischen Fähigkeiten des Menschen“ (ebd. 304).

Nehmen wir diese Aussage ernst, so folgt daraus, daß eine Glaubensentscheidung zu treffen ist zwischen verschiedenen letzten Überzeugungen, innerhalb deren wir uns rational Rechenschaft zu geben haben. Es ist also nicht nur so, daß der glaubende Christ als widerlegt anzusehen ist, weil er glaubt und damit nicht auf der Höhe der Vernunft ist, sondern daß vielmehr derjenige, der der Vernunft den höchsten Rang einräumt, vor der sich alles zu rechtfertigen hat, dieses nur in der Art eines Glaubens kann. Es ist infolgedessen nicht mehr möglich, Glaube und Vernunft gegeneinander auszuspielen, vielmehr müssen die jeweiligen Glaubensentscheidungen respektiert werden. Toleranz ist nicht mehr nur eine Aufgabe für den christlichen Glauben, sondern auch für den Marxismus und den kritischen Rationalismus, insofern in allen letzten Überzeugungen zum Tragen kommen. Zur Toleranz gehört auch, der anderen Position, selbst wenn man sie für fundamental falsch hält, ihr Lebensrecht nicht zu bestreiten, worin eingeschlossen ist das Recht auf Leben und die unantastbare Würde der Person für die Vertreter beider Positionen, so daß auch im äußersten Fall eine Liquidation des Gegners auch um einer noch so gerechten Sache willen illegitim ist. Von dieser Art nicht nur theoretischer, sondern auch praktischer Toleranz sind wir noch recht weit entfernt.

Nun zeigt sich, warum in diesem Abschnitt von Glaubensüberzeugungen die Rede ist. Mindestens für unsere abendländisch-westliche Tradition ist festzuhalten, daß die jeweils verschiedenen Positionen von einer Glaubensentscheidung und Glaubensüberzeugung abhängen, so daß auch der Unglaube gegenüber dem christlichen Glauben noch ein „Un-Glaube“ ist, nämlich ein Glaube, daß der christliche Glaube falsch ist. Zu gegenseitiger Herabsetzung oder gar Verachtung besteht folglich deswegen kein Grund, weil es sich um Überzeugungen eines Menschen handelt, dessen Würde auch dann zu respektieren ist, wenn man seine fundamentale Überzeugung für falsch hält.

Damit ist nicht einem „blinden“, „irrationalen“ Glauben das Wort geredet, da der Glaube wie der Unglaube sehr wohl bedacht und begründet werden kann und muß. Faktisch zeigt sich nur, daß es keine in solchem Maß zwingenden Beweisgründe gibt, daß nur die eine Position als vernünftig gelten kann, während die andere allenfalls irrational und ihr Versuch einer Begründung sinnlos wäre.

Wernerfahrungen

1. Die Fraglichkeit der Werte als ethischer Grundorientierungen

Das Thema „Werte“ bietet beträchtliche Schwierigkeiten. Sie sind zwar Ziel und Orientierung menschlichen Handelns und repräsentieren, was gut ist und was zu realisieren menschliches Handeln und damit den Menschen gut macht. Aber es ist sehr umstritten, wie Werte zu definieren sind, gibt es doch eine Fülle

durchaus verschiedener Definitionen. Auch ihre inhaltliche Bestimmung ist kontrovers.

Wenn die Vollendung und die Glückseligkeit des Menschen als höchste Werte gelten, fragt sich, worin sie bestehen. Eine Antwort gibt der sogenannte Hedonismus oder Utilitarismus; als leitender Wert gilt ihm das größtmögliche irdische Glück für die größtmögliche Zahl von Menschen (Bentham). Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 führt unter den unveräußerlichen Rechten das „Streben nach Glück“ (pursuit of happiness) auf. Dieses Ziel verfolgt der liberale Pragmatismus ebenso wie auf seine Weise der Marxismus.

