

JÖRG SPLETT

EIN SELBSTBESTIMMTES LEBEN?

Lebenskunst und Antwort auf das Heilige

Nach Zeiten politischen Engagements und dann eines Rückzugs ins schlicht Private ist es seit einigen Jahren zu einer Konjunktur von «Lebenskunst» und Lebenskunstlehre gekommen. Ablesbar schon in der Werbung, die uns nicht Waren, sondern «Lifestyles» andient, sodann an der Flut der Lebensratgeber, die den isolierten Subjekten die verabschiedeten Institutionen ersetzen.

Zeit- und Kulturkritiker sehen dies Selbstinteresse mit Skepsis und stellen dem die ethische Weltansicht entgegen. Hier galt: «Der brave Mann [erst recht die Frau] denkt an sich selbst zuletzt.»¹

In diesem Kontext steht das hier zu behandelnde Thema. – Die genannte Anfrage ist aufzunehmen, am Schluß sogar eigens in Anknüpfung an ein Gespräch darüber mit dem Verfasser eines so anspruchsvollen wie erfolgreichen Buches hierzu: Wilhelm Schmid. – Aber zunächst sei daran erinnert, daß klassisch die Ethik selbst nichts anderes war als Lehre von der Kunst der Lebensführung.

I. ETHIK ALS LEBENSKUNDE

1. Dazu darf ich mit einigen Begriffsklärungen beginnen: «Ethik» hat als philosophische Disziplin Aristoteles begründet. Das Wort ist ein Adjektiv zu «ethos» = gewohnter Ort des Wohnens (z.B. Stall), dann Gewohnheit, Sitte, Brauch.² «Ethische Theorie»³ meint also Betrachtung von Sitte und Brauch. Diese lassen sich grundsätzlich auf zwei Weisen betrachten. Einmal mit der Absicht, zu sehen, zu untersuchen und zu verstehen, was irgendwo faktisch, tatsächlich der Brauch ist. Wer diese Absicht verfolgt, treibt Ethologie = Verhaltenslehre als Verhaltensforschung. Allgemein bekannt ist hier die vergleichende Verhaltensforschung der Biologen geworden, am

JÖRG SPLETT, 1936 in Magdeburg geboren, studierte Philosophie (Max Müller), war Assistent Karl Rahners und lehrt seit 1971 Philosophische Anthropologie, Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt sowie an der Hochschule für Philosophie in München.

bekanntesten wohl durch den Nobelpreisträger Konrad Lorenz. Zum Teil gehören hierher auch Psychologie und Soziologie.

Die andere Rücksicht, unter der man Brauch und Sitte betrachten kann, ist die *normative*. Dann heißt die Leitfrage: Was ist der rechte Brauch, was gute Sitte? Wie sollte man sich verhalten, und was darf man oder darf man nicht tun? Diese Perspektive ist es, die die *Ethik* begründet.

Freilich muß «ethische Theorie» nicht sogleich eine philosophische Fachdisziplin sein. Das Adjektiv «ethisch» in seiner normativen Bedeutung bezeichnet seinerseits nämlich nochmals ein Doppeltes:⁴ nicht bloß die Wissenschaft vom rechten Brauch, sondern auch diesen selbst. Ebenso das dem Lateinischen entlehnte «moralisch»; hier gilt die Doppelung auch für das Substantiv: Man spricht von der Moral einer Sport-Mannschaft oder «der Truppe» (wie negativ von einem «demoralisierten Haufen»). (Unter Moral als Wissenschaft hingegen wird in der Regel die *Moraltheologie* verstanden, also die theologische Ethik. Manche verstehen unter «Moral» das *Normengesamt* einer Gesellschaft, im Unterschied zum – *prinzipiellen* – ethischen Anspruch [dazu nachher]; das liefe also auf den Unterschied zwischen Über-Ich und Gewissen hinaus.) Das deutsche «sittlich» schließlich hat eigentlich nur mehr die direkte, praktische Bedeutung, darum verwendet man ja in wissenschaftlichem Betracht das griechische oder lateinische Wort. Bedenkenswert (und auch bedenklich) ist obendrein bei «sittlich» («unsittlich») wie bei «moralisch» («unmoralisch») die weitgehende Verengung auf den sexuellen Bereich.

