

Eberhard Schockenhoff

Die verdrängte Gewalt

Theologisch-ethische Überlegungen zum Verständnis der Bergpredigt

Die Eruption der Gewalt gegen ausländische Mitbürger und die neue Welle des Fremdenhasses in unserem Land treffen uns alle unvorbereitet. Sie passen in keines der sozialetischen und pädagogischen Konzepte, an die wir uns in den letzten Jahrzehnten gewöhnt haben. Ein solcher Ausbruch der Barbarei mitten im Herzen Europas, in einer modernen zivilisierten Gesellschaft, die eben noch in ihrer wiedererlangten staatlichen Einheit den Sieg der Demokratie über die Diktatur und die Überlegenheit moralischer Werte wie Menschenwürde, Freiheit, Gerechtigkeit und Verantwortung feierte, versetzt uns alle in einen Erklärungsnotstand. Einseitige Schuldzuweisungen und eine bloße Wiederauflage vergangener Debatten um das Für und Wider der antiautoritären Erziehung vermögen ihm nicht abzuhelfen. Es ist nicht einfach die antiautoritäre Saat, die vor 25 Jahren von der 68er-Generation im Aufbegehren gegen bürgerliche Ordnung und überkommene Moralvorstellungen ausgestreut wurde und jetzt in den Flammen von Hoyerswerda, Rostock, Mölln und Solingen aufgeht. Es sind auch nicht einfach die gesellschaftlichen Verhältnisse und die in ihnen wirksame strukturelle Gewalt, deren Opfer rechtsradikale Jugendliche in Elternhaus, Schule und Berufsausbildung waren, bevor sie selbst zu mordenden und brandschatzenden Tätern wurden.

Wer nicht durch ideologische Wahrnehmungsverzerrung behindert ist, kann leicht erkennen, daß die bislang gelieferten *Deutungsmuster* und die einfachen *Ur-sache-Formeln* zur Erklärung nicht ausreichen¹. Es sind nicht nur die Kinder eines aufgeklärten Bildungsbürgertums, denen von ihren antiautoritären Eltern der Aufstand gegen bürgerliche „Sekundärtugenden“ wie Pflicht und Gehorsam, Respekt und Anständigkeit von Kindesbeinen an anezogen wurde. Die Zentren der jugendlichen Gewalt sind eher in den unteren Sozialmilieus und in den bildungsfernen Schichten der Gesellschaft zu suchen, die selbst mit einem antiautoritären Erziehungsstil nicht in Berührung kamen. Sofern gewaltbereite Jugendliche aus den neuen Bundesländern kommen, liegt das Versagen solcher monokausaler Erklärungsmuster ohnehin auf der Hand.

Andererseits stehen aber auch der umgekehrten These, die in den jugendlichen Gewalttätern vor allem die Opfer gesellschaftlicher Unterdrückung durch Arbeitslosigkeit, fehlende Zukunftsperspektiven und materielle Existenzangst sieht, harte Fakten entgegen. Die Mehrzahl der jugendlichen Gewalttäter war zum Zeitpunkt

ihrer Tat nicht arbeitslos; viele entstammen weder zerrütteten Familienverhältnissen noch bedrückender materieller Armut. Seitdem die Gewalt auch auf westdeutsche Großstädte übergegriffen hat, wissen wir, daß es auch nicht allein der kleinbürgerliche Mief einer autoritären DDR-Erziehung gewesen ist, in dem solche barbarischen Exzesse heranwachsen konnten. Blickt man nicht nur auf die spektakulären Gewaltexzesse gegen ausländische Mitbürger und jüdische Friedhöfe, sondern bezieht man auch die immer zahlreicher werdenden Fälle alltäglicher Gewalt in Schule und Elternhaus, gegen Mitschüler und Eltern, gegen alte und behinderte Menschen mit ein, so zeigt sich erst recht: Rücksichtslosigkeit, latente Gewaltbereitschaft, einseitige Konsumorientierung und schwindende Solidarität verweisen auf einen tieferliegenden Krankheitszustand unserer Gesellschaft, der für unser aufgeklärtes zivilisatorisches Bewußtsein wenig schmeichelhaft ist.

Erschrecken vor der Gewalt: Die Reaktion einer unvorbereiteten Gesellschaft

Entsprechend radikal fielen auch die *Zeitdiagnosen* und *Therapievorschläge* aus, die in den Leitartikeln renommierter deutscher Blätter angeboten wurden. Selbst der „Spiegel“ beklagt in einer Titelgeschichte den „Kältetod der Menschlichkeit“ in unserer Gesellschaft und macht dafür vor allem den Orientierungdschangel verantwortlich, in dem die jungen Menschen von heute ohne klare Maßstäbe von Gut und Böse aufwachsen müssen. In der „Zeit“ verlangt *Theo Sommer* von der intellektuellen Bildungselite unserer Gesellschaft Sinneswandel und Bußbereitschaft; eine Wende zum Guten sei nur in Sicht, wenn wir in Gemeinwohlorientierung und wertbezogener Erziehung, in bürgerlicher Tugend und individueller Haltung, kurz: in Anstand, Verlässlichkeit und Treue wieder die moralische Substanz entdecken, ohne die auch eine demokratische Gesellschaft nicht leben kann. Das nicht gerade einer rechtskonservativen Untergangsprophetie verdächtige „Kursbuch“ fordert in seiner 113. Ausgabe „Deutsche Jugend“ gar einen erneuerten „Contrat social“, eine Anstrengung der gesamten zivilen Gesellschaft, welche die Anerkennung grundlegender moralischer Werte aus der privaten Beliebigkeit in einen gesellschaftlichen Konsens zurückholt.

Was folgt aus dieser Zustandsbeschreibung unserer Gesellschaft für das Selbstverständnis handlungsbezogener Wissenschaften wie Sozialpädagogik, Sozialethik und Gesellschaftsphilosophie? So sehr monokausale Erklärungen zu kurz greifen, die die Ursache der Gewalt nur in gesellschaftlichen Verhältnissen oder in pädagogischen Versäumnissen der Vergangenheit sehen, so wenig kann die Aufgabe eines gesellschaftlichen Einstellungswandels einfach an soziale Institutionen wie Schule und Kirchen, Gewerkschaften oder politische Parteien delegiert werden. Vor allem die Schule ist nicht nur ein sozialtherapeutischer Reparaturbetrieb der Gesellschaft, sondern in vielem das Spiegelbild der Einstellungen, Überzeugungen und

Werte, die in dieser Gesellschaft gelebt oder eben nicht gelebt werden. Dennoch stellt die alltägliche Gewaltsamkeit menschlicher Beziehungen eine Herausforderung dar, der sich auch der schulische Religionsunterricht und die kirchliche Verkündigung stellen müssen.