Christliche Ethik dagegen bestimmt als Glückseligkeit des Menschen das Sein bei Gott, das nicht durch Verrichten guter Werke, sondern nur als Geschenk von Gott verwirklicht werden kann. Nicht das größtmögliche Glück auf Erden, sondern Gott ehren und das „Tun des Gerechten“ sind für christliche Ethik höchste Werte.

Schon hier zeigt sich, wie unterschiedlich ethische Konzepte sind. Noch viel verwirrender wird es, wenn wir verschiedene Völker und Kulturen im Lauf ihrer Geschichte auf ihre jeweiligen Wertvorstellungen untersuchen. Feindesliebe findet sich als ethische Verpflichtung nur selten, und auch das Tötungsverbot hat sehr verschiedene Interpretationen erfahren (z. B. umschloß es in Indien nicht die bis vor kurzem dort noch praktizierte Verbrennung der Witwe). In der Geschichte der Menschen hat es schon die widersprüchlichsten Wertvorstellungen gegeben.

Die Fraglichkeit der Werte bezieht sich auch auf die Möglichkeit ihrer Begründung. Während die christliche Tradition ihre Werte vornehmlich im Willen Gottes bzw. in seiner Schöpfung begründet sah, suchen von ihr getrennte Traditionen unseres Kulturraums entweder nach Begründungsmöglichkeiten in der Natur des Menschen oder in einem Gesellschaftsvertrag, der die Fundamente menschlichen Zusammenlebens regelt. Doch vermögen diese Legitimationsweisen auch nur zu grundsätzlich übereinstimmenden Ergebnissen zu führen? Für den Christen kommt noch hinzu, daß er die fundamentalen Werte als Gebote, damit aber nur zu leicht als Einengungen und Verpflichtungen empfindet. Muß man eigentlich jemandem gebieten, etwas höchst Wertvolles zu tun, statt daß der Wert selbst das Streben nach ihm veranlaßt?

2. Liebe und Haß als Beispiel der Wertproblematik

Am Beispiel von Liebe und Haß soll nun verdeutlicht werden, wie umstritten Werte faktisch sind. Denn unversehens gefragt, möchte man antworten, daß nur Liebe gut und Haß immer schlecht ist. Doch hat nicht Nietzsche die christliche Forderung der Nächstenliebe als Schwächlichkeit abgelehnt?

Richtig ist nach einer Aussage Max Horkheimers, daß die Bewertung von Liebe und Haß nicht auf rein wissenschaftlichem Weg vorgenommen werden

kann. Es gibt „keine logisch zwingende Begründung dafür, warum ich nicht hassen soll, wenn ich mir dadurch im gesellschaftlichen Leben keine Nachteile zuziehe“¹⁰. Horkheimer ist der Überzeugung, daß nur die Annahme einer Transzendenz, einer über den Menschen hinausgehenden Wirklichkeit, die Liebe und Gerechtigkeit will, zur Ablehnung von Haß hinreichenden Grund geben kann.

Daß aber Haß als Wert und Tugend befürwortet werden kann, zeigt eine Aussage *Jean-Paul Sartres* über seinen Freund *Paul Nizan* (1905–1940). Sartre empfahl 1960 Nizan als Gesprächspartner heutiger Jugendlicher, weil er für sie richtungweisend sei; denn Nizan, „ein junges Ungeheuer, ein prachtvolles junges Ungeheuer“, teile mit heutigen Jugendlichen „ihr Entsetzen vor dem Sterben und ihren Abscheu vor dem Leben in der Welt, die wir ihnen zurechtgezimmert haben“; er sei „aus Empörung . . . zum Revolutionär“ geworden; mit ihm gelte es, alles zu versuchen, „die Zeit des Hasses, des ungestillten Verlangens, der Destruktion wiederzufinden“. Nizan, der Empörer, Verweigerer und Revolutionär, fand seine Wertvorstellungen im Marxismus begründet, der – wie Sartre sagt – „seinen Haß rechtfertigte“:

