

Werner Wolbert

Der gute Mensch und die bessere Welt

Zur Frage nach dem „Erfolg“ des sittlichen Handelns

Ignazio Silone, Mitbegründer der italienischen KP, später ein Sozialist ohne Partei und Christ ohne Kirche, berichtet folgendes Erlebnis aus seiner Kindheit. Zusammen mit dem Pfarrer besuchen die Kinder des Dorfes eine Marionettentheateraufführung, in der ein Kind vom Teufel verfolgt wird.

„In einem bestimmten Augenblick war die Marionette, die das Kind darstellte, zitternd vor Angst an der Rampe erschienen und hatte sich, um dem Teufel zu entfliehen, unter einem Bett versteckt, das eine Ecke der Bühne einnahm. Gleich darauf war der Teufel erschienen und hatte vergeblich nach dem Knaben gesucht. ‚Er muß doch hier sein‘, sagte der Teufel. ‚Ich rieche seinen Geruch. Jetzt frage ich mal diese braven Zuschauer.‘ Und zu uns gewandt, hatte er gefragt: ‚Meine lieben Kinder, habt ihr vielleicht gesehen, wo sich der böse Junge versteckt hat, den ich suche?‘ ‚Nein, nein, nein‘, antworteten wir sofort mit größter Entschiedenheit im Chor. ‚Wo ist er denn? Warum sehe ich ihn nicht?‘ fragte der Teufel weiter. ‚Er ist fort‘, antworteten wir, ‚er ist nach Lissabon gegangen.‘ (In unserer Umgangssprache und in unseren Sprichwörtern ist Lissabon noch heute der am weitesten entfernt liegende Punkt auf der Erdkugel.)...

Ich nehme an, daß in jedem anderen Land der Welt sich die Kinder angesichts des gleichen Schauspiels auf die gleiche Art verhalten würden. Aber unser Pfarrer, ein gelehrter, frommer Mann, war zu unserer Überraschung nicht völlig befriedigt... ‚Euer Betragen während des Marionettenspiels hat mir nicht gefallen‘, sagte er... Wir hatten gelogen, teilte er uns in besorgtem Ton mit. Wir hatten es zu einem guten Zweck getan, gewiß, aber es war und blieb eine Lüge. Man darf keine Lügen sagen. ‚Auch nicht dem Teufel?‘ fragten wir betroffen. ‚Eine Lüge ist immer eine Sünde‘, gab uns der Pfarrer zur Antwort... ‚Sie kann eine große Sünde sein, eine mittlere, eine unbedeutende oder eine ganz kleine, aber sie bleibt immer eine Sünde.‘

‚Die Wahrheit ist‘, sagten wir, ‚daß auf der einen Seite der Teufel war und auf der andern Seite ein Kind. Und wir wollten dem Kind helfen, das ist die Wahrheit.‘ ‚Aber ihr habt eine Lüge gesagt‘, wiederholte der Pfarrer. ‚Zu einem guten Zweck, das gebe ich zu, aber ihr habt gelogen.‘

Um der Sache ein Ende zu machen, brachte ich einen Einwand vor. ‚Wenn es sich nicht um ein gewöhnliches Kind gehandelt hätte, sondern um einen Priester‘, fragte ich ihn, ‚was hätten wir dem Teufel dann antworten sollen?‘ Der Pfarrer wurde rot und ging einer Antwort aus dem Weg, indem er mir befahl, zur Strafe für meine Unverschämtheit den Rest der Stunde neben ihm kniend zu verbringen. ‚Bereust du es?‘ fragte er mich am Schluß der Stunde. ‚Ja‘, sagte ich. ‚Wenn der Teufel mich nach Ihrer Adresse fragt, dann gebe ich sie ihm sofort.‘¹

Beim ersten Hören wirkt diese Erzählung auf uns erheiternd dank des zeitlichen und örtlichen Abstands, in dem wir zu der erzählten Begebenheit stehen. Aber was wäre, wenn wir es selber mit diesem Pfarrer zu tun hätten? Wir wären vermutlich empört. Grund für diese Empörung wäre wohl nicht nur die Ansicht des Pfarrers über die Unerlaubtheit jeder Falschaussage ohne Rücksicht auf die Betroffenen,