Diese Aufgabe erledigt sich nicht schon durch die Aufnahme einiger Antigewaltprogramme in das Unterrichtscurriculum oder die Teilnahme kirchlicher Jugendgruppen an spontanen Lichterketten. Auch wenn der persönliche Erlebnisgehalt und die symbolische Fernwirkung solcher Öffentlichkeitseignisse unbestreitbar sind, können sie als ritualisierte Ersatzhandlungen auch eine Entlastungsfunktion ausüben. Als demonstrative Gesinnungsleistung verstanden, die für das eigene Verhalten folgenlos bleibt, können Friedensliebe und Abscheu vor Gewalt die Auseinandersetzung mit ihren Entstehungsbedingungen im eigenen Umfeld sogar blockieren. Erforderlich ist eine tiefer ansetzende Analyse, die vor den destruktiven Kräften der menschlichen Psyche nicht die Augen verschließt und, statt sich utopischen Träumen einer gewaltfreien Gesellschaft hinzugeben, nach den Ursachen und der anthropologischen Funktion von Gewalt fragt.

Die um den Begriff der Selbstverwirklichung und die angstfreie Artikulation eigener Bedürfnisse kreisenden pädagogischen und sozialwissenschaftlichen Theorien sind wenig auf diese Aufgabe vorbereitet. Sie unterschätzen die Bedeutung des in uns Menschen angestauten Gewaltpotentials, das nicht nur eine nachträgliche Folgeerscheinung ungünstiger gesellschaftlicher Verhältnisse ist, die mit deren humaner Umgestaltung von selbst verschwindet. Das pädagogische Leitbild und eine ihm entsprechende Gesellschaftsutopie, die im Menschen allein das natürliche Bedürfniswesen sehen, das auf einen Zustand repressionsfreier Harmonie mit allen anderen Mitgliedern der Gesellschaft zustrebt, haben sich als reines Wunschdenken erwiesen. An ihre Stelle muß ein anthropologisch fundiertes sozialtherapeutisches Konzept treten, das die Existenz gewaltsamer Impulse und zerstörerischer Neigungen im Menschen anerkennt und nach den Chancen kultureller Transformationsmöglichkeiten und zivilisatorischer Kontrollmechanismen fragt.

Erklären der Gewalt: Ergebnisse der sozialpsychologischen Aggressionsforschung

Die ausgewogenste Analyse der menschlichen Aggressionsneigungen, die die Einseitigkeiten einer reinen Frustrationshypothese oder einer entgegengesetzten Annahme angeborener gewalttätiger Triebkräfte im Menschen vermeidet², liegt uns in *Erich Fromms* Theorie der menschlichen Destruktivität vor. Sie geht vom Vorhandensein eines natürlichen Aggressionspotentials in jedem Menschen aus, vermag aber auch überzeugend zu erklären, warum dieses in seiner konkreten Ausprägung, vor allem wenn es in seine destruktiven Formen umschlägt, durch die Einstellung der Umwelt und negative lebensgeschichtliche Grunderfahrungen ent-

scheidend beeinflusst wird. In Auseinandersetzung mit den Annahmen der Verhaltensforschung (Aggression als endogene, dem Menschen angeborene Triebkraft) und des Behaviourismus sowie der Lerntheorie (Aggression als sekundäre Reaktion auf Frustrationserlebnisse) entwickelt Fromm seine These, daß wir beim Menschen zwischen einer doppelten Manifestation aggressiven Verhaltens unterscheiden müssen. Er sieht in der Aggression (darin in Übereinstimmung mit Konrad Lorenz und anderen Vertretern der Verhaltensforschung) zunächst eine biologisch adaptive, dem Schutz lebenswichtiger Interessen dienende gutartige Aggression, die genetisch programmiert ist und als biophile Grundkraft im Dienst der Lebenserhaltung steht. Davon unterscheidet er eine biologisch unangepaßte, sozial schädliche Aggression, deren böartige Erscheinungsformen er als die „Anatomie der menschlichen Destruktivität“ im einzelnen beschreibt³.

Die *gutartige Form der Aggression* verbindet den Menschen mit dem Tierreich; sie stellt als universelle Mitgift der Evolution ein naturgeschichtliches Erbe der menschlichen Spezies dar. Anders als bei Lorenz und den meisten Verhaltensforschern wird diese biophile Grundform der Aggression von Fromm jedoch nicht als spontaner Trieb angesehen. Sie ist vielmehr (darin den irasziblen Potenzen der mittelalterlichen Seelenlehre verwandt) als ein reaktiver und defensiver Mechanismus der Psyche konzipiert, der darauf abzielt, äußere Bedrohungen zu beseitigen und den Lebensraum des Individuums zu verteidigen. Dagegen ist die *bösartige Form* der Aggression ein spezifisch menschliches Phänomen. Sie dient nicht nur der Verteidigung, sondern kann vom Menschen auch als lustvolle Grausamkeit um ihrer selbst willen gesucht und erlebt werden. Fromm sieht in dieser sadistischen Variante der Aggressivität zwar keinen dem Menschen angeborenen Instinkt. Sie stellt aber dennoch eine Reaktion auf in den Bedingungen der menschlichen Existenz verwurzelte seelische Bedürfnisse dar, so daß wir eine latente Gewaltbereitschaft und das Schlummern destruktiver Tendenzen zur existentiellen Grundausstattung jedes Menschen rechnen müssen. Entsprechend seiner sozialpsychologischen Annahme, wonach die Charakterstruktur eines Menschen sowohl in seinen individuellen Anlagen und lebensgeschichtlichen Erfahrungen als auch in seinen gesellschaftlichen Lebensverhältnissen verwurzelt ist, sieht Fromm in der Destruktivität letztlich „das Ergebnis der Interaktion verschiedener sozialer Bedingungen mit den existentiellen Bedürfnissen des Menschen“⁴.

Warum kann es aber beim Menschen zu einer solch destruktiven Fehlentwicklung der ursprünglich sinnvollen und für den Erhalt des Lebens notwendigen Aggression kommen? Fromm gibt hierfür einen biologisch-existentiellen sowie einen sozialpsychologisch-gesellschaftlichen Grund an. Biologisch ist der Mensch durch eine existentielle Verunsicherung gekennzeichnet, die sein spezifisches Wesen durchwirkt und zu einer dichotomischen Struktur seines Daseins führt. Durch seine im Verlauf der Phylogenese abnehmende Instinktgebundenheit und die parallel dazu erfolgende Zunahme des Bewußtseins (sichtbar im Wachstum des

Gehirns, vor allem des Neocortex) ergibt sich eine äußerst prekäre Situation. Die Ausdifferenzierung des Gehirns kann den Mangel an Instinktsicherung nur zu einem geringen Teil kompensieren. Dieser Widerspruch führt zu einer tiefgreifenden Verunsicherung, er äußert sich in einem existentiellen Konflikt, der dem Menschen im Widerstreit seiner grundlegenden Bedürfnisse bewußt wird.

