

# Christliche Religion und Ethik\*

Von Robert SPAEMANN

„Ein Rad, bei dessen Drehung sich nichts mitdreht, gehört nicht zur Maschine“, heißt es in den „Philosophischen Untersuchungen“ von Ludwig Wittgenstein. Ist die Religion, genauer gesagt, ist die Religion in den Industriegesellschaften ein solches Rad? Vieles spricht dafür, daß es so ist. Daß Religion in wachsendem Maße für das Verhalten der Menschen folgenlos wird. Dies kann auf zweierlei Art geschehen. Wo zu einer Religion spezifische Verhaltensmuster, bestimmte Observanzen gehören, da wird die Religion dysfunktional für die Industriegesellschaft mit ihrer Tendenz zu weltweiter Standardisierung aller relevanten Verhaltensweisen. Sie wird zu einem Fremdkörper. Ich denke an den mohammedanischen Fastenmonat, an die Stellung der Frau im Islam oder an die heiligen Kühe Indiens. Auch die päpstliche Stellungnahme zur Frage der Geburtenkontrolle scheint – nach Ansicht mancher – hierher zu gehören. Die Industriegesellschaft zwingt die „statutarische Religion“, wie Kant sie nannte, zur Sekte zu werden, d. h. zu einer Vereinigung von Menschen, die insofern parasitär sind, als sie selbst davon leben, daß nicht alle Menschen nach dem Ethos dieser Gruppe leben. In diesem Sinne war die christliche Kirche der ersten Jahrhunderte keine Sekte. Die frühchristlichen Apologeten betonten, daß die Christen keine besonderen Sitten besäßen und daß die Gesellschaft als ganze nur Vorteile davon haben würde, wenn alle Menschen Christen wären. Dies würde keine neuen Probleme schaffen, sondern nur bestehende beseitigen. Wo heutige Gesellschaften noch um ihre Transformation in Industriegesellschaften ringen, da müssen sie religiöses Ethos „statutarischer“ Art bekämpfen. Wo die Industriegesellschaft bereits etabliert ist, kann sie sich sektiererische Ghettos leisten, vorausgesetzt, daß diese marginal bleiben, bedeutsam nur für die, die darin leben, fürs Ganze aber funktional bedeutungslos – ein Rad, bei dessen Drehung sich nichts mitdreht.

Mit all dem ist über Wert oder Unwert solcher Religionen noch gar nichts gesagt. Schon Kreon versuchte, Antigone klarzumachen, daß ihr Verhalten – das Festhalten am Gebot, tote Brüder würdig zu begraben – dysfunktional sei, d. h. dem Wohl des Staates abträglich. Ein solches Argument von seiten des Machthabers ist aber immer bis zu einem gewissen Grade ein Zirkel. Denn es ist ja der Machthaber, der das Gemeinwohl zu definieren imstande ist, und zwar effektiv. Die gleiche Polizei, die seine Macht schützt, ist es, die auch jedem Bürger Sicherheit vor Raubüberfällen schafft. Ist deshalb für Raubüberfälle, wer gegen seine Macht ist? Zeigen, daß eine Religion mit dem Industriesystem unvereinbar ist und daß ihre Angehörigen nicht umhin können, von den Vorteilen dieses Systems zu profitieren, also parasitär zu leben, ist daher kein schlüssiges Argument

---

\* Unveränderter Text eines Vortrags vor der Paulusgesellschaft in Stuttgart am 21. Mai 1971 und auf der Tagung der Görres-Gesellschaft in Wien im Herbst 1972.

gegen die Wahrheit dieser Religion. Ein Argument wäre es nicht einmal, wenn man zeigen könnte, daß eine solche Lebensweise die physische Existenz des Menschengeschlechtes als ganze in Frage stellen würde. Es ist deshalb kein Argument, weil es ja gerade der Kern mancher Religionen ist, die Erhaltung der physischen Existenz nicht als höchsten Maßstab für Tun und Lassen gelten zu lassen. Man muß sich also hüten, die Anpassungsforderung an die Religion durch eine *petitio principii* zu erschleichen. Das Rad, bei dessen Drehung sich nichts mitdreht, gehört freilich nicht zur Maschine. Aber das könnte ja an der Maschine liegen. Und es könnte die Drehung dieses Rades eine ganz andere Bedeutung haben als die, die Maschine in Gang zu halten. Und diejenigen, die im Gefolge von Marcuse von der „Großen Weigerung“ sprachen – es ist ja dies auch schon wieder Vergangenheit –, verstanden vielleicht vom Wesen der Religion mehr als jene Christen, die sich über die Kühe, die auch einem Mann wie Gandhi heilig waren, mokieren. Sie haben erst die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, abgeschafft und Natur zum bloßen Rohstoffreservoir gemacht. Die fortschrittlichen sind nun dabei, auch die Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, zu liquidieren. Und dann meinen sie, den sogenannten Menschen übrig zu behalten. Aber ist denn der Mensch nicht ein Stück Natur? Und wodurch unterscheidet er sich wesentlich von der übrigen Natur als dadurch, daß er etwas sucht, was größer ist als der Mensch, und dabei Natur als Voraussetzung dieser Suche erinnert?