sondern auch die Inkonsequenz, die sich in seiner Weigerung zeigt, auch in dem von Silone ins Spiel gebrachten Fall, daß ein Priester der Leidtragende wäre, zu seiner Ansicht zu stehen. Diese Inkonsequenz könnte Zeichen für einen gewissen Opportunismus sein, eine Vermutung, für die uns Silone einen Anhaltspunkt gibt. Die Kinder spielen nämlich (diese Passage wurde eben ausgelassen) auf einen Gerichtsprozeß an, in dem die Klage einer armen Frau gegen einen Landjunker aus der Umgebung, der seinen Hund auf sie gehetzt hatte, abgelehnt wurde auf Grund falscher Aussagen gedungener Zeugen. Der Pfarrer weist die Kinder, als sie darauf zu sprechen kommen, zurecht: „Was außerhalb der Kirche geschieht, interessiert mich nicht.“

Auf diesem Hintergrund könnte sich eine Annahme bestätigen, die sich uns beim Hören dieser Geschichte wohl spontan aufdrängt. Wer eine derart extreme, „inhumane“ Ansicht vertritt, dem muß es an der Liebe fehlen, an Mut, an Engagement. Der Pfarrer hätte also eine Bekehrung nötig; er müßte nur wahrhaft die Liebe üben, dann würde er auch gleichsam von selbst seine Ansicht über eine Falschaussage zur Verhütung großen Leids ändern. Wo ein Christ solche Anschauungen vertritt, scheint er nur sich selbst, sein eigenes Heil im Auge zu haben (etwa nach dem Motto „Rette deine Seele“); was außerhalb der Kirche geschieht, interessiert ihn nicht. Wo sich aber Christen wirklich um die Dinge „außerhalb der Kirche“ kümmern, so könnte man meinen, wäre es um die Welt besser bestellt, gäbe es weniger Leid und Unrecht.

Damit ist die in der Themenstellung angedeutete Frage umrissen: Wirkt sich sittliches Handeln unmittelbar auf das Wohl aller Menschen aus? Ist eine Welt, in der sich alle zum Guten, zur Liebe bekehren, die erhoffte bessere Welt? Sind umgekehrt Leid und Not in der Welt, sofern sie nicht durch höhere Gewalt über den Menschen kommen (Krankheit, Naturkatastrophen), aus einem Mangel an Moralität zu erklären?

Erfolg als Kriterium sittlichen Handelns?

Stellen wir uns einen Augenblick vor, Silones Pfarrer wäre selbst als Zeuge zugunsten der armen Frau vor Gericht aufgetreten, hätte offen die Wahrheit ausgesprochen, die allen bekannt war, hätte dafür vielleicht überdies die Rache des Landjunkers zu spüren bekommen. Jeder Verdacht des Opportunismus wäre dann grundlos, die moralische Lauterkeit des Pfarrers stände außer Frage. Das Handeln gemäß der Norm: „Man darf niemals eine falsche Aussage machen“ würde dann einmal ein Eintreten für Recht und Gerechtigkeit bedeuten, das andere Mal das Geschehenlassen eines (durch eine Falschaussage) vermeidbaren Übels.

Es scheint also der Fall denkbar, daß Menschen in allem nach ihrem Gewissen handeln, daß dieses Handeln aber nicht in jedem Fall den Mitmenschen zum Wohl

gereicht, vielmehr Schaden anrichtet, der an sich vermeidbar wäre. Kommt es aber beim sittlichen Handeln nicht darauf an, den Mitmenschen Gutes zu tun, auf ihr Wohl bedacht zu sein? Wäre das sittliche Handeln nicht danach zu beurteilen, ob es wirklich tätige Liebe bedeutet, ob also das Wohl aller Betroffenen dadurch gefördert wird, ob es beiträgt zu einer besseren Welt? So sehr sich auf diese Frage ein spontanes Ja aufdrängt, es wird auch die gegenteilige Ansicht vertreten. So begegnet Franziskus Stratmann 1950 dem Haupteinwand gegen die Friedensbewegung, für die er Partei ergreift, dem Einwand nämlich ihrer angeblichen Aussichtslosigkeit: „Das sittliche Handeln hat sich nicht zu richten nach seinem zu erwartenden materiellen Erfolg. Solch ein Gesichtspunkt würde alle Ethik, alle Religion, vor allem die christliche, in Frage stellen.“ „Prinzipiell wird im Christentum das Gute getan ohne Rücksicht darauf, ob es irdischen Erfolg hat oder nicht.“² Das Gute ist also um des Guten willen zu tun. Dann wäre aber auch eine Falschaussage sittlich unerlaubt, eben weil es sich um eine Falschaussage handelt, nicht wegen der Folgen für die Betroffenen. Gilt also die Devise: „Fiat iustitia, pereat mundus“?