„Die Genauigkeit der Technik, die Strenge der Wissenschaft, die Geduld der Vernunft – all das war bewahrt. Aber man war gleichzeitig über die Kleinlichkeit des Positivismus hinaus, über seine absurde Weigerung, ‚durch die Ursachen zu erkennen‘; man überließ den Ingenieuren die traurige Welt der Mittel und der Mittel zu den Mitteln. Der rastlose junge Mann, der seine Seele retten wollte, konnte sich absoluten Zwecken unterordnen: die Geschichte entbinden, die Revolution durchführen, den Menschen und sein Reich vorbereiten.“

Fundamental ist, daß der Marxismus, dem Nizan sich anschloß und den Sartre befürwortet, den Haß sanktionierte, daß er Sicherheit und Verlässlichkeit gab, daß er zudem die eigene Seele zu retten versprach. Daß Sartre seinen Freund richtig gezeichnet hat, wird aus einer Aussage Nizans von 1932 deutlich:

„Wir dürfen uns nicht mehr scheuen zu hassen. Wir dürfen uns nicht mehr schämen, fanatisch zu sein. Ich schulde ihnen Böses, sie hätten mich beinahe zur Strecke gebracht. Der Haß wird noch größer werden, wenn wir erkennen, daß er eine Verarmung ist, ein Sohn der Not. Spinoza sagt, Haß und Reue seien die beiden Feinde des Menschengeschlechts. Reue werde ich nicht kennen, aber mit dem Haß werde ich leben.“¹¹

Die, die ihn beinahe zur Strecke gebracht hätten, sind des Hasses wert. Es ist legitim zu hassen, selbst wenn Haß ein nur aus der Not geborener Wert ist. Jedenfalls, auch wenn der Haß aus Verzweiflung und Angst stammt, wird zu ihm aufgerufen; er erscheint als ein geeignetes Mittel, die Liebe zu erreichen, um die es letztlich ja auch Nizan und Sartre geht.

Manés Sperber (geb. 1905) lehnt dagegen jeden Haß als illegitim ab. Seiner Meinung nach verrät sich der Haß dadurch, „daß er unaufhörlich nach vernünftigen Gründen sucht“ und daß sich „der haßerfüllte Mensch allen Argumenten, die seine Position zu schwächen vermöchten“, verschließt. Immer erscheint der

Haß unter einer „Deckideologie“ gerechtfertigt. Dies gilt nach Sperber nicht nur für den Antisemitismus, sondern auch für den „Anti-Amerikanismus“ (so im Jahr 1953). Die Selbstrechtfertigung aus idealen Gründen mache den Haß so unüberwindlich, den Hassenden so überzeugt; der Haß „will nicht Gefühl, sondern Überzeugung sein, Überzeugung, die auf einer unwiderlegbaren Erfahrung beruht“. Worauf immer sich der Haß berufe, auf Magie, Religion, Wissenschaft, am meisten auf den gesunden Menschenverstand, niemals erschöpften sich die Gründe für ihn. Die gravierendste Wirkung bestehe darin, daß man einen anderen nicht hassen könne, „ohne ihn seiner Eigenschaft als Mensch zu berauben“¹².

Es kann in unserem Zusammenhang nicht um das Thema „Haß“ gehen; daher muß hier offenbleiben, worin er besteht; als Arbeitshypothese kann er definiert werden als ethisch legitim erscheinende Aggressivität von Individuen und Gruppen (wobei Aggressivität wiederum verschieden bestimmt wird, vgl. Konrad Lorenz, Irenäus Eibl-Eibesfeld, Friedrich Hacker). Offen muß infolgedessen auch bleiben, ob man zwar dem Kampf zustimmen kann, Krieg aber ablehnen muß, wie Ernst Bloch einmal vorgeschlagen hat; nicht zu Unrecht hat Alexander Mitscherlich diesen Vorschlag nachhaltig in Frage gestellt¹³.