Der rechte Brauch nun wird nicht zuerst theoretisch vermittelt, sondern lebenspraktisch. In eine Sitte wächst der Mensch hinein; er lernt zu tun, was man tut, und auch so, wie man es tut. Dies Hineinwachsen geschieht in gewissem Maß «wie von selbst», nämlich durch Nachahmung als die Grundform frühkindlichen Lernens (exemplarisch: der Spracherwerb).

Da aber Brauch und Sitte nicht einfach «natürlich», also selbstverständlich sind, sondern bestimmte Um- und Überformungen des Naturverhaltens bedeuten, verläuft der Lernprozeß nicht bloß von selbst: Hier herrscht «Dressur». Wo früher Humanisten ungerührt zitierten: «*Ho mé dareís anthrópos óú paideúetai* – der nicht geschundene Mensch wird nicht erzogen»,⁵ wächst seit 1968 die Klage- und Anklageliteratur der mißhandelten Söhne und Töchter ins Unüberschaubare und demonstriert F. Truffaut am «Wolfsjungen» (*L'enfant sauvage* 1969) Erziehung als brutale Domestizierung.

Das Kind wehrt sich gegen den Zwang durch Ungehorsam und Trotz, aber auch durch die Frage «Warum?» Und damit ist eine neue Stufe erreicht. Dem Widerstand kann man brachial oder durch Appelle begegnen, die Warum-Frage fordert Antwort. Nur anfangs genügt noch die Verweisung auf das «man», welches dies und das halt tut oder nicht tut: dann

wird es nötig, zu argumentieren. Und wo das prinzipiell, grundsätzlich geschieht, haben wir es mit Philosophie, also philosophischer Ethik zu tun: sei's eher lebensmäßig, «weltanschaulich», sei es dann fachlich-methodisch.

2. Und damit hat uns die Begriffserläuterung wieder zur obigen Eingangsbehauptung geführt. Die gesuchte Begründung kennt nämlich zwei Grundgestalten. Richtig und «recht» ist ein Brauch, der gut ist. In der Begründung geht es also um den Aufweis der «Gutheit» eines Brauchs. «Gut» aber läßt sich – der Leser sei noch einmal um Geduld gebeten – in doppelter Weise verstehen.

a) Das Gute ist «das Ziel, zu dem alles strebt», führt Aristoteles als überkommene Bestimmung an (Nik. Ethik. I 1), und die christliche Tradition hat seinen Satz übernommen. Als Urgegebenheit ist das Gute so wenig zu definieren wie das Streben, es läßt sich nur aufgrund seiner Erfahrung, also der Selbsterfahrung des Strebens, umschreiben und innerhalb dessen dann differenzieren.

Nach Art und Rang hat man das Gute unterschieden in Nützlich-Dienliches (*utile*), Befriedigend-Angenehmes (*delectabile*) und In-sich-Wertvolles (*honestum*).⁶ Der Wirklichkeit bzw. Verwirklichung entsprechend, redet man von seinshafter Gutheit = Erstrebarkeit und von vollzogener, «realisierter» Gutheit, und geschieht dieser Vollzug wissend und freigewollt, dann ist damit das *eigentliche* Gute (*bonum formale*) gegeben.

b) Eine andere Sicht wird nach dem Neuansatz bei Descartes durch Kant epochal wirksam. Seine Grundaussage, daß nichts schlechthin «für gut könnte gehalten werden als allein ein guter Wille»,⁷ erinnert an das «eigentlich Gute» (*bonum formale*) der Tradition. (Auch ihr zufolge wird ja nicht bloß das Gewollte gewollt, sondern der Wille will damit auch sein eigenes Wollen und sich; in der Wahl wählt Freiheit sich selbst). Dennoch erfolgt hier eine Präzisierung. Kant meint nicht alles faktisch Gewollte, sondern nur das *zu Recht* Gewollte, das *Gesollt*-Gewollte.