Zu dieser Devise hat sich im Jahr 1968 auch ein Theologe bekannt, der die Position der Enzyklika „*Humanae vitae*“ in Sachen Empfängnisverhütung verteidigte. Als er auf die Konsequenzen angesprochen wurde, die ein Handeln gemäß der Weisung Pauls VI. für die Weltbevölkerung haben würde, antwortete er: „Fiat iustitia, pereat mundus“. Bei der traditionellen moraltheologischen Beurteilung der Falschaussage und der Empfängnisverhütung urteilt man über die betreffenden Handlungen also nicht aufgrund der guten oder schlechten Folgen. Weder das Gute, das eine solche Handlung mit sich bringt, die Hilfe, die jemand dadurch erfährt, noch die Belastung, die sie für die Betroffenen möglicherweise bedeutet, der Verzicht, der jemandem zugemutet wird, sind das entscheidende Kriterium, sondern die Eigenart der Handlung an sich. Eine Falschaussage ist, weil Falschaussage, künstliche Empfängnisverhütung ist als solche sittlich unerlaubt. Sittliche Normen dieser Art bezeichnet man gemäß einer im angelsächsischen Sprachraum üblichen Terminologie als *deontologisch*. „Deontologie“ heißt zu deutsch Pflichtenlehre; mit dieser Bezeichnung will man also andeuten, daß eine bestimmte Handlung als solche unabhängig von den Folgen als pflichtgemäß bzw. pflichtwidrig gilt. Wo jemand wenigstens einige Handlungen in dieser Weise beurteilt, wie etwa die moraltheologische Tradition außer in den genannten Fällen im Rahmen des Tötungsverbots und bezüglich der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe, vertritt er eine deontologische Normierungstheorie. Wo dagegen die Folgen einer Handlung für das Wohl und Wehe aller Betroffenen (in diesem Sinn der „Erfolg“) das einzige für die Beurteilung relevante Kriterium sind, spricht man von konsequentialistischen oder *teleologischen* Normen. Wo jemand alle Handlungen von den angezielten (griech. *Telos*, Ziel) Folgen her beurteilt, vertritt er eine teleologische Normierungstheorie³.

Wer durch sein sittliches Handeln die Welt verbessern will, müßte sich also, so scheint es, zu einer teleologischen Normierungstheorie „bekehren“. Für den Teleologen ist ja jeweils die Handlungsweise sittlich geboten, die dem Wohl aller Betroffenen am meisten dient, die, *ceteris paribus*, mehr gute Folgen hat als jede andere Handlungsalternative. Der Teleologe würde also eine Falschaussage dann für legitim halten, wenn die Wahrheit für einen andern gefährlich wäre, wenn sie etwa am Krankenbett tödlich wäre. Indem der Teleologe sich konsequent am Wohl und Wehe aller Betroffenen orientiert, macht er das Liebesgebot zum Grundprinzip seines Handelns⁴; und wird nicht durch die Liebe die Welt verwandelt, verbessert?

Die Grenzen menschlichen Könnens und menschlicher Einsicht

Ob der Teleologe in seinem Handeln mit Sicherheit zum Wohl aller, zur Besserung der Welt beiträgt, auch daran lassen sich berechnete Zweifel anmelden. Das sei wiederum an einem Beispiel illustriert. Graham Greene erzählt in seinem Roman „Der menschliche Faktor“ (*The Human Factor*) die Geschichte eines Angehörigen des britischen Geheimdienstes namens Maurice Castle. Castle, Angehöriger der für Südafrika zuständigen Sektion, übt jahrelang Verrat zugunsten der Sowjetunion, aber nicht aus Sympathie mit dem Kommunismus oder Aversion gegen sein Vaterland, sondern aus Abscheu vor der südafrikanischen Apartheid und deren weitgehender Tolerierung durch den Westen. Er handelt damit gegen eine sittliche Überzeugung, die von vielen vermutlich unreflektiert zunächst deontologisch verstanden wird: Man darf sein Vaterland nicht verraten. Die Folgen dieses „Verrats“ sind allerdings verheerend; Castle erreicht keines der Ziele, die er sich gesteckt hatte. Ein Unschuldiger wird an Castles Stelle für den Verräter gehalten und von den eigenen Leuten heimlich beseitigt. Castle selber muß erfahren, daß er mit seiner selbstzerstörerischen Tätigkeit jedenfalls für die Schwarzen in Südafrika so gut wie nichts bewirkt hat. Wie M. Castle geht es vielen, die ihren Mitmenschen helfen wollen, die die Liebe üben, deren Wirken aber nicht den gewünschten Erfolg hat oder sogar das Gegenteil bewirkt. Ihr Handeln ist jedenfalls zum Teil kein Beitrag zu einer besseren, sondern zu einer schlechteren Welt. Woran liegt das?