Zu den allen Menschen gemeinsamen *existentiellen Bedürfnissen*, deren Erfüllung zu seelischer Gesundheit führt und deren dauerhafte Enttäuschung das Entstehen eines destruktiven Charakters begünstigt, rechnet Fromm in erster Linie Orientierung und Devotion, also ein grundlegendes Sinnbedürfnis und den Wunsch, das eigene Leben fordernden Idealen zu unterstellen. Des weiteren gehören dazu Verwurzelung, Geborgenheit und die Sehnsucht nach Einheit, die dem existentiellen Widerspruch des Menschen entgegenwirken. Schließlich zählt Fromm zu den existentiellen Grundbedürfnissen des Menschen auch das Bestreben, etwas zu bewirken, die einfache Lust am Tätigsein, am Ausprobieren der eigenen Kräfte, sowie die Erregung und Stimulation, die zur biologischen Grundausstattung des menschlichen Organismus gehören.

Entscheidend ist nun, daß jedes dieser existentiellen Bedürfnisse in unterschiedlicher Weise Befriedigung finden kann: einerseits durch Liebe und Zärtlichkeit, durch das Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit, durch Unabhängigkeit und Freiheit, andererseits aber auch durch Haß, Unterdrückung, zerstörerische Gewalt, Grausamkeit und lustvolle Destruktivität. Die Antinomie der existentiellen Grundbedürfnisse des Menschen zeigt sich in der Ambivalenz der menschlichen Aggressivität dabei nur in besonderer Schärfe. Die Aggression gehört sowohl als Selbstbehauptungstendenz im Dienst des Lebens als auch in der Form eines gesunden konkurrierenden Verhaltens zur naturhaften Grundausstattung des Menschen; sie ist auf dieser biologisch existentiellen Ebene noch ein *vormoralisches* Phänomen. Die aggressiven Potentiale sind deshalb nicht etwa der Sitz des „Bösen“ im Menschen, sondern sie bedürfen, ebenso wie alle anderen Triebe (Macht, Besitz, Sexualität, Fürsorge), der Kultivierung durch die moralische Erziehung und das Erlernen gesellschaftlich notwendiger Verhaltensweisen.

Fromm nennt diesen Transformationsprozeß die Ausbildung der *Charakterstruktur*, die von verschiedenen individuellen und gesellschaftlichen Faktoren abhängt. Neben den lebensgeschichtlichen Momenten, dem Gefühl von Leere und Ohnmacht im Jugendalter und einer Atmosphäre der Freudlosigkeit und seelischen Stumpfheit sieht Fromm hier auch überindividuelle Züge des gesellschaftlichen Bewußtseins (eine ausbeuterische Gesellschaftsstruktur, die Vergötterung der Technik, ein patriarchalisches Geschlechterverhältnis usw.) am Werk.

In diesen Punkten müßte die Analyse der gesellschaftlichen Einflüsse, die das Entstehen individueller Gewaltbereitschaft begünstigen, heute sicherlich in manchem anders ausfallen, als Fromm es vor 20 Jahren diagnostizierte. Ebenso richten sich von seiten der gegenwärtigen psychologischen Aggressionsforschung kriti-

sche Einwände gegen einzelne Annahmen seiner Theorie der menschlichen Destruktivität. So wird etwa bezweifelt, ob wir zur Erklärung des gewaltsamen Verhaltens der Menschen tatsächlich zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Arten der Aggression unterscheiden müssen. Auf der Ebene einer theoretischen Erklärung erscheint es ebenso denkbar, die gutartige, lebensdienliche und die böse, lebensfeindliche Erscheinungsform als Ausdruck ein und derselben Aggressionsneigung zu verstehen⁵. Nach dieser Annahme würde sich die aggressive Dynamik in die eine oder andere Richtung entwickeln – je nachdem, wie die lebensgeschichtliche Umformung gelingt und welchen sozialen Einflüssen der einzelne in den entscheidenden Altersstufen ausgesetzt ist. Diese Infragestellung einer prinzipiellen Dichotomie von biophiler und nekrophiler Aggressivität nimmt die kontroverse Auseinandersetzung um Freuds spätere Deutung des Lebens- und Todestribs wieder auf. Ihr wurde schon damals entgegengehalten, daß die Annahme zweier divergierender Triebe überflüssig wird, wenn man die polare Struktur der menschlichen Psyche angemessen berücksichtigt⁶.

Unabhängig von solchen theoretischen Einwänden ist das Frommsche Konzept aber noch immer repräsentativ für die sozialpsychologische Aggressionsforschung. Ihre wesentlichen Ergebnisse lassen sich in ihrer Bedeutung für eine theologisch-ethische Reflexion der menschlichen Gewaltbereitschaft festhalten: Um die zunächst unerklärliche Gewaltbereitschaft vieler Menschen zu verstehen, müssen wir davon ausgehen, daß wir alle eine primäre Anlage dazu in uns tragen. Sie stellt eine ursprüngliche, dem Aggressionstrieb der Tiere verwandte Kraft dar, die eine biologisch notwendige Funktion im Sinn des „ad-gredi“, des Herangehens an die äußere Welt, der Bewältigung ihrer Gefahren und des zupackenden Interesses an Menschen und Gegenständen ausübt. Aggression erweist sich damit als ein „konstitutives Element menschlichen Verhaltens“ (Alexander Mitscherlich), das für die Selbstwerdung der Person und das Gelingen ihres Reifungsprozesses unerläßlich ist. Angesichts der mangelnden Instinktsicherheit des Menschen und der großen Plastizität seiner Antriebspotentiale kann die Aggressivität aber auch in eine destruktive Kraft umschlagen. Ihre Zerstörungsgewalt ist dann anders als im Tierreich durch keine natürlichen Aggressionshemmungen mehr begrenzt.

Die Fassungslosigkeit angesichts der Gewalteruptionen im wiedervereinigten Deutschland und der barbarischen Kriegsverbrechen auf dem Balkan deuten tiefenpsychologisch nicht nur auf das Funktionieren unseres moralischen Gefühls und die Unbestechlichkeit unseres ethischen Urteils hin. Das lähmende Entsetzen, das die gesamte westliche Staatengemeinschaft befallen hat, zeigt jenseits allen ohnmächtigen moralischen Protests auch, wie anfällig wir in den vergangenen Jahrzehnten für Verdrängungen waren, vor allem wenn sie unserer kulturellen Selbsteinschätzung zu Hilfe kamen. Die zivilisatorische Decke, unter der die latenten Gewaltpotentiale des Menschen schlummern, ist dünner als wir ahnen, ein Rückfall in die Barbarei auch in Europa jederzeit möglich. Nimmt man die dargestellten

Annahmen sozialpsychologischer Aggressionstheorien ernst, so wird aber verständlich, warum letztlich jeder Mensch unter bestimmten inneren und äußeren Bedingungen zu Gewalt und Grausamkeit fähig sein kann. Der Psychologe *Udo Rauchfleisch*, der sich in jüngster Zeit eingehend mit den Ursachen der Gewalt beschäftigt hat, sieht in einer solchen illusionslosen Aufklärung des Menschen über sich selbst einen unerläßlichen ersten Schritt zur Überwindung der Gewalt.