Die eine Art, wie Religion folgenlos wird, ist also die, daß sie dysfunktional innerhalb eines bestimmten sozialen Systems wird und daß sie infolge dessen vom Gesellschaftsprozess abgekapselt wird wie ein kranker Herd in einer Lunge. Die andere Art des Funktionsverlustes besteht darin, daß die Religion sich durch Anpassung selbst funktionslos macht, daß ihre Forderungen und die der Gesellschaft identisch werden und daß überdies der religiöse Motivationshorizont für die Internalisierung dieser Forderungen überflüssig wird. Hier läuft das Rad zwar mit der Maschine mit, aber beim genaueren Zusehen zeigt sich, daß die Maschine ohne es genau so laufen würde. Dies scheint nun unsere Situation, die Situation des Christentums in der westlichen Zivilisation zu sein. Ist es wirklich unsere Situation? Wenn ja, wie ist es zu ihr gekommen? Und drittens: welche Folgerung sollen wir daraus ziehen?

Was die Ausgangsthese betrifft, so wird sie unmittelbar plausibel, wenn wir uns die Situation des 18. Jahrhunderts vor Augen stellen. Voltaire forderte noch seine atheistischen Freunde – er selbst war kein Atheist – auf, in Gegenwart der Diener keine atheistischen Reden zu führen. Die Diener könnten die Sache ernst nehmen und niemand sei seines Lebens mehr sicher. Rousseau wollte in seinem Staat Atheisten grundsätzlich für gesetzlos erklären, und zwar nicht als Gottlose, sondern als Asoziale, „pas comme impies mais comme insociables“. Wir sind heute weit davon entfernt, so zu denken. Die Vertrauenswürdigkeit eines Menschen ist für uns nicht mehr direkt proportional zu seiner religiösen Überzeugung. Auch für Voltaire war sie das übrigens nicht, wenn es sich um seine *gebildeten* Freunde handelte. Nur bei den Domestikern unterstellte er die direkte Relation. In ähnlicher Richtung geht dann auch Goethes bekanntes Wort, daß, wer nicht Wissenschaft und Kunst besäße, Religion haben müsse.

In all diesen Äußerungen der Aufklärungsepoche wird die ethische Bedeutung der Religion nicht darin gesehen, daß sie ein inhaltlich spezifisches Ethos begründe. Insofern sie das tut, insofern sie „statutarische“ Religion ist, ist sie Aberglaube, Fanatismus, Grund von Intoleranz, Scheiterhaufen, Lüge, Verrat und jeder Schurkerei. Das wahre Christentum dagegen lehrt nichts anderes als jenes Ethos, das jedermann im Schweigen der Leidenschaften als die Stimme der Vernunft und des Herzens zu vernehmen imstande ist. Es gibt in diesem Ethos nichts nur positiv Gesetztes. Was also religiöser Glaube hinzufügt, ist nichts Inhaltliches, sondern es ist eine spezifische Motivation, das zu tun, was jedermann als das Gute erkennen kann. Die Motivation hat den Charakter der Sanktion. Die Sanktion soll die Kluft zwischen dem Interesse des Einzelnen und der Allgemeinheitsforderung der Moral überbrücken. Daß der Gerechte nicht am Ende der Dumme ist, das sicherzustellen ist die Funktion der Religion. Sie bringt die Leidenschaften zum Schweigen und damit die Vernunft und das Gewissen zum Reden.