Castles Engagement verfehlt sein Ziel zum einen, weil er nur auf sehr indirekte Weise etwas gegen die Apartheid tun kann. Seine Möglichkeiten sind äußerst begrenzt, wie die Möglichkeiten jedes Menschen und der Menschheit insgesamt. Der Mensch kann nicht alle Übel dieser Welt beseitigen; Naturkatastrophen etwa lassen sich schwer verhindern, nicht alle Krankheiten sind heilbar. Es gibt zwar einen Fortschritt menschlichen Könnens, dieser Fortschritt zeitigt aber seinerseits unerwünschte Nebenfolgen. Dazu kommt, daß der einzelne zunächst nur für das

Wohl weniger Menschen (etwa seiner Familie) sorgen kann. Das Wohl des Ganzen, einer Nation oder der Völkergemeinschaft, kann nur durch Koordination des Handelns der einzelnen gefördert werden. In der Koordination des Handelns, wie sie durch gesellschaftliche Institutionen, durch das Recht, durch den Staat geschieht, wird das menschliche Können beträchtlich erweitert.

Die Ursache für den Fehlschlag des Bemühens von M. Castle ist aber nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie sein geringer Einfluß, der Mangel an Können, vielmehr seine begrenzte Einsicht. Er kann die Folgen seines Handelns nicht überschauen. Das gilt nicht nur für das Metier, in dem Castle arbeitet; die Gefahr sittlichen Irrtums ist überall gegeben. So wissen wir etwa, wie schwierig es ist, den Ärmsten der Armen in einem Entwicklungsland wirksam zu helfen. Manche gutgemeinten Maßnahmen helfen wenig oder machen die Lage in gewisser Hinsicht nur noch schlimmer. (Vgl. etwa die Probleme, die sich aus der Entwicklung des internationalen Tourismus für die Dritte Welt ergeben.)

Wenn die Grenzen menschlichen Könnens und menschlicher Einsicht solche Auswirkungen haben, bedeutet dann das Liebesgebot, die Forderung, auf das Wohl aller bedacht zu sein, nicht eine Überforderung des Menschen? Ist der Mensch vor eine Forderung gestellt, die sein Können übersteigt?

Der sittlich gute Wille, die sittlich richtige Tat

Die beschriebene Begrenzung menschlichen Könnens und menschlicher Einsicht wirkt sich nur auf der Ebene des Handelns, der Tat, nicht auf der Ebene der sittlichen Gesinnung aus. Der Mensch kann und soll immer die Liebe haben im Sinn des Wohlwollens (*benevolentia*), der Gesinnung sittlicher Güte⁵; diese Gesinnung muß sich nach Möglichkeit auch in Taten der Liebe übersetzen. Ob aber die Liebe als Wohltun (*beneficientia*) sich tatsächlich zum Wohl aller auswirkt, dessen kann sich der Mensch vielfach nicht sicher sein. Eine kategorische Forderung kann aber nur da an den Menschen ergehen, wo einem solchen Sollen auf seiten des Menschen ein entsprechendes Können entspricht, also auf der Ebene der sittlichen Gesinnung. Ob jemand ein guter oder schlechter Mensch ist, Gerechter oder Sünder, entscheidet sich also auf der Ebene der Gesinnung. Durch die Entscheidung zwischen Gut und Böse macht der Mensch sich selbst zu einem guten oder schlechten Menschen; denn diese Entscheidung trifft er unvertretbar selber. Dafür, daß sein Können und seine Einsicht prinzipiell begrenzt sind, ist der Mensch dagegen nicht verantwortlich zu machen; in dieser Situation findet er sich immer schon vor. Er wird dadurch also nicht zu einem schlechten Menschen⁶. Wo deshalb sein sittliches Handeln entgegen seiner Absicht andern nicht zum Wohl, sondern zum Übel gereicht, tut das seiner Moralität keinen Abbruch, wird er deshalb nicht zu einem schlechten Menschen.