„So erschreckend diese Einsicht auf der einen Seite auch sein mag, so wichtig scheint sie mir andererseits doch für die Vermeidung einer Eskalation von Gewalt zu sein. Erst wenn wir uns immer wieder von neuem der Tatsache bewußt werden, daß wir alle in uns ein Gewaltpotential tragen, das durch die persönlichen und politischen Umstände aktiviert werden kann – erst dann vermögen wir die konstruktiven Kräfte, die in der Aggression liegen, zu nutzen und können hellhörig werden für Fehlentwicklungen destruktiver Art.“⁷

Annehmen der Gewalt: Realistische Anthropologie und Selbsterziehung

Weder eine christliche Erziehung noch eine am Ideal der Bergpredigt orientierte theologische Ethik dürfen die biologisch vorgegebene Ebene unseres Menschseins überspringen. Eine rein normative Theorie unserer moralischen Pflichten gegenüber den anderen greift in anthropologischer Hinsicht zu kurz, besonders wenn diese „anderen“ uns nicht im vertrauten Rahmen unseres eigenen Lebenshorizonts, sondern gerade in ihrem Anderssein als fremd und bedrohlich begegnen. Ebenso wenig erreichen die Postulate einer universalistischen Ethik, die den „anderen“ immer nur als namenloses Abstraktum im Fernhorizont oder als fiktives Mitglied einer universal entgrenzten Kommunikationsgemeinschaft vor Augen stellen, die Tiefenschichten der menschlichen Psyche, aus der die spontansten und machtvollsten Impulse zum Handeln entspringen. Die Forderung des Gewaltverzichts und der Rücksichtnahme auf die Schonungsbedürftigkeit der anderen ist vielmehr auf eingespielte Umgangsformen und alltägliche Lebensmuster im Nahhorizont angewiesen, die unsere großen ethischen Worte in die kleine Münze der alltäglichen Konfliktaustragung übersetzen⁸.

Eine solche lebensweltliche Untermauerung der Ethik wird heute auch von den Strömungen des philosophischen Denkens nicht mehr rundweg abgewiesen, die sich der Reduktion des Geltungsanspruchs moralischer Normen auf die sozialen „Üblichkeiten“ überschaubarer Kleingruppen entschieden widersetzen. Während die Fragen des guten Lebens im persönlichen Nahbereich von Vertretern der Diskursethik vor wenigen Jahren noch mit freundlicher Nachlässigkeit behandelt und unter dem Obertitel rein „evaluativer“ Angelegenheiten als ungeeigneter Gegenstand moralischer Überlegungen eingestuft wurden⁹, finden die persönlichen Lebensziele und die Probleme einer lebensweltlichen Sittlichkeit gegenwärtig wieder stärkere philosophische Aufmerksamkeit. Auch eine universale Vernunftethik,

die auf die Anerkennung fundamentaler Gerechtigkeitsprinzipien durch die Mitglieder einer idealen Kommunikationsgemeinschaft hofft, ist auf „entgegenkommende Lebenswelten“ (Jürgen Habermas) angewiesen, in denen die Menschen auf ihre moralische Lebensaufgabe vorbereitet werden¹⁰. Der Berliner Philosoph *Ernst Tugendhat* fragt im Rückblick auf eine lebenslange Beschäftigung mit Fragen der philosophischen Ethik sogar, ob die Moral des universellen gegenseitigen Respekts nicht der Ergänzung durch eine umfassendere „Moral der Ernsthaftigkeit“ bedarf, die auch den lange geschmähten Pflichten gegenüber sich selbst wieder einen Platz zuweist. Die Rehabilitierung der Kategorie des ernsthaften Lebens zielt auf die Übernahme einer verantwortlichen Existenzweise, die auch ein bewußtes Sichverhalten gegenüber den eigenen Wünschen und seelischen Bedürfnissen einschließt. Die Moral einer universellen Achtung schreibt zwar dem einzelnen hinsichtlich seiner persönlichen Lebensführung keine allgemeinen Normen vor, aber sie ist deshalb nur um so mehr darauf angewiesen, daß wir jene „selbstbezogenen“ Charaktereigenschaften ausbilden, die uns zur Rücksichtnahme und Achtung gegenüber anderen befähigen¹¹.

In den der theologischen Ethik vertrauter klingenden Denkformen ihrer eigenen Tradition heißt dies: Eine rein normative Ethik bedarf der Ergänzung durch eine erneuerte *Haltungsethik*, die das Erbe der antik-christlichen Tugendlehre unter gewandelten Bedingungen anzutreten versucht. Sie muß ihre Grundlegung in einer realitätsgerechten Anthropologie finden, die das Dilemma des Menschen im Umgang mit seinen eigenen Gewaltpotentialen nicht überspielt und anerkennt, daß wir aufgrund unserer naturgeschichtlichen Handlungsdispositionen auf unsere moralische Aufgabe nur unzureichend vorbereitet sind. Eine Haltungsethik unterscheidet sich von einer rein normativen Pflichtenethik vor allem dadurch, daß sie das Postulat eines moralischen Sollens – ich soll den anderen um seiner Menschenwürde willen unbedingt achten, ich darf mich nicht an seiner Existenz vergreifen, ich habe Leib, Leben und Eigentum einer anderen Person als die unerläßliche Sphäre ihrer Freiheit zu achten – durch den Aufweis eines entsprechenden moralischen Könnens untermauert. Sie fragt hinter eine Theorie des moralischen Subjekts zurück, die dessen Handlungskompetenz immer schon voraussetzt und nur noch nach den konkreten Urteilen der praktischen Vernunft fragt, die unsere einzelnen Handlungen als sittlich richtig oder falsch bewertet.