Entscheidend ist die Frage, wo unter dem Mantel von Idealen Aggressivität gerechtfertigt wird, ob es nun ein Anti-Kommunismus, ein Anti-Amerikanismus (der vielfach als Ersatz des Anti-Kommunismus diente) oder auch ein Anti-Ekklesialismus ist. Zu fragen ist ebenso, wo unter einem Plädoyer für den Frieden Aggressivität legitimiert wird (wo z. B. Kriegsdienstverweigerung nicht aus pazifistischer Gesinnung, sondern aus Systemkritik betrieben wird). Daß dies nicht grundsätzlich ausgeschlossen ist, zeigt sich darin, daß ein mutmaßlicher Terrorist sich zuvor als Kriegsdienstverweigerer hat anerkennen lassen. Hier geht es nicht um die Verurteilung, sondern um die Diagnose, die nur so lauten kann, daß mit Idealen und Werten wie den Idealen des Friedens und der Solidarität Haß legitimiert sein kann, der als rationalisierte Aggressivität niemals zum Frieden führen kann.

Demgegenüber kann man sich nur *Leszek Kolakowski anschließen*, der in seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 1977 eindringlich festgestellt hat:

„Daß es kein Recht auf Hassen gibt, ungeachtet der Umstände; daß es widersinnig ist zu sagen, daß jemand den Haß verdient; daß wir fähig sind, ohne Haß zu leben; daß auf den Haß zu verzichten keineswegs bedeutet, auf den Kampf zu verzichten; daß jedes Recht zum Unrecht wird, sobald es sich durch Haß zu befestigen versucht, oder – was auf das gleiche hinausläuft – daß es selbstzerstörerisch ist, den Haß für die Sache der Gerechtigkeit einzuspannen.“

Zusammenfassend läßt sich zu den vorstehenden Positionen sagen, daß Menschen, deren Qualifikation nicht zu bestreiten und deren persönliche Über-

zeugung zu respektieren ist, in einer wesentlichen Frage entgegengesetzter Meinung sind und mit Gründen der Vernunft offensichtlich nicht zu einer Übereinstimmung kommen können. Es zeigt sich, daß hier diametral entgegengesetzte Entscheidungen und Überzeugungen vorliegen, die jeweils für durchaus richtig und vernünftig gehalten werden, von denen doch nur eine richtig sein kann. Hier zeigt sich, daß sie tiefer reichen als die Möglichkeiten von Reflexion und Argumentation, ohne deswegen schon in jedem Fall irrational genannt werden zu können. Meist wird die Gegenposition als Ideologie bezeichnet. Aber ist nicht Ideologie, verschleiertes Bewußtsein der Glaube des Gegners?

Wer den Haß legitimiert, beruft sich auf das himmelschreiende Unrecht, das es ja tatsächlich gibt, und hält jene, die den Haß ablehnen, damit für verborgene Helfer jener Herrschenden, die das Unrecht im Namen des Rechts begehen. Zudem können sie darauf verweisen, daß die Christen, denen Haß niemals legitim sein kann, nur zu oft hiergegen verstoßen haben. Sosehr dies zuzugestehen ist, müssen diese gleichwohl daran festhalten, daß Haß niemals ein Mittel für den Frieden und die Liebe sein kann. Und gleichwohl gibt es Gründe, die Ablehnung jeden Hasses allein für vernünftig zu halten. Aber vermögen sie etwa Sartre zu überzeugen?

Ethische Haltungen und die Werte, auf die sie sich gründen, können höchst widersprüchlich sein. Die Problematik besteht darin, daß hier Übereinstimmung so schwer und oftmals gar nicht zu erzielen ist. Fehlender Grundkonsens führt freilich zur Bedrohung der gesuchten Humanität. Der Dissens besteht schließlich darin, ob interimsistisch gegen die Humanität um der Humanität willen verstoßen werden darf.