Um die Ebene der Handlung und der Gesinnung zu unterscheiden, ist es deshalb angebracht, die Adjektive „gut“ und „schlecht“ (oder „böse“) nur für die sittliche Gesinnung zu verwenden, wo man sich auf die freie Willensentscheidung des Menschen bezieht. Ob der Mensch aber durch sein Handeln auch tatsächlich dem Wohl aller Betroffenen dient, einen Beitrag leistet zur Verbesserung der irdischen Verhältnisse, hängt nicht von seinem guten Willen, sondern von der rechten Einsicht ab; hier sollte man deshalb von einer sittlich richtigen bzw. sittlich falschen Tat sprechen. Während wir uns also mit den Wertungswörtern „gut“ und „böse“ auf die Gesinnung des Menschen, biblisch gesprochen, auf sein „Herz“ beziehen, qualifizieren wir als „richtig“ bzw. „falsch“ das *Urteil* des Menschen über die sittliche Tat⁷.

Die Unterscheidung zwischen „sittlich gut“ und „sittlich richtig“ ruft uns folgende Einsichten in Erinnerung, die sonst leicht vergessen oder überdeckt werden:

1. Das mangelnde Können und die begrenzte Einsicht des Menschen wirken sich nur auf der Ebene des sittlichen Handelns aus, betreffen also nicht die Ebene der Gesinnung. Wo ein Mensch bei dem Versuch, das Gute zu tun, die Liebe zu üben, das Gegenteil erreicht, liegt ein Irrtum bezüglich des sittlich *richtigen* Handelns vor. Solch ein Gewissensirrtum (sittlich falsches Handeln aus sittlich guter Gesinnung) tut der Moralität des Menschen keinen Abbruch.

2. Die „bessere Welt“, die die Menschen von sich aus schaffen können, kann nur eine Welt sein, in der alle aus sittlicher Güte handeln, in der alle die Liebe üben. Ob diese Welt auch vom Gesichtspunkt des irdischen Wohls „besser“ ist, bleibt offen.

Die Unterscheidung sittlich gut – sittlich richtig nimmt sich einigermaßen trivial aus. Dennoch wird dieser Unterschied nicht ganz so leicht reflex bewußt, da wir meist davon ausgehen, sittlich richtige Handlungen geschähen aus sittlicher Güte, sittlich falsche aus sittlicher Schlechtigkeit. Wer allerdings die Kritik Jesu an den Pharisäern und Schriftgelehrten, wer die paulinische Polemik gegen die Werkgerechtigkeit zur Kenntnis nimmt, wird sofort darauf aufmerksam, daß sittlich richtiges Handeln egoistisch motiviert sein kann („Heuchelei“), paulinisch gesprochen, Ausdruck eines falschen Rühmens sein kann. Daß die sittliche Richtigkeit des Handelns den Menschen noch nicht gut macht, ihn vor Gott noch nicht rechtfertigt, das ist einer der Kernpunkte der sittlichen Botschaft des Neuen Testaments. Mit dem Problem des aus sittlicher Güte resultierenden falschen Handelns, dem Problem des irrigen Gewissens also, macht uns die Bibel jedoch weniger vertraut. Das ist auch sofort verständlich, wenn man bedenkt, wie sehr die sittlichen Weisungen der Bibel vor allem auf die Umkehr von der Selbstsucht und Selbstgerechtigkeit zur Liebe und zum Gehorsam zielen, aber nur sehr wenig ausdrückliche Belehrung über das sittlich richtige Handeln vermitteln. Wer mit dem Neuen Testament seine Aufgabe wesentlich darin sieht, andere zum Guten, zur Liebe, zur Versöhnung, zur Nachfolge Christi zu motivieren, ist leicht geneigt,

die Bedeutung der rechten Einsicht für das sittliche Handeln und damit die Auswirkungen sittlicher Irrtümer zu unterschätzen.