Eine solche Könnens-Ethik, wie sie uns in der eigenen theologischen Tradition am eindrucksvollsten in der Tugendlehre des *Thomas von Aquin* begegnet, bleibt sich der Gebrochenheit der menschlichen Existenz und der Gefährdung des Menschen auf seinem Weg zum Guten bewußt. Thomas rechnet damit, daß das moralische Gesetz, so unverzichtbar es dem Menschen ist, immer nur eine äußere Hilfe sein kann. Er kennt auch das „andere Gesetz“, von dem Paulus spricht (Röm 7, 23), die „lex fomitis“, die in seinen Gliedern steckt und mit dem Gesetz der Vernunft im Streit liegt. Von dieser tiefen Krise des menschlichen Geistes gegenüber dem

Guten sind alle Vermögen der Seele betroffen, der Wille, dessen Ausrichtung am Guten geschwächt ist, nicht weniger als die Vernunft, deren „Waffen“ der Mensch auch dazu verwenden kann, seine Genußsucht und Grausamkeit zu befriedigen, statt sich in Gerechtigkeit, Friedensliebe und Gewaltlosigkeit zu üben. Vollends bedürfen seine sinnlichen Antriebe der unablässigen Indienstnahme durch die höheren Potenzen der Seele und der andauernden Überführung in ein vernunftgeleitetes Streben. Doch gilt gerade von solcher Disziplin und Regelmäßigkeit, daß der Mensch von sich aus nicht dazu imstande ist: „homo non est sibi sufficiens“. Der Mensch ist sich selbst zu wenig, er kann sich nicht genügen, weil er gerade dort an seiner Aufgabe versagt, wo er sich selbst überlassen bleibt¹².

In diesen theologischen Überlegungen werden die anthropologischen Voraussetzungen einer realitätsgerechten Ethik sichtbar, die einen Ausweg aus der Gewaltsamkeit menschlicher Beziehungen weisen kann. Der Mensch befindet sich aufgrund seiner Naturausstattung noch nicht auf der Höhe seiner selbst. Durch seine Handlungspotentiale ist er nur mangelhaft darauf vorbereitet, seinen Lebenszielen zu entsprechen und die Vollendung seines individuellen Wesens in einem harmonischen Mitsein mit den anderen zu erwirken. Er kann sich nicht von selbst zu seiner moralischen Bestimmung erheben; sein anfängliches Bemühen muß darauf gerichtet sein, den destruktiven Tendenzen seiner Seele ein Gegengewicht entgegenzusetzen, das seine ursprüngliche Hinordnung auf ein Leben in Gemeinschaft und solidarischer Verbundenheit wieder freilegt. So bleibt seine Lebensführung zerbrechlich und der Versuch, seinen Hunger nach Liebe und Glück zu stillen, dem ständigen Wechselspiel mit Erfahrungen des Scheiterns ausgesetzt. Der Mensch kommt als Orientierungswaise zur Welt; er muß es erst in mühevoller Disziplin und Selbsterziehung lernen, in wechselnden Lebenslagen die richtigen Entscheidungen zu treffen und das Chaos seiner Leidenschaften zu einem vernunftgeleiteten Streben zu ordnen. Daran zu erinnern, hat nichts mit der rückwärtsgewandten Sehnsucht nach einer autoritären Moral zu tun, sondern es beschreibt die unerläßlichen Voraussetzungen, ohne die eine Ethik der Gewaltfreiheit und des universalen Respekts sich nicht mit unseren Einsichten in die Anatomie der menschlichen Psyche versöhnen läßt.

Überwinden der Gewalt: Theologisch-biblische Interpretation der Bergpredigt

Erst auf dem Hintergrund dieser anthropologisch-ethischen Einsicht in die fundamentale Gefährdung des Menschen und in die Notwendigkeit moralischer Gebote tritt die grundsätzliche Tragweite des Konflikts zutage, von der das jesuanische Ethos der Bergpredigt erzählt. In der biblischen Verkündigung begegnet dem Menschen kein isolierter Appell zum Gewaltverzicht, sondern das Beispiel eines Lebensmodells, das den Weg zu einer endgültigen Überwindung der Gewalt weist.

Dieser Weg der eschatologischen Neuwerdung des Menschen in einem gewaltfreien, solidarischen Leben liegt jedoch auf einer anderen Ebene als der Versuch von Recht und Gesetz, einen äußeren Friedenszustand unter den Menschen aufzurichten. Man verbaut sich selbst den Weg zum Verständnis der Bergpredigt, wenn man die Ebene nicht richtig erfaßt, auf der das jesuanische Ethos zur Überwindung des Rechtsstandpunkts auffordert. Gewaltverzicht und Friedensbereitschaft sind darin nicht als Alternativen zu einer staatlichen Rechtsordnung und ihrer Aufgabe gedacht, der Gewalt zu wehren. Der persönliche Weg des Gewaltverzichts darf ja nicht dazu führen, sich mit der Herrschaft des Unrechts und den Leiden seiner unschuldigen Opfer einfach abzufinden. Wer den Weg des Gewaltverzichts geht, entzieht sich dem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt und unterbricht so in seinem eigenen Handeln die unendliche Fortsetzung der Gewalt.

Solche produktiven Unterbrechungen zeigen einen Ausweg aus der Gewalt, indem sie ihr Anwachsen verhindern; aber sie ersetzen nicht das staatliche Bemühen, die vorhandene Gewalt unter der Herrschaft des Rechts einzudämmen und ihr wirksam entgegenzutreten. Die Antwort der Bergpredigt auf das Dilemma der Gewalt erkennt diese Notwendigkeit nicht, auch wenn die Aufgabe, Gewalt unter den Bedingungen der Gewalt zu bändigen, immer nur vorläufig gelingen und zu keiner endgültigen Versöhnung führen kann: „Nicht die einfache Proklamation eines allgemeinen Gewaltverzichts“, so formuliert der Bischof der evangelischen Landeskirche von Berlin-Brandenburg, *Wolfgang Huber*, diesen politisch-rechtlichen Aspekt der Ethik Jesu, „sondern die beharrliche und phantasievolle Arbeit für die Verminderung der Gewalt gehört zu den Konsequenzen der Bergpredigt.“¹³

Die prophetischen Haltungen, zu denen die Bergpredigt aufruft, halten das Wissen wach, daß auch staatliche Gewaltausübung an einem kritischen Punkt umschlagen und zu einer gesteigerten Gewaltsamkeit des gesellschaftlichen Lebens führen kann, aber sie ersetzen nicht die Sphäre des äußeren Rechts. Die Anerkennung des staatlichen Gewaltmonopols, die verlässliche Praktizierung des Tötungsverbots und eine zunehmende Ächtung verdeckter Gewalt in den zwischenmenschlichen Beziehungen stellen vielmehr irreversible Entwicklungsstufen einer dem Geist der Gewaltlosigkeit verpflichteten Rechtskultur dar, die sich im Lauf des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses herausgebildet hat und der Wirkungsgeschichte des Evangeliums entscheidende Anstöße verdankt. Die prophetischen Impulse der Bergpredigt weisen allerdings gegenüber jedem Rechtssystem und jeder zwischenstaatlichen Friedensordnung – auch wenn sie einmal auf Weltebene Wirklichkeit werden sollte – einen bleibenden *Überschuß* auf. Ihre kritische Funktion gegenüber dem Recht besteht nicht in seiner Verdrängung, sondern darin, daß sie über das Recht hinausweisen. Sie decken seine Unzulänglichkeit auf, indem sie die Möglichkeit einer endgültigen Überwindung von Haß und Gewalt bezeugen.