«Gut» meint also einmal das zu Wünschende, Gewollte, sodann das Gesollte. Entsprechend gibt es zwei Grundgestalten von Ethik, man könnte sagen, zwei ethische Perspektiven, eine Ethik des Strebens und eine des Gehorsams. Das muß keine Alternative bedeuten. John Henry Newman hat im sittlichen Bewußtsein überhaupt zwei – soll ich sagen: Organe? – unterschieden: den *moral sense* und den *sense of duty*, den Sinn für Wert und Gutheit des Guten und das Pflichtbewußtsein seinem Anspruch gegenüber.⁸

3. Die antike Ethik nun fragt nach dem erfüllenden Guten. Es erreichen bedeutet Glück, und das Erreichen des erfüllend Guten überhaupt heißt dann Glückseligkeit = *eudaimonía*. Das Gute sind also Güter, zuhöchst wohl

die Freundschaft. Doch sie machen nur glücklich, wenn man sie auf rechte Weise hat und nutzt. Deswegen muß der Mensch selber recht sein, das heißt: in sich geordnet.

Antike Psychologie spricht nicht vom Willen, nach Platon haben wir drei Seelen(zentren): das triebhafte Begehungsvermögen (*epithymetikón*), den muthaften Seelenteil von Zorn, Ehrgeiz und Hoffnung (das *thymikón*) und den vernünftigen Seelenteil des Denkens (das *logifistikón*). Recht steht es um den Menschen, wenn diese Dreiheit entsprechend geordnet ist: zu einem harmonischen Ganzen. Dies richtige Verhältnis nennt er *dikaiosyne* = Gerechtigkeit. Die bildet die Grundtauglichkeit des Menschen, die sich in der Tauglichkeit der drei Seelenteile verwirklicht: für das *epithymetikón* ist dies die *sophrosyne*: Besonnenheit, für das *thymikón* die *andreía*: Mannhaftigkeit, Mut, und für das *logikón* schließlich bzw. leitend erstlich *phrónesis* oder *sophía*: Vernünftigkeit, Weisheit.

Damit sind die später so genannten Kardinaltugenden gewonnen, in der späteren Reihung: Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Zucht und Maß.⁹ Platon entwickelt sie am Großmodell des Staates, der Polis, in der Drei-Stände-Gesellschaft von Philosophen, («Lehrstand»), Soldaten («Wehrstand») und dem für Ackerbau und Viehzucht, Handwerk, Handel und Verkehr zuständigen «Nährstand».

Der eigentlich ethische Konflikt ist für den antiken Menschen der zwischen Vernunft und Leidenschaft. – Darum ist Ethik für ihn die Lehre vom glücklichen Leben: «de beata vita», was – so damals Th.W. Adorno in seinen Reflexionen aus dem beschädigten Leben – «für undenkliche Zeiten als der eigentliche [Bereich] der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sententiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben»; also eine Kunstlehre des Lebens.

II. «GERECHTIGKEIT» ALS HERZENSGEHORSAM

Anders stellt es sich für den zweiten Quellort des Abendlands dar: in Israel. Hier findet sich der Mensch nicht einfach in einem ewigen Kosmos vor, als endlich-begrenztes Wesen vom Streben nach Ausweitung seiner Grenzen bestimmt, zugleich aber durch Klugheit dazu angehalten, sein Streben zu zähmen, um nicht mit anderen Konkurrenten – Menschen wie Göttern – in bedrohliche Konflikte zu geraten.

1. Der Mensch weiß sich vielmehr – aus nichts – in sein Dasein gerufen. Erst als Volk aus der Sklaverei eines Nicht-volks in Ägypten, später auch und gerade als Individuum – wie alles und jedes – durch Schöpferruf aus dem völligen Nichts. Dieserart steht der Mensch nicht einfach in einer sich

anzueignenden Welt, sondern dem Schöpfer gegenüber und hat