So kann mancher sich vermutlich nur schwer vorstellen, etwa ein südafrikanischer Verfechter der Apartheidspolitik könne lediglich in einem sittlichen Irrtum befangen sein, in einem ethischen Partikularismus nämlich, der den Geltungsbe- reich des Liebesgebots auf die Weißen beschränken würde. Solcher Partikularis- mus kann an einer Person demonstriert werden, deren persönliche moralische Lauterkeit über allen Zweifel erhaben ist, Bartolomé de Las Casas (1474–1566). Las Casas hat seine ganze Kraft für eine gerechte Behandlung der Indianer durch die Spanier eingesetzt, hat aber gleichzeitig vorgeschlagen, die den Indianern aufgebürdete Arbeit durch körperlich robustere Negersklaven aus Afrika verrich- ten zu lassen. „Später bekannte er, er habe damals noch nicht gewußt, ‚mit welcher Ungerechtigkeit‘ die Portugiesen in Afrika wüteten. ‚Nicht um alles in der Welt‘ würde er diesen Rat noch einmal geben; denn das Anliegen der Neger sei ‚genau dasselbe wie das der Indianer‘. Er wisse freilich nicht, ob diese seine Unwissenheit und sein guter Wille ‚vor dem göttlichen Gericht‘ als Entschuldigung gelten könnten.“⁸ Während Las Casas also die Indianer sofort als seinesgleichen erkannt hat, ist er gegenüber den Negern noch in einem ethischen Partikularismus befangen; erst später erkennt er, daß das Anliegen der Neger „genau dasselbe wie das der Indianer“ sei.

Wenn nun Unrecht, wie an diesem Beispiel gezeigt, vielfach nicht auf Egoismus, auf Böswilligkeit, sondern auf Irrtum, Unwissenheit, einer gewissen Blindheit beruht, ist die Beseitigung des Unrechts nicht allein eine Sache der Bekehrung der Herzen, da sittliche Güte aus sich noch nicht zu sittlich richtigem Handeln führt. Die konsequente Unterscheidung zwischen sittlicher Güte und sittlicher Richtig- keit bewahrt uns damit vor einem allzu einfachen Weltbild, das alles Unrecht aus der Sünde der Menschen erklärt. Sie macht uns darüber hinaus auf ein mögliches Fehlverhalten aufmerksam, das uns Menschen häufig unterläuft.

Wir machen einem Mitmenschen Vorwürfe, obwohl dieser nur in einem Irrtum befangen ist oder, vorsichtiger gesagt, über seine sittlichen Pflichten anderer Meinung ist als wir. Wir ermahnen andere, halten ihnen ihre Schuld vor, wo Belehrung, wo Argumentation vonnöten wäre. Die Folge ist entweder, daß wir jemanden zu Unrecht in Gewissenskonflikte stürzen, oder daß durch die erfolgte Konfrontation der andere erst recht nicht geneigt ist, seine (möglicherweise) falsche Ansicht zu korrigieren. Besonders gefährlich ist eine solche Einstellung, wo ein moralischer Eiferer institutionelle Macht über andere hat; dort kommt es leicht zum Terror im Namen der Tugend. So kann man gerade dadurch, daß man die Möglichkeit des sittlichen Irrtums (auch bei sich selbst) einkalkuliert, daß man sich vor unangemessener Paränese hütet, einen echten Beitrag zu einer besseren Welt leisten.

Die kategorische Forderung sittlicher Güte oder: Wozu moralisch sein?

Wie angedeutet, ist der Christ, der Theologe durch die Bibel mit dem Phänomen des sittlichen Irrtums, des irrigen Gewissens weniger vertraut, wohl dagegen mit der Möglichkeit, das sittlich Richtige aus bloßem Egoismus zu tun. So verurteilt die Bergpredigt diejenigen, die Almosen geben, bloß um von den Menschen gesehen zu werden (Mt 6, 2–4). Und Paulus stellt heraus (1 Kor 13, 3), man könne seine ganze Habe verschenken, ohne die Liebe zu haben. Von daher ist der Egoismus für den Christen bzw. Theologen keine diskutable Option. Deshalb dürfte er im allgemeinen geneigt sein, die positiven Auswirkungen eines wohltätigen Egoismus zu unterschätzen. Unter einem Egoisten stellt man sich einen Menschen vor, der rücksichtslos auf sein eigenes Wohl bedacht ist. Wo jemand aber konsequent, rational und langfristig für sich selbst sorgt, muß er an einem einigermaßen guten Verhältnis zu seinen Mitmenschen interessiert sein. Ein solcher Egoismus erfordert oft eine kluge Zurückhaltung, eine Art Askese und ist gar nicht so leicht zu praktizieren. Die von Thomas Hobbes formulierten 19 „natürlichen Gesetze“ zeigen sehr deutlich, daß vom Standpunkt eines rationalen Egoismus sich häufig dieselben Verhaltensregeln ergeben wie vom Standpunkt der Moral⁹. Wäre man in der Weltgeschichte nach diesen Regeln verfahren, sähe die Welt um einiges besser aus.