Zwischen der äußeren Rechtssphäre, die dem theologischen Begriff des Gesetzes entspricht, und dem neuen Ethos der Bergpredigt verläuft eine Scheidelinie, die auf

eine prinzipiell andere *Einstellung gegenüber dem Bösen* zielt. Das Gesetz läßt sich als eine Form der Auseinandersetzung mit dem Bösen verstehen, die dessen Auswirkungen eindämmen und begrenzen möchte. Dabei nimmt das Gesetz das Böse als eine nicht zu umgehende Realität hin, deren verheerende Auswirkungen man nur im nachhinein begrenzen, aber nicht an seiner Wurzel aufheben kann. Das Gesetz sieht „das Böse als eine nicht zu beseitigende, nur einzuschränkende Begebenheit“¹⁴. Darin stimmt das theologische Verständnis des Gesetzes mit der rechtsphilosophischen Erkenntnis überein, wonach das Gesetz die Zwangsbefugnis einschließt und sozialpsychologisch auch das Mißtrauen der Menschen voreinander berücksichtigen muß. Dieser soziale Mechanismus des Gesetzes läßt sich auch an der Entwicklung des biblischen Ethos ablesen; er beschreibt die Kontrastfolie, auf der die Stoßrichtung der Bergpredigt erst zu verstehen ist. Kasuistische Rechtsätze wie die Eindämmung des Vergeltungsrechts in der Talionsformel (Ex 21, 23–27) zeigen exemplarisch, wie das Gesetz die zügellose Destruktivität des Bösen zu beherrschen sucht, indem es sich gewissermaßen auf den Boden der Tatsachen stellt und das Böse in seiner gegebenen Realität anerkennt¹⁵.

Demgegenüber zielt das jesuanische Ethos auf eine radikale Überwindung des Bösen, die seine Wurzeln im Herzen der Menschen verwandelt. Unter dem Anspruch der Gottesherrschaft kann es keine Teilung der Gebietsansprüche auf das Leben dieser Welt mehr geben. Gottes heiliger Wille, den das alttestamentliche Vergeltungsgesetz nur unvollkommen zum Ausdruck brachte, kann sich nicht damit zufriedengeben, dem Bösen einen Teilbereich des menschlichen Lebens abzurufen. Der Anspruch des Reiches Gottes richtet sich auf den ganzen Menschen, und er fordert eine grundsätzliche Scheidung vom Bösen. Der Bereich einer rechtlichen Konfliktregelung und das Bemühen um praktikable Kompromißformen, in denen die Egoismen der Menschen zu einem möglichst verlustarmen Miteinander vermittelt werden, ist damit nicht verurteilt, wohl aber als unzureichend überschritten. Die Kritik Jesu richtet sich weder gegen den Gedanken der Gemeinschaftsordnung an sich noch gegen den prinzipiellen Charakter der Thora als Gotteswille; sie gründet vielmehr darin, daß „Gott selbst, dessen eschatologischen Heilsentschluß er verkündet, eine neue Ordnung statuiert“¹⁶. Deshalb kann sich Jesus nicht mehr damit begnügen, die Gewalt unter den Menschen nachträglich zu begrenzen. Er muß an ihre Wurzeln vorstoßen, die er im Herzen des Menschen (vgl. Mk 7, 15) ausmacht, wo alles Wollen und Handeln seinen Ursprung hat.

Gemäß dem Leitmotiv einer „größeren Gerechtigkeit“ (Mt 5, 20), das den Antithesen voransteht, will Jesus die Gebote der Thora nicht abschaffen; aber er fordert ihre Erfüllung in einer neuen, das Rechnen mit der Macht des Bösen überbietenden Weise¹⁷. Manche Exegeten vermuten, daß Matthäus sich bei seiner Komposition der Bergpredigt bewußt von dem literarischen Schema des Dekalogs leiten läßt. Damit erklärt sich die systematische Darstellung, wodurch die einzelnen Antithesen zu „einer Art Illustration der von Matthäus geforderten neuen Gerechtigkeit

werden“¹⁸. Sie zeichnen die Konturen einer Lebensordnung vor, in der die „größere“ Gerechtigkeit Gottes aufscheinen und alle gesetzliche Fixierung überwinden kann. Dadurch wird es dem Hörer verwehrt, weiterhin den Gesetzesstandpunkt einzunehmen, um seine Zuwendung zum Nächsten zu begrenzen. Statt der Einschränkungen des Rechts wird ihm Gottes unbegrenztes Verhalten zum Vorbild gegeben, damit sich seine Einstellung zum Gesetz verändert: „Das Gesetz ist nicht mehr Grenze, sondern Ruf zu grenzenlosem Verhalten.“¹⁹

Ebenso wie Jesus im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) nicht eine allgemeine Definition des Nächsten gibt, sondern dazu anleitet, in der gegebenen Situation als Nächster zu handeln²⁰, nehmen auch die einzelnen Antithesen ihren Ausgangspunkt bei konkreten Grenzfragen des menschlichen Alltags. Sie greifen Konflikte auf, wie sie in allen Lebensbereichen entstehen können, und entwerfen als Kontrastbild einen Zustand, in dem die neue Gerechtigkeit Wirklichkeit wird. So zeigen die einzelnen Antithesen jeweils eine parallele Entsprechung zwischen dem alten Verhalten, das geändert werden, und dem neuen Zustand, der im Handeln der Hörer Gestalt gewinnen soll. Werden diese Entsprechungen in einer Skizze angeordnet, so entsteht auf der einen Seite eine Liste von Konfliktsituationen, die durch das Pochen auf Rechtsansprüche und die gesetzliche Begrenzung der Zuwendung zueinander geprägt sind²¹:

- Mt 5,21: Konflikte mit dem Bruder
- Mt 5,27: Wünsche im Menschen selbst
- Mt 5,31: Konflikte in der Ehe
- Mt 5,33: Glaubwürdigkeit eines Menschen
- Mt 5,38: Konfliktlösung durch Gewaltanwendung
- Mt 5,43: Feindschaft unter den Menschen

Diesen Alltagskonflikten korrespondieren auf der anderen Seite die einzelnen Wege der Versöhnung, in denen das Bild der „größeren“ Gerechtigkeit greifbare Gestalt annimmt:

1. Eine versöhnte Welt (vgl. Mt 5,23–26)
2. Die Heilung des Menschen in seinem Herzen
3. Die Zusammengehörigkeit von Frau und Mann bleibt gewahrt
4. Die Transzendenz Gottes und die Wahrhaftigkeit der menschlichen Sprache sind anerkannt
5. Der Kreis der Gewalt ist durchbrochen
6. Eine universale Geschwisterlichkeit zeigt den Anfang einer neuen Welt.