Diese Deutung der christlichen Moral als nicht-statutarischer, „natürlicher“ Moral entspricht einer langen christlichen Tradition. Sie versteht sich als Realisierung der apostolischen Absage an die jüdische Gesetzesreligion. Die Reduktion des Gesetzes auf das Liebesgebot scheint jeden geschichtlich bedingten positiven Gehalt aus dem Christentum zu entfernen. Woher soll dann aber der Inhalt kommen? Um zu wissen, was aus der Liebe folgen soll, muß ich ja einen Begriff von dem haben, was dem Menschen gut tut. Die christliche Tradition hat diese inhaltliche Füllung des Liebesgebotes im wesentlichen aus dem stoischen Naturrecht entnommen. Jedenfalls erklärt Thomas von Aquin anläßlich der Diskussion eines ethischen Problems ausdrücklich, daß es kein Argument sei, daß Gott durch irgendeine Handlung beleidigt werde. „Gott wird nämlich durch nichts beleidigt als durch das, was wir gegen unser eigenes Wohl tun“ (S. c. g. III, 122). Und was das ist, das sagt uns die *recta ratio*. Diese Auffassung bleibt im Grunde maßgebend bis zum Historismus des 19. Jahrhunderts. Erst durch den Historismus gerät sie in die Krise. Denn nun erst wird die Möglichkeit einer natürlichen Ethik bestritten. Nun erst erscheint die Naturrechtsethik entweder als selbst geschichtlich bedingt, als Ausdruck einer bestimmten Interessenlage bestimmter Gruppen – so bei Nietzsche –, oder aber als nichtssagende Leerformel, die mit jedem beliebigen geschichtlichen Gehalt angefüllt werden könne – so bei Topitsch. Nun war in seiner ursprünglichen Form, nämlich bei Aristoteles, der Gedanke eines von Natur Rechten keineswegs leer, sondern er besagte nichts anderes, als daß die Lebensweise des freien Polisbürgers deshalb einen natürlichen Vorzug vor anderen Lebensweisen habe, weil in ihr der Mensch zur freien Entfaltung seiner natürlichen Möglichkeiten und Anlagen gelange. Die stoische Naturrechtslehre dagegen resultierte gerade aus dem Verlust eines konkreten, geschichtlich-politischen Ethos. Ihre Forderung radikaler Vernunft Herrschaft – verwirklicht im vollkommenen Weisen, von dem freilich die Stoiker selbst nicht sagen konnten, ob es ihn je gegeben habe – hatte als bürgerliche Ethik stets etwas Tautologisches. Vernünftig leben, das sollte heißen: nach der Natur leben. Da aber die Natur des Menschen seine Sprache, d. h. seine Vernunft ist, so heißt

„natürlich leben“ so viel wie „vernünftig leben“. Die Antinomie, die hier liegt, zeigt sich – um ein aktuelles Beispiel zu wählen – in den Diskussionen um die päpstliche Stellungnahme zur Geburtenbeschränkung. Der Papst sagt, der Mensch müsse „secundum naturam vivere“. Seine Gegner sagen: „secundum naturam vivere“, das kann für den Menschen nur heißen: seiner Vernunft folgen. Die Natur enthält für ein vernünftiges Wesen keine Handlungsanweisungen, und schon gar nicht solche, wie sie der Papst zu sehen glaubt. Da könnten ihn schon die Tiere eines Besseren belehren. Der Papst würde antworten: der Mensch ist eben kein Tier. Vernünftig leben heißt, jene Teleologie in der Natur erinnern und als Individuum nachvollziehen, die in den Tieren nicht individuell, sondern nur aufs große Ganze gesehen sich durchsetzt, da es beim Tier nur auf die Gattung, nicht aufs Individuum ankommt. Aber was ist denn die Teleologie der menschlichen Natur, wenn nicht die Vernunft, die Sprache, die Hervorbringung einer künstlichen Lebenswelt? So antworten die Gegner. Aber, so könnte der Papst erwidern, zeigt sich nicht heute klar genug, daß die künstliche Lebenswelt ihrem eigenen Untergang entgegengeht, wenn sie nicht in Natur so etwas wie ein Maß anzuerkennen bereit ist?

Was können wir aus diesem Dilemma lernen? Wir können lernen, daß die geschichtliche Entortung der Naturrechtslehre sie in der Tat zweideutig werden läßt. Sie kann als Ersatz eines konkreten geschichtlichen Ethos nicht dienen. Und damit kann sie offenbar auch nicht leisten, was ihr zugemutet wird, nämlich das Gebot der Nächstenliebe mit einem konkreten Gehalt zu füllen und aus ihm Handlungsanweisungen herzuleiten. So abstrakt ausgesprochen kann man aus dem Gebot der Nächstenliebe die Errichtung von Scheiterhaufen für Ketzer ebenso herleiten wie die Produktion von Pornographie. Es gilt hier Ähnliches wie für die Formel „Erhaltung und Förderung der Menschheit“, in bezug auf welche Nietzsche schreibt:

„... das heißt eine Formel haben wollen, und weiter nichts. Erhaltung, *worin?* muß man sofort dagegen fragen, Förderung, *wohin?* Ist nicht gerade das Wesentliche, die Antwort auf dieses *Worin?* und *Wohin?* in der Formel ausgelassen? Was läßt sich also mit ihr für die Pflichtenlehre festsetzen, was nicht schon, stillschweigend und gedankenlos, jetzt als festgesetzt gilt! Kann man aus ihr genügend absehen, ob man eine möglichst lange Existenz der Menschheit ins Auge zu fassen habe? Oder die möglichste Enttierung der Menschheit? Wie verschieden würden in beiden Fällen die Mittel, das heißt die praktische Moral, sein müssen! Gesetzt, man wollte der Menschheit die höchste ihr mögliche Vernünftigkeit geben: dies hieß gewiß nicht ihr die höchste ihr mögliche Dauer verbürgen! Oder gesetzt, man dächte an ihr „höchstes Glück“ als das *Wohin* und *Worin*: meint man dann den höchsten Grad, den allmählich einzelne Menschen erreichen könnten? Oder eine, übrigens gar nicht zu berechnende, letztens erreichbare Durchschnitts-Glückseligkeit aller? Und warum wäre die Moralität gerade der Weg dahin? Ist nicht durch sie, im großen gesehen, eine solche Fülle von Unlust-Quellen aufgetan worden, daß man eher urteilen könnte, mit jeder Verfeinerung der Sittlichkeit sei der Mensch bisher mit sich, mit seinem Nächsten und mit seinem Lose des Daseins *unzufriedener* geworden? ...“ (Morgenröte, Werke, ed. Schlechta, Bd. 1, S. 1078).

Der Satz des heiligen Augustinus „Dilige et quod vis fac“ zehrt von einer moralischen Substanz, die die dilectio konkretisiert und die sich für den hellenistisch gebildeten Augustinus noch von selbst versteht. Das Christentum verdankt sei-

nen Sieg in der antiken Welt wohl gerade dem Umstand, daß es als universalisiertes Judentum die geschichtliche Konkretion des jüdischen Ethos abgestreift, alle politische Theologie hinter sich gelassen hatte und der universalistischen Vernunftphilosophie der hellenistischen Intellektuellen eine religiöse Alternative entgegenstellen konnte.

Das Christentum hat deshalb nicht die gleichen Anpassungsprobleme in bezug auf den modernen Universalismus der technischen Zivilisation wie andere Religionen. Es kann hier Geist von seinem Geiste entdecken, und dies ist ja auch schon oft bemerkt worden. Das Gebot der Nächstenliebe ist an kein bestimmtes Ethos gebunden, an keine bestimmte Gestalt der Selbststilerung des Menschen, an keine bestimmte Vorzugsordnung von Werten. Die ungeheure Dynamik der europäischen Geschichte, der chamäleonartige Stilwandel scheint deshalb mit den christlichen Voraussetzungen eng zusammenzuhängen. Das Christentum scheint Ethos eher zu zerstören als zu begünstigen, insofern jedes geschichtlich prägende Ethos etwas Exklusives, Unterscheidungen Aufrichtendes hat. Und ist nicht der christliche Kampf gegen den Pharisäismus, gegen „Tugendstolz“, Kampf gegen eine *conditio sine qua non* jedes soziologisch effektiven Ethos? Christentum scheint dagegen Unterscheidungen niederzureißen, so wie es schon anfänglich die zwischen Juden und Heiden niedergerissen hat. Seine einzige Intoleranz scheint sich gegen die Intoleranz zu richten. Die einzige Forderung des Christentums müßte es – so gesehen – sein, jene Residuen abzubauen, die der Herstellung einer Ordnung universalen Konsenses im Wege stehen. Im Zuge dessen müßte es sich schließlich sogar selbst überflüssig zu machen bestrebt sein. Es hat einmal die Maschine in Gang gesetzt, aber nun läuft sie von selbst, die Gesellschaft ohne Ethos. Die Gesellschaft des „letzten Menschen“, von der Nietzsche sprach, „des verächtlichsten Menschen, der sich selber nicht mehr verachten kann“ (Zarathustra, Vorrede). Die moderne Gesellschaft und ihre Mechanismen der Bedürfnisbefriedigung können nun offenbar auch jener religiösen Sanktionen entraten, die den Aufklärern teilweise noch unentbehrlich zu sein schienen. Die Funktion der Religion im Sozialisationsprozeß wird entbehrlich. Auch ohne Hirten läßt sich eine Herde herstellen.