Wo Staatsmänner sich von einem klugen Egoismus leiten lassen, ist dem Wohl aller manchmal mehr gedient, als wenn sie sich aufs hohe moralische Roß setzen. Ein Beispiel: Nach der Schlacht von Königgrätz wollte man von preußischer Seite zunächst auf Gebietsabtretungen durch Österreich bestehen. Gegenüber dem preußischen König, der Österreich „bestrafen“ wollte, machte Bismarck geltend, man habe „nicht eines Richteramts zu walten, sondern deutsche Politik zu treiben“; Österreichs Rivalitätskampf gegen Preußen sei nicht strafbarer als der preußische gegen Österreich; es gehe um die „Herstellung oder Anbahnung deutschnationaler Einheit unter Leitung des Königs von Preußen“¹⁰. Weil Bismarck für die Zukunft an einem guten Verhältnis zu Österreich gelegen war, konnte er schließlich Gebietsabtretungen verhindern.

Wenn also ein kluger Egoismus von allgemeinem Nutzen sein kann, wenn man auch durch rationalen Egoismus eine bessere Welt schaffen kann, warum gilt dann trotzdem das Liebesgebot, warum ist der Mensch, der die Liebe nicht hat, „nichts“ (1 Kor 13, 2)? Unbedingte Geltung kann dem Liebesgebot nur dann zukommen, wenn die Gesinnung sittlicher Güte, die Liebe als Wohlwollen selbst den obersten Wert darstellt, den es zu realisieren gilt. Tatsächlich weiß sich der Mensch, speziell der Christ, unbedingt, kategorisch verpflichtet, sich von der Liebe und nicht vom Egoismus leiten zu lassen, biblisch gesprochen, andern zu Gefallen zu leben und nicht sich selbst. Von der Erfüllung dieser Forderung hängt es ab, ob er ein wahrer Mensch, ein wahrer Christ ist, hängt der Sinn seines Lebens, sein Heil ab. Mag ein

Egoist viel Gutes (im nicht-sittlichen Sinn) tun können, seine egoistische Gesinnung wird dadurch nicht aufgewogen. Mag der, der die Liebe übt, trotz allen Bemühens wenig für das Wohl anderer erreichen, seine moralische Integrität wird dadurch nicht angetastet; vor Gott, der nach Mt 6 ins Verborgene sieht, zählt die sittliche Gesinnung. Das wird deutlich in der Erzählung von der armen Witwe (Mk 12, 41–44). Die Spende dieser Frau gilt mehr als die Spenden der Reichen, weil sie in dem Wenigen, das sie gibt, sich selbst gibt, während die Reichen von ihrem Überfluß spenden. Vom Gesichtspunkt des allgemeinen Wohls dagegen müßte man wünschen, es gebe viele reiche Spender. Auch der Pfarrer einer Gemeinde würde sich nicht gerade glücklich schätzen, wenn er in der Sonntagskollekte nur die Groschen armer Witwen fände.

Wo es allein um die sittliche Güte geht, kann man also tatsächlich sagen: Der Erfolg ist kein Kriterium der Moral. Wo man sich auf die sittliche Gesinnung bezieht, stimmt die Aussage: Das Gute ist zu tun ohne Rücksicht darauf, ob es irdischen Erfolg hat oder nicht. Wo man (wie etwa Max Scheler¹¹) unterscheidet zwischen Gesinnungs- und Erfolgsethik, will man gerade diesen Punkt betonen: Der Erfolg ist kein Kriterium sittlicher Güte. Andernfalls würde man das sittlich Gute auf das sittlich Richtige, Kantisch gesprochen, Moralität auf bloße Legalität reduzieren.

Erfolg ist kein Kriterium sittlicher Güte, wohl aber ein Kriterium sittlich richtigen Handelns, der Legalität. Daß das sittliche Handeln sich am Wohl aller Menschen (insofern am „Erfolg“) zu orientieren habe, darüber dürfte es kaum Meinungsverschiedenheiten geben, darüber sind sich auch Teleologen und Deontologen im Prinzip einig. Teleologen sind, wie angedeutet, der Meinung, das Handeln der Menschen sei nur von seinem „Ziel“ her, dem Wohl aller, sittlich zu beurteilen. Max Weber spricht hier von „Verantwortungsethik“: der Verantwortungsethiker trägt die „Verantwortung“ für die Folgen seines Handelns¹².