Die theologisch-ethische Intention der Bergpredigt läßt sich nun dadurch bestimmen, daß wir nach der *literarischen Strategie* des Matthäus fragen. Der wiederholte Einsatz der Antithesen ist als ein sprachliches Mittel zur Erreichung eines ganz bestimmten Ziels erkennbar: Matthäus betreibt eine bewußte „Leserlenkung durch sprachliche Mittel“²². Schon durch die Form der Antithesen wird der Hörer in eine Bewegung hineingenommen, die ihn zu etwas Neuem führt. Der Sprachduktus der Antithesen löst eine Dynamik aus, die den Hörer unentwegt in die eine Richtung weiterrückt, in der er den Anspruch Jesu erkennt.

Häufig werden die Antithesen dabei als Provokation und Zumutung empfunden, was als erste Reaktion spontane Selbstverteidigung oder gar Empörung hervorruft: Wer einem anderen zürnt, hat ihm noch keine Gewalt angetan und ihn schon gar nicht getötet. Die Frau eines anderen Mannes anzuschauen, bedeutet nicht notwendig den Auftakt zum Ehebruch mit ihr. Dem ungerechten Ankläger den ganzen Mantel zu überlassen und auch die zweite Backe hinzuhalten, das bringt doch beide nicht wirklich weiter – diese spontanen Gedankenassoziationen sind von Matthäus bewußt eingeplant. Er will durch Provokation verhärtete Fronten aufbrechen und die Menschen zum Nachdenken veranlassen. Ein Gewöhnungseffekt an sprachliche Provokationen kann diese Waffe freilich auch abstumpfen lassen, vor allem dann, wenn man der Bergpredigt im Gottesdienst regelmäßig zuhört, ohne sich von ihr in Frage stellen zu lassen.

Den Hörern, die sich auf die von Matthäus beabsichtigte Bewegung einlassen, geht dagegen ein Licht auf. Sie entdecken plötzlich, das es Jesus, so wie wir seine Botschaft in der „zugespitzten Redeweise“ (D. Zeller) des Matthäus vernehmen, nicht nur um eine paradoxe Einzelforderung oder die reine Überbietung eines alttestamentlichen Gebots, sondern um viel mehr, nämlich um das grundsätzliche Recht des anderen Menschen als Person geht. Dieser Anspruch, der uns in seinem Personsein entgegentritt, kann sehr wohl durch das Zürnen im Herzen oder den lustvollen Blick meines Auges bedroht sein. Gegen den Wert und die Würde des anderen handeln wir nicht erst, wenn wir die im äußeren Rechtsbereich geschützten Güter bis hin zu seinem Leben verletzen, sondern bereits viel früher, wenn wir ihm im Gedanken böse sind und gegen ihn zürnen. Ebenso genügt es zur Anerkennung des Nächsten nicht, sich auf den Rechtsstandpunkt zurückzuziehen. Zum Respekt vor der Personwürde des anderen gehört auch die Achtung vor seiner Ehe, die durch die Einhaltung der rechtlichen Spielregeln und den Verzicht auf den manifesten Ehebruch nicht abgegolten ist. Auch mit meinem Auge, durch die Begehrlichkeit meines Blicks, kann ich die Lebenssphäre eines anderen Menschen verletzen und in ihren Schutzbereich eindringen. Ebenso verwehrt es Jesus dem Mann und umgekehrt der Frau (vgl. Mk 10, 12), die eheliche Liebe durch die Inanspruchnahme des alttestamentlichen Scheidungsgesetzes zu begrenzen und einen rechtlich garantierten Freiraum voreinander in Anspruch zu nehmen, an dem die eheliche Liebe ihre Grenze finden darf.

Bei allen Antithesen fällt ihre paradoxe, überbietende Formulierung auf; am deutlichsten ist von diesem Stilmittel das Wort vom Schlag auf die rechte Backe (Mt 5, 39) geprägt. Hier ist es mit den Händen zu greifen, daß eine solche an sich widersinnige Forderung nicht wörtlich zu befolgen ist²³. Matthäus arbeitet wiederum mit einem Überraschungseffekt, der zum Nachdenken anregen soll. Er will aufrütteln und festgefahrene Denkgewohnheiten in Frage stellen, aber keine allgemeingültigen Regeln vorschreiben. Auch die Verwendung von Rechtssätzen aus ursprünglichen Gemeindeordnungen, der Einsatz von Beispielen und das Stilmittel

der Serienbildung wollen die Zuhörer zum Nachdenken einladen. Sie sollen diese Reihen durch Beispiele aus der eigenen Erfahrungswelt ergänzen und dabei entdecken, welches Verhalten Jesus in ihrer Situation erwartet. Nicht zuletzt diese sprachlichen Mittel, die Matthäus als bewußte Strategie der Hörerbeeinflussung verwendet, erklären die bewegende Kraft, die in der Geschichte immer wieder von der Bergpredigt ausgegangen ist.

Erleiden der Gewalt: Stellvertretung und Erlösung

Es ist nun genügend deutlich geworden, daß wir die Bergpredigt Jesu nicht als ein neues Gesetz verstehen dürfen, wie es ihre seit den Kirchenvätern übliche Kennzeichnung als die „lex nova“ des Christentums häufig mit sich brachte. Die ethischen Weisungen Jesu, vor allem seine Aufforderung zu Gewaltverzicht und Feindesliebe, sind nicht aus dem eschatologischen Rahmen seiner Reich-Gottes-Verkündigung und von dem Hintergrund seines eigenen Lebensschicksals ablösbar. Als freischwebende ethische Prinzipien oder moralische Einzelnormen werden sie notwendig mißverstanden. Darin greift auch eine gesellschaftskritische Lektüre der Bergpredigt zu kurz, die sie unmittelbar als ein politisches Programm liest und ihr direkte Handlungsanweisungen für das Verhalten der Bürger im Staat oder auch der Staaten untereinander entnehmen möchte.