Daß die Religion funktionslos wird, ist indessen nur die Konsequenz daraus, daß man sie durch ihre Funktion zu definieren sucht. Eine Sache funktional bestimmen heißt ja, sie prinzipiell austauschbar machen durch Äquivalente, die die gleiche Funktion erfüllen. Nun hat aber die Religion das Eigentümliche an sich, daß sie ihre ethische Funktion gerade nur so lange erfüllen kann, als sie nicht durch sie definiert wird. Gott kann nur so lange eine anthropologische Funktion erfüllen, als er nicht von dieser Funktion her verstanden wird. Für den moralischen und anthropologischen Gott ist Aufklärung ebenso das Ende wie für ein Placebo, ein Scheinmedikament, das gerade so lange wirkt, wie der Patient nicht durchschaut, daß nur sein Glaube es war, der die Wirkung hervorbrachte.

Alle Versuche einer anthropologischen Religionsbegründung, wie sie heute im Schwange sind, scheinen mir deshalb der Religionskritik von Feuerbach, Marx und Nietzsche zum Opfer zu fallen. Jede aufs Ethische reduzierte Religion muß als Religion heute zugrunde gehen und damit auch ethisch folgenlos werden.

Wenn ich vom Christentum als „Gesellschaftsreligion“ gesprochen habe, als Vorbereitung des „letzten Menschen“ im Sinne Nietzsches und von der Aushöhlung des Ethischen durch seine Reduktion auf das Gebot der Nächstenliebe, so habe ich dabei bewußt von dem seinerseits aufs Ethisch-Soziale reduzierten Christentum gesprochen, also nicht vom Christentum des Evangeliums. Ich bin von der allerdings heute geläufigen Fiktion ausgegangen, das oberste Gebot des Christentums sei das Gebot der Nächstenliebe. In Wirklichkeit ist aber das christliche Hauptgebot das Gebot, Gott von ganzem Herzen, aus allen Kräften und mit dem ganzen Gemüte zu lieben. Und wenn es dann weiter heißt, das zweite Gebot, das der Nächstenliebe, sei dem ersten gleich, so folgt daraus nicht, man solle den Nächsten statt Gottes oder so wie Gott lieben. Die Nächstenliebe hat vielmehr ein klares Maß, nämlich die Selbstliebe. Sie ist nicht „Altruismus“, sondern die Vergleichültigung der Differenz zwischen mir und dem andern.

Da das Christentum in der Tat kein konkretes, statutarisches Ethos besitzt, sondern nur das Gebot der Nächstenliebe, hängt m. E. für das Christentum nicht nur, sondern für die Zukunft des Menschen auf diesem Planeten alles daran, ob es gelingt, das, was Gottesliebe heißt, mit Sinn zu füllen. Um noch einmal Nietzsche zu zitieren: „Den Menschen zu lieben *um Gottes willen* – das war bis jetzt das vornehmste und entlegenste Gefühl, das unter Menschen erreicht worden ist“ (Jenseits von Gut und Böse, 60). Die Idee eines zukünftigen Übermenschen sollte die gleiche Funktion erfüllen, der Menschenliebe einen Inhalt zu geben, und das heißt, einen über den Menschen hinausweisenden Inhalt. Der Übermensch ist von Nietzsche als funktionales Äquivalent der Gottesidee konstruiert. Was müßte zu einem solchen funktionalen Äquivalent gehören? Was heißt denn eigentlich „Gott“? Und was leistet der Glaube an Gott für die Praxis?

Wir verstehen unter Gott eine ursprüngliche Einheit von Sein und Sinn<sup>1</sup>. Wo Gott nur – spinozistisch – als Sein gedacht wird, da kann das Wort Gott auch fallengelassen werden. Alles ist ohnehin wie es ist. Wo Gott nur als das Woher eines praktischen Appells gedacht wird, da fügt das Reden von Gott dem, was wir auch ohnedies erfahren, nichts hinzu. Was folgt denn aber aus jenem Glauben an eine allem Handeln vorausgehende Identität von Sein und Sinn? Hat er für die Existenz irgendeine Bedeutung, oder ist der Satz: „Gott ist“ von der Art des Satzes: „Alles ist fünfmal so groß wie es scheint“? Aber wenn wir davon ausgehen, daß wir jene Einheit von Sein und Sinn handelnd immer schon bejaht haben, ist es vielleicht besser, wir fragen umgekehrt: was ändert sich, wenn wir sie theoretisch leugnen? Denn daß sich hierbei etwas ändert, hat wiederum Nietzsche mit den erschütterndsten Worten ausgedrückt. Die Konstruktion des Übermenschen ist ja der Versuch, den vernichtenden Konsequenzen zu entgehen und einen Ersatz für Gott zu schaffen. Die Frage nach den ethischen Konsequenzen der Religion versuchen wir also so zu stellen, daß wir nach den praktischen Konsequenzen des Atheismus fragen.