3. Werterfahrungen im Kontext von Glaubensüberzeugungen

Die zuvor deutlich gewordene Ambivalenz der Einschätzung von Werten ließ offenkundig werden, daß die Annahme von Werten mit letzten Überzeugungen und Erfahrungen zusammenhängt, die ihrerseits argumentativ nicht erschöpfend legitimiert werden können. Denn argumentativ läßt sich der Dissens widerstreitender Positionen nicht zwingend beilegen und nur eine Position als berechtigt erweisen; es ist keine Frage allein der Vernunft, der Intelligenz, den Haß jedenfalls als ethisch illegitim abzulehnen. Die Entscheidung hierfür weist auf eine Grundentscheidung im Sinn einer Lebensentscheidung zurück, die hinsichtlich der Frage, wann und warum sie so getroffen wurde und an ihr festgehalten wird, der direkten Erkenntnis nicht selten entzogen ist. Denn nur wenige können auf ein Schlüsselerlebnis verweisen, in dem eine Entscheidung für eine Grundhaltung gefallen ist.

Diese Grundüberzeugung und -entscheidung, die als Glaubensüberzeugung und -entscheidung zu charakterisieren ist, erhält ihrerseits den Charakter eines Grundwerts, der im Ernstfall auch um den Preis des Lebens nicht aufgegeben

wird, dessen Garantierung im Recht auf Leben zu den fundamentalen Menschenrechten gehört.

Die Annahme grundlegender Werte hängt letztlich mit einer Grundüberzeugung und Grundentscheidung zusammen. Freilich führen in wesentlichen Punkten entgegengesetzte Grundüberzeugungen nicht notwendig zu entgegengesetzten Werten, im Gegenteil, entgegengesetzte Überzeugungen können sehr wohl auf dieselben Grundwerte zielen. Die nicht erreichte Realisierung fundamentaler Werte im Rahmen einer Glaubensüberzeugung kann überdies zu einer ihr entgegengesetzten Glaubensüberzeugung führen, wie dies für eine konfessorische Säkularisierung im Verlauf der Neuzeit der Fall ist.

Aufgrund des Zusammenhangs der Werte mit fundamentalen Überzeugungen ist auch die Frage nach spezifisch christlichen Werten (und damit nach einer spezifisch christlichen Ethik) neu zu stellen. Konvergierende humane Werte im Rahmen verschiedener Überzeugungen lassen nicht den Schluß zu, diese Werte seien eben unabhängig von der jeweiligen Überzeugung rein von der Vernunft her zu begründen. Sie bleiben vielmehr im Rahmen konfessorischer Überzeugungen, wie ja auch die Entscheidung für eine bestimmte hermeneutische Position nicht ohne eine fundamentale Überzeugung bzw. Entscheidung möglich ist. Es zeigt sich, daß auf diesem Hintergrund auch die Konzeption einer autonomen Ethik neu gefaßt werden muß, ist doch die Qualifizierung einer Ethik als „heteronom“, wenn sie von einem „Glauben“ getragen ist, nicht mehr in der bisherigen Weise aufrechtzuerhalten.

Dies gilt, wenn auch zuzugeben ist, daß aus einem Glauben heraus sehr wohl eine „heteronome“ Ethik vertreten werden kann, nämlich dann, wenn der Glaube doktrinär geworden ist. In der Ablehnung eines so verengten Glaubens dürfte die relative Berechtigung der Kritik Russells liegen, wenn um der Aufrechterhaltung von Glaubensvorstellungen willen neue Erkenntnisse bezüglich des Alters der Erdgeschichte nicht vertreten werden durften, wie dies einem Vorfahren Russells geschehen war¹⁴.