Es entspricht dagegen durchaus den Intentionen der Botschaft Jesu, wenn eine lange theologische Tradition von den Kirchenvätern bis hinauf zu *Anselm von Canterbury* die Aussagen der christlichen Ethik zur Gewaltthematik im Kontext der Erlösungslehre entfaltet. Die Bergpredigt spricht von einer Welt ohne Gewalt, aber sie verdrängt nicht die Realität der Gewalt und das Wissen um die destruktive Kraft des Bösen in der menschlichen Geschichte. Der Weg Jesu, der das Schicksal des schuldlosen Gerechten auf sich genommen hat und eines gewaltsamen Todes sterben mußte, zeigt die ganze Schärfe des Konflikts, um den es hier geht. Daß sich Gewaltlosigkeit als die definitive Macht offenbaren kann, als das endgültige Gericht über alle Gewalt, das ist nicht von außen, in einer neutralen Schutzzone erkennbar, in der wir Menschen den Ausgang des göttlichen Heilsdramas zu unserer Rettung aus sicherer Entfernung verfolgen.

Die Botschaft Jesu, sein öffentliches Auftreten und sein ganzes Leben bezeugen die Überwindung von Haß und Gewalt, aber diese Überwindung erfolgt in einer aus der Perspektive der Gewalt unausdenkbaren Weise: durch Leiden und Sterben, durch gehorsame Hingabe und stellvertretende Übernahme eines grausamen Todesgeschicks. Die Gewalt wird nur dadurch besiegt, daß die Gegenstrategie der göttlichen Liebe das Zentrum der Gewalt, den Ort der größten Gottferne erreicht und der Sohn als schuldloses Opfer den Gehorsam gegenüber dem Vater an diesem untersten Punkt wiederaufrichtet. Das Heilsdrama zur Erlösung des Menschen be-

ginnt in seinem ersten Akt damit, daß der Gerechte als schuldloses Opfer am Haß der Menschen zugrunde geht. Erst indem er ihre Schuld auf sich nimmt und alle Gewalt der Welt stellvertretend für ihre unzähligen anonymen Opfer ausleidet, erweist sich die Ohnmacht der Gewaltlosigkeit der Macht der Gewalt überlegen. Die ungeheuerere Dramatik und Realistik der biblischen Erlösungsvorstellungen, die von der gegenwärtigen Theologie unter dem Einfluß von Literaturwissenschaft und Tiefenpsychologie erst wieder entdeckt wurde²⁴, läßt sich nicht einfach in die Sprache der Ethik zurückübersetzen und als klare Handlungsanweisung formulieren. Sie warnt uns jedoch davor, den Weg des Gewaltverzichts und des ersten Schritts zur Versöhnung, zu dem die Bergpredigt uns auffordert, zu einer neuen politischen Utopie oder einem realitätsblinden anthropologischen Wunschdenken zu verharmlosen.

ANMERKUNGEN

¹ A. Foitzik, Antiautoritäre Saat?, in: HK 47 (1993) 325–327.

² Einen informat. Überbl. über d. versch. Aggr.theorien aus Verh.forschung, Tiefenpsych. u. Sozialwiss.: U. Rauschfleisch, Allgegenwart v. Gewalt (Göttingen 1992) 11–36.

³ Originalausg.: The Anatomy of Human Destructiveness (New York 1973).

⁴ E. Fromm, Die Anatomie d. menschl. Destruktivität (Hamburg 1974) 245. Vgl. dazu R. Funk, Mut zum Menschen. Fromms Denken u. Werk, seine humanist. Rel. u. Ethik (Stuttgart 1978) 50–76; D. Mieth, Seel. Grundhaltungen uns. Ges. in d. Charakterlehre E. Fromms und in theol.-eth. Reflexion, in: De Dignitate Hominis, hrsg. v. A. Holderegger u. a. (Freiburg 1987) 317–335. ⁵ Rauchfleisch 31 f.

⁶ Vgl. V. v. Weizsäcker, Begegn.en u. Entsch.en, in: Ges. Werke, Bd. 1 (Frankfurt 1986) 243 f., der an d. Freud'schen Libido-Theorie eine grundsätzl. „Einsinnigkeit“ bemängelt. ⁷ Rauchfleisch 36.

⁸ Zur Untersch. v. Ethik im Nahbereich u. im Fernhorizont: W. Schulz, Grundprobleme d. Ethik (Pfullingen 1989) 317–320.

⁹ J. Habermas, Theorie d. kommunik. Handelns, Bd. 2 (Frankfurt 1981) 165–168; Moralbewußtsein u. kommunik. Handeln (Frankfurt 1983) 118.

¹⁰ So neuerdings J. Habermas, Erläut.en. z. Diskursethik (Frankfurt 1991) 25. Zur Kritik an d. neoaristotel. Opposition gegenüber e. globalen Makroethik auch K. O. Apel, Diskurs u. Verantwortung. Das Probl. d. Übergangs z. postkonventionellen Moral (Frankfurt 1988) 108, 126–132.

¹¹ E. Tugendhat, Probleme d. Ethik (Stuttgart 1984) 169–176; Vorles. z. Ethik (Frankfurt 1993) 154 f., 234–237.

¹² S. th. I–II, 95, 1.

¹³ W. Huber, Die tägl. Gewalt. Gegen d. Ausverk. d. Menschenwürde (Freiburg 1993) 166.

¹⁴ L. Goppelt, Das Probl. d. Bergpredigt, in: ders., Christol. u. Ethik. Aufs. z. NT (Göttingen 1969) 31.

¹⁵ H. J. Boecker, Recht u. Gesetz im AT u. im Alten Orient (Neukirchen 1976) 149–153.

¹⁶ H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Unters. z. Ethik Jesu (Würzburg ³ 1984) 219; R. Dillmann, Das Eigentl. d. Ethik Jesu. Ein exeg. Beitr. z. moraltheol. Disk. um d. Proprium e. christl. Ethik (Mainz 1984) 26–35.

¹⁷ Zur Übernahme u. Auslegung d. Gesetzes durch Jesus: W. Schrager, Ethik d. NT (Göttingen 1989) 60–72.

¹⁸ W. Egger, Handlungsorient. Auslegung d. Antithesen Mt 5, 21–48, in: Ethik im NT, hrsg. v. K. Kertelge (Freiburg 1984) 122. ¹⁹ Ebd. 123; vgl. auch Merklein 253.

²⁰ D. Mieth, Narrative Ethik, in: ders., Moral u. Erfahrung (Freiburg 1977) 89 f.

²¹ Vgl. dazu Egger 124. ²² Ebd. 131.

²³ Schon Origines sah in diesem Logion eine der „sinnlosen“ Stellen, die in den Text der Hl. Schrift eingefügt sind, um uns über ihr wörtl. Verständnis hinauszuführen (De Principiis IV, 3,3).

²⁴ Vgl. dazu neben dem theol. Werk H. U. v. Balthasars v. a. R. Girard, Der Sündenbock (Zürich 1988) u. R. Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Gesch. u. Deutung d. Erlösungslehre (München 1986).