1. Es ändert sich das Verhältnis von Theorie und Praxis. Theorie mündet nicht

<sup>1</sup> Vgl. hierzu R. Spaemann, Die Frage nach der Bedeutung des Wortes „Gott“, in: Internationale Katholische Zeitschrift I (1972).

mehr als Anschauung dessen, was immer ist, in Gebet und ist so höchste Erfüllung der Praxis, sondern sie steht als Instrumentalisierung einer in sich sinnlosen Natur im Dienste der Praxis. Praxis allein ist sinnstiftend. Gleichzeitig aber wird sie durch diese Theorie genötigt, sich als Resultat eben jener Naturprozesse zu begreifen, die sie in ihren Dienst stellt. Ihr eigener Sinn muß ihr, sobald der Handelnde zum Nachdenkenden wird, als Illusion, als Epiphänomen erscheinen. Nicht-operatives Nachdenken muß deshalb zum Verrücktsein führen. Denn die Vernunft ist selbst ein Produkt unvernünftigen Zufalls. Aufklärung, das hat wiederum Nietzsche deutlich gesehen, lebt noch vom Gedanken, daß Wahrheit einen Sinn habe, aber als atheistische zerstört sie zugleich diesen Gedanken und ist deshalb in der Geschichte nur eine Übergangserscheinung, letztes Produkt des Glaubens an Gott. Wenn sie ihr Werk getan hat, schafft sie Platz für einen neuen Mythos.

Theorie und Praxis werden antithetisch und treten in einen dialektischen Prozeß des ständigen Umschlagens ineinander. Autonomie des Menschen wird identisch mit seiner Vergegenständlichung und Verdinglichung, Geschichte zum naturwüchsigen Prozeß der Manipulation aller durch alle.

2. Der Primat der Gottesliebe relativiert den Gegensatz von mir und dem andern. Ich bin so wichtig wie jeder andere und jeder andere ist so wichtig wie ich. Mangels eines solchen gemeinsamen Gegenüber wird der Gegensatz zwischen mir und dem andern absolut. Es kommt zur Antithese von Egoismus und Altruismus. „Vivre pour autrui“ heißt die Parole Comtes. Aber Altruismus ist genau so unvernünftig wie Egoismus. Der Gegensatz kann auch aufgehoben werden durch die „eine Herde ohne Hirten“, durch den Kollektivegoismus eines totalen „Wir“, in dem das Subjekt verschwindet und das nur noch in Kategorien der Naturwüchsigkeit begriffen werden kann.

3. Nächstenliebe wird abstrakt. Es kann nur darum gehen, dem andern ein komfortables Überleben zu ermöglichen. Ich selbst allerdings, indem ich dies will, bin offenbar von etwas anderem geleitet als von dem Gedanken meines komfortablen Überlebens. Also für den andern das kleine Glück, für mich die Tugend! Der Begriff der Solidarität ist kaum von seinem Abgleiten in bloß technische Kooperation, in einen inhaltlich ratlosen Sozialeudämonismus oder in Terror zu bewahren, wenn es nur das tête-à-tête des Menschen mit seinesgleichen gibt.

4. Es tut sich eine unüberwindliche Kluft auf zwischen „Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“, zwischen Moralität und „politischem Engagement“. Wo die Einheit von Sein und Sinn nicht vor allem Handeln dessen Möglichkeit begründet, da tritt folgendes Dilemma ein: wenn wir einmal davon ausgehen, gutes Handeln sei dasjenige Handeln, das auf die Herbeiführung einer besseren Welt gerichtet ist, dann hängt doch diese Herbeiführung nicht allein von mir ab. Vieles gute Handeln ist überhaupt nur dann sinnvoll, wenn hinreichend viele andere ebenso handeln. Beispiel: antizyklisches Verhalten auf dem Markt. Wenn nicht hinreichend viele folgen, war ich nur der Dumme, wenn ich auf die Flucht in Sachwerte verzichtete. Wenn hinreichend viele den Mut zu einer „Vor-

leistung“ haben<sup>2</sup> aus dem Bewußtsein, daß der Sinn ihres Handelns so oder so sichergestellt ist, weil es einen Bereich gibt, wo die gute Absicht bereits genügt, dann allein ist Hoffnung, daß es nicht bei der guten Absicht bleibt, sondern etwas verbessert wird. Wo es diesen Bereich, in welchem aller Sinn bewahrt ist, nicht gibt, da ist Mißtrauen am Platze. Und dieses Mißtrauen ist eine self fulfilling prophecy.