Dieses konfessorische Moment hält sich durch in den drei Weisen der Begründung von Werten, die wir in unserer Tradition unterscheiden können, nämlich in der Begründung der Werte durch Gott, durch die Natur (wobei offenbleibt, ob sie im christlichen Sinn als Schöpfung Gottes oder aber im theistischen, pantheistischen bzw. atheistischen Sinn zu verstehen ist) oder durch einen Gesellschaftsvertrag (dem alle Menschen aufgrund ihrer Geburt angehören, so daß dieses Argument auf eine Begründung durch die Natur zurückverweist).

Im Zusammenhang mit dem Glauben von Überzeugungen und mit den Werten von Erfahrungen zu sprechen, kann nicht bedeuten, Überzeugungen und Erfahrungen voneinander zu trennen. Der Glaube bildet sich seinerseits aus Erfahrungen. Ohne die Erfahrung eines in lebendiger Tradition weitergegebenen Glaubens ist die Entstehung einer Glaubensüberzeugung unmöglich; auch Revi-

sionen von Glaubensüberzeugungen beruhen auf (äußeren und inneren) Erfahrungen, wie sich vor allem in Phasen einer von außen erfahrenen Verunsicherung oder Bedrohung oder einer inneren Krise zeigt. Ebenso beruhen Werte letztlich auf einer fundamentalen Überzeugung als innerem Moment, doch sind sie der Erfahrung näher, so daß nicht im Sinn einer Trennung, sondern einer Akzentuierung im Zusammenhang mit dem Glauben von Überzeugungen, im Zusammenhang mit den Werten von Erfahrungen die Rede war.

Zur Notwendigkeit christlicher Begründung der Werte

Die Aussage Wittgensteins „Das Ethische ist nicht lehrbar“ bedeutet keine Ablehnung, sondern eher eine Hochschätzung des Ethischen. Selbst der kritische Rationalismus mit seiner konfessorischen Entscheidung für die Vernunft scheint das Ethische in einen fundamentalen Rang einzusetzen als die Rationalität. Denn bei Karl Popper heißt es: „Die Ethik ist keine Wissenschaft. Aber obgleich es keine rationale wissenschaftliche Basis für die Ethik gibt, gibt es doch eine ethische Basis der Wissenschaft und des Rationalismus.“¹⁵

Angesichts dieser Einschätzung ergibt sich die offenbar schwierige Aufgabe, Werte im Kontext christlichen Glaubens überzeugend zu begründen. Da diese Werte wie Wahrhaftigkeit, Treue, Unantastbarkeit des Lebens bislang nachdrücklich als Gebote eingeschränkt worden sind, treten sie in ihrem Charakter als *Werte* nur höchst unzureichend in Erscheinung. Es genügt nicht, sie als von Gott der Schöpfung eingestiftet und geboten zu interpretieren, als ob sie durch diesen Rekurs auf Gott keiner weiteren Begründung ihrer Plausibilität mehr bedürften. Daß sie so einfach aus der Natur nicht zu erkennen sind, läßt sich nach kulturanthropologischen Ergebnissen nicht mehr bestreiten. Überdies enthält der isolierte Rekurs auf Gottes Willen die Frage, warum denn Gott solche Gebote erlassen bzw. eine solche Welt erschaffen habe, aus der sie abzuleiten seien.

Daß die Begründungsweise humaner und als solcher christlicher Werte durch eine unmittelbare Rückführung auf Gott als Schöpfer oder auf die geschaffene Natur nicht mehr ausreicht, hat zu einer gewissen Verunsicherung geführt, als ob mit dem Fraglichwerden der Begründung die Werte selbst fraglich geworden seien. Wer die unmittelbare Begründung der Gebote in Gott als von ihm selber erlassener nicht teilen kann, zieht sich – mindestens versteckt – den Vorwurf zu, nicht mehr an Gott den Schöpfer zu glauben und die Gebote nicht mehr aufrechtzuerhalten. Daß beides nicht der Fall ist (oder mindestens nicht zu sein braucht), vermag der nicht zu sehen, der sich des bildhaften Charakters aller Aussagen über Gott (inklusive der von Gott als dem „Gesetzgeber“ und „Richter“) nicht bewußt ist. Lebenslange Gewöhnung in der jüdisch-christlichen Tradition vermag die Bildhaftigkeit der Aussagen, daß Gott selbst die Gebote