Deontologen behaupten nun nicht, der Erfolg, das Wohl und Wehe der Betroffenen, sei kein Kriterium sittlichen Handelns; sie halten nur in bestimmten Fällen ein anderes Kriterium für entscheidend: die Beschaffenheit der Handlung als solcher. Da hier wie im Fall sittlicher Güte der Gesichtspunkt des irdischen Wohls nicht entscheidend ist, erwecken deontologische Normen auf den ersten Blick häufig den Eindruck, in ihnen artikuliere sich unmittelbar der kategorische Charakter der sittlichen Forderung. Dieser Eindruck verstärkt sich noch dadurch, daß man sich mit dem Begriff „Gesinnungsethik“ sowohl auf die entscheidende Bedeutung sittlicher Güte bezieht als auch auf eine bestimmte Auffassung über das sittlich richtige Handeln.

Daß „Gesinnungsethik“ eine unterschiedliche Bedeutung hat, je nachdem, ob sie in Opposition zu einer „Erfolgsethik“ oder zu einer „Verantwortungsethik“ steht, wird fast durchweg übersehen. Die Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik bzw. zwischen Deontologie und Teleologie betrifft nur die

Ebene des sittlich richtigen Handelns; sie kann deshalb auch nur da richtig expliziert werden, wo der Unterschied zwischen sittlich guter Gesinnung und sittlich richtiger Tat als solcher erkannt und terminologisch gekennzeichnet ist. Alle Versuche, das Unversöhnliche zu versöhnen, also eine Art goldene Mitte zwischen Teleologie und Deontologie zu finden, etwa durch die Behauptung, jede teleologische Norm enthalte ein deontologisches Element, beruhen irgendwie auf einer Verwechslung der Deontologie mit dem kategorischen Charakter der sittlichen Forderung, damit auf einer Vermischung der Ebenen sittlicher Güte und sittlich richtigen Handelns. Dieser Unterschied wird auch übersehen, wo man in sittlicher Güte unmittelbar einen faktischen Beitrag zum irdischen Wohl erkennt; ebenso kann die Behauptung, der Erfolg sei kein Kriterium der Moral, auf einer solchen Verwechslung beruhen.

Wo man eine solche Verwechslung vermeidet durch die konsequente Unterscheidung zwischen sittlicher Güte und sittlicher Richtigkeit, bleibt bewußt, daß die an den Menschen ergehende kategorische sittliche Forderung nicht unmittelbar die bessere Welt, sondern sittliche Güte zum Inhalt hat. Immanuel Kant formuliert das so: „Daher ist auch die Moral nicht eigentlich die Lehre, wie wir uns glücklich *machen*, sondern wie wir der Glückseligkeit *würdig* werden sollen.“ Und er fügt hinzu: „Nur dann, wenn Religion dazu kommt, tritt auch die Hoffnung ein, der Glückseligkeit dereinst in dem Maße teilhaftig zu werden, als wir darauf bedacht gewesen, ihrer nicht unwürdig zu sein.“¹³

ANMERKUNGEN

¹ I. Silone, *Uscita di Sicurrezza*. Notausgang (München 1973) 10ff.

² F. Stratmann, *Krieg und Christentum heute* (Trier 1950) 162, 164.

³ Vgl. dazu B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile* (Düsseldorf 1980) 171–263.

⁴ Ebd. 285–290. ⁵ Vgl. dazu ebd. 68–72.

⁶ Das haben die Stoiker besonders herausgestellt; vgl. etwa Epiktet, *Encheiridion* § 1, und W. Wolbert, *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7* (Düsseldorf 1981) 26–36.

⁷ Vgl. etwa B. Schüller, a. a. O. 133–141; W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford 1930) 4–7.

⁸ J. Höffner, *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Koloniaethik im goldenen Zeitalter* (Trier 1947) 153.

⁹ Th. Hobbes, *Leviathan* I, Kap. 14, 15.

¹⁰ O. v. Bismarck, *Gedanken und Erinnerungen* (München 1981) 310.

¹¹ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Bern 1966) 127–172.

¹² M. Weber, *Politik als Beruf*, in: ders., *Gesammelte politische Schriften* (Tübingen 1958) 493–547, hier 538–540.

¹³ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 234.