Dieses Dilemma hat eine eminent politische Seite. Wo die Wirklichkeit von Sinn allein von unserem Machen abhängt, da wird Moral immer wieder aus Verantwortung suspendiert werden, da ist jeder Terror gerechtfertigt, wenn er nur der Herbeiführung eines Zustandes dient, in dem endlich alle ohne Nachteile gut sein können. Da auf diese Weise aber, wie die Geschichte lehrt, erst recht das Reich der Menschlichkeit nicht herbeigeführt wird, so ist das Dilemma vollständig: bin ich gut, so bleibt alles beim schlechten Alten; will ich das Bessere, so muß ich böse sein und verhindere eben damit das, was ich herbeiführen will. Diese abstrakte Entgegensetzung von Gesinnung und Verantwortung, die heute so bestimmend ist für unsere sittliche Welt, ist das genaue praktische Pendant jener Entgegensetzung von Sinn und Sein, die das Resultat des sogenannten Todes Gottes ist.

5. Die wichtigste Konsequenz des praktischen Atheismus aber scheint mir zu sein: der Verlust der Gegenwart als der eigentlichen Dimension der Wirklichkeit, also der Verlust der Wirklichkeit. Für die objektivierende Wissenschaft gibt es Zeit nur als Vergangenheit und Zukunft, als vorliegendes, also der Vergangenheit angehöriges Experiment und als Prognose. Gegenwart wird zur ausdehnungslosen Trennung zwischen beiden. Der experimentierende Physiker als dieser lebende Mensch kommt in der Physik nicht vor. Gegenwart als erfüllte Dimension setzt die zeitüberspannende Einheit einer Sinngestalt voraus, z. B. die Einheit einer gesprochenen Rede, eines Satzes, eines mit einem Experiment verbrachten Vormittags usw. Wo Sinn bloßes Epiphänomen ist, ist auch Gegenwart eine Illusion. Wo aber dies, da gibt es auch kein Sein. Da gibt es nur den Sog zu einer haltlosen Flucht in die Zukunft, einer Zukunft, die doch nie Gegenwart werden wird, sondern selbst nur wieder unversehens Vergangenheit. Dies scheint mir nun ein charakteristisches Signum des Zeitalters zu sein. Und mir scheint, solange die Christen ihrerseits besessen sind vom Planen des Christentums von morgen, betreiben sie die Quadratur des Zirkels. Die Religion von morgen hängt nämlich genau an demselben, woran auch die Religion von heute hängt: an der Fähigkeit zu sinnerfüllter Gegenwart. Diese allein und nicht die Zukunft ist die religiöse Dimension. Nicht ~~nur~~ <sup>zurück</sup>überzeugende Entwürfe der Religion von morgen kann die Religion Anziehungskraft gewinnen, sondern nur durch ein im Widerspruch zum Geist der Zeit stehendes qualitativ anderes Verhältnis zum Jetzt, durch *Freude über den präsenten Gott*.

Von hier aus ergeben sich auch materiale Korrektive gegenüber dem Ethos

<sup>2</sup> Vgl. F. Kamhartel, Theo-logisches. Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 15 (1971), 32-35.

einer säkularisierten und industrialisierten Weltgesellschaft. Wenn wir die Frage stellen: was folgt denn aus dem Liebesgebot? was tut denn dem Nächsten gut? dann wäre nun die Antwort: alles, was seine Empfänglichkeit für die Freude, von der hier die Rede ist, alles, was seine Dankbarkeit vermehrt. Ich will hier nicht ausführen, was leicht jeder einsieht, daß nämlich vieles, was mit dem modernen Ethos verträglich ist, mit dieser Perspektive unverträglich ist. Eine auf stetige Bedürfnisweckung und sofortige Ausfüllung jeden Vakuums gerichtete Zivilisation ist dem Geist des Gebetes notwendigerweise feindlich, also feindlich der Freude, die an die Erfahrung der göttlichen Dimension geknüpft ist. Es ist ein erster Schritt zur Wiedergewinnung dieser Dimension, dies klar zu sehen. Und ebenso ist der Gedanke des Glücksanspruchs, der unsere Zivilisation bestimmt, jener Dankbarkeit im Weg, ohne welche es gar kein Glück gibt. Er muß notwendigerweise eine Gesellschaft von Frustrierten hervorbringen.

6. Der Verlust der Gottesidee hat schließlich zur Folge, daß der ohnehin ontologisch prekäre Sinn ausschließlich ans Handeln geknüpft ist. Leiden wird sinnlos. Man kann versuchen, es zu mildern. Wo man es nicht mildern kann, da kann man nur den Leidenden oder Sterbenden der Absurdität seines lebensunwerten Lebens überlassen oder aber besser diesem ein Ende machen. Ich halte es für vollkommen sicher, daß die Euthanasie ein großes Come-back erleben wird: sie liegt zu sehr in der Logik dieses Denkens. Für den Glauben dagegen ist die Wirklichkeit, an der wir scheitern, ebenso Wille Gottes, wie das Geheiß zu handeln. Die klassische Theologie kannte die Chiffre von den zwei Willen Gottes. „Wille Gottes“ hieß das Gebot, das uns auffordert, das Gute zu tun. „Wille Gottes“ hieß aber auch jenes Geschehen, das unser Tun vereitelt. „Es ist das sichere Zeichen eines bösen Willens, daß er nicht leiden kann seine Verhinderung“, heißt es bei Luther mit Bezug auf einen Missionar, der mit dem Schicksal hadert, weil seine Bekehrungsabsichten vereitelt werden.

Das Eigentümliche der Religion liegt gerade darin, in der Kontingenz Sinn zu wissen. Was Hegel und Nietzsche gegenüber dem Moralismus wiederherstellen wollten, der amor fati, ist eine fundamentale religiöse Kategorie. Nur, daß mit dem Verlust Gottes ein unüberwindlicher Gegensatz zwischen Moral, handelnder Veränderung der Wirklichkeit einerseits und Bejahung der Wirklichkeit andererseits aufbricht.

Ich sehe keine andere Möglichkeit als die religiöse, diese beiden fundamentalen humanen Haltungen miteinander zu verbinden. Der Gläubige arbeitet wie ein Knecht auf fremde Rechnung. Der Herr verfügt über das Ergebnis seiner Arbeit. Das ist die Perspektive. Auch der Ungläubige kann die zugrunde liegende Erfahrung nicht ändern. Auch er muß sein Bemühen einmünden sehen in einen Zusammenhang, der ihm entgleitet. Nur: vor diesem Vorgang kann er, wenn er an einen Sinn seines Handelns glauben soll, nur die Augen verschließen. Er kann durch nationale oder Parteisolidarität versuchen, in einem Kontext zu handeln, der sein Leben überdauert; aber dieser Kontext ist immer nur partiell. Diejenigen, die seine Intentionen weiterverfolgen, handeln ihrerseits in einem Kräfteparallelogramm, das als Ganzes in niemandes Verfügung steht. Wo aber

Sinn ausschließlich an Handeln geknüpft ist, ist diese Erfahrung, die Erfahrung radikaler Kontingenz, schlechthin das Absurde.

7. Ich habe bisher von den Konsequenzen der Religion gesprochen, die die nicht-religiöse Praxis betreffen. Es wäre nun allerdings notwendig, von der Religion selbst als Praxis, d. h. vom Gebet in dem zweifachen Sinne der meditativen Realisierung jener unvordenklichen Synthesis von Sein und Sinn, die wir Gott nennen, und der vielfältigen Formen religiöser Praxis zu sprechen, die die Aufmerksamkeit für die Dimension absoluter Gegenwart wach halten. Ohne solche thematische religiöse Praxis wird das Reden von Gott abstrakt. Man fängt dann an, von der Zukunft der Religion statt von der Gegenwart Gottes zu reden, ohne daß man doch diese Zukunft im mindesten in der Hand hat. Denn diese hängt von dem ab, was am wenigsten planbar ist, dem Glauben zukünftiger Menschen daran, daß Gott ist. Und für diesen Glauben disponiert die Zuwendung der Mutter zu ihrem Kind im ersten Lebensjahr unter Umständen mehr als Synoden und pastorale Planungskommissionen. Und auch alle caritative und politische Aktivität von Christen kann nur dies eine Ziel haben: Menschen instand zu setzen, Gott zu danken und in diesem Dank zu ihrer Bestimmung als Menschen zu finden.