feierlich erlassen hat, in Vergessenheit geraten lassen. Ist man sich der analogen Struktur des theologischen Begriffs „Gebot“ nicht bewußt – was allenthalben der Fall ist –, erscheinen die Inhalte nicht als Werte, deren Realisierung erstrebenswert ist, sondern als Gebote und damit als Einengung der Freiheit.

Von größter Wichtigkeit ist also, Werte im Kontext christlichen Glaubens überhaupt als Werte und nicht vorrangig oder gar ausschließlich als Verpflichtungen und Gebote ansichtig werden zu lassen. Der Rekurs auf den „Willen Gottes“ ist zu unterfangen durch die Berücksichtigung jener Erfahrungen, wie sie in der Geschichte des Glaubens an Jesus von Nazaret gemacht worden sind. Hinzuzunehmen sind Erfahrungen, die christliche Werte inzwischen vielleicht nicht mehr so willkürlich erscheinen lassen, wie emanzipatorische Bemühungen annehmen ließen. Ist etwa die Monogamie ein solches den Menschen einengendes, willkürliches Gebot, das vernünftigerweise abgelehnt werden muß (Russell)? Oder lassen nicht Erfahrungen mit Alternativen den Schluß zu, daß jene als erstrebenswert empfohlene Emanzipation im Sinn „freier“ Liebe so gar nicht erreichbar ist (Simone de Beauvoir)? Wenn es nicht gelingt, lebenslange partnerschaftliche Gemeinschaft freier Menschen als wertvoll und erstrebenswert zu realisieren, wird sie auch nicht mit Geboten zu realisieren sein. Werden Werte im Kontext christlichen Glaubens schulmeisterlich oder *gouvernanten*haft geboten, dann werden sie um ihre Anziehungskraft gebracht.

Daß der Glaube selbst ein Wert ist, der im Grenzfall den Wert des eigenen Lebens übersteigt, muß als Fundament für ethische Werte im Kontext des Glaubens deutlich sein. Anders hätte die Rede vom „Heil“ keinen Sinn.

ANMERKUNGEN

¹ B. Russell, *Warum ich kein Christ bin* (München 1963) 36.

² H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1968) 117.

³ L. Wittgenstein, *Schriften III* (Frankfurt 1967) 93, 117.

⁴ I. Murdoch, zit. bei F. Kerr, *Das Problem der moralischen Entscheidung im Überblick*, in: *Concilium* 6 (1970) 439.

⁵ P. Lorenzen, *Szientismus versus Dialektik*, in: *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, hrsg. v. M. Riedel, Bd. 2 (Freiburg 1974) 335, 338.

⁶ *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. v. G. Klaus u. M. Buhr, Bd. 2 (Leipzig 11/1975) 1053, 738, 741.

⁷ R. Garaudy, *Die Alternative* (Wien 1972) 231.

⁸ C. F. v. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Bd. 1 (Stuttgart 1964) 3.

⁹ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 2 (München 4/1975) 284.

¹⁰ M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Hamburg 1970) 60.

¹¹ In: P. Nizan, *Aden. Die Wachhunde* (Hamburg 1969) 13 f., 35, 118.

¹² M. Sperber, *Die Achillesferse* (Köln 1960) 131, 151, 149, 157, 131, 153.

¹³ A. Mitscherlich, *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität* (Frankfurt 1969) 111 ff.

¹⁴ B. Russell, a. a. O. 49.

¹⁵ K. R. Popper, a. a. O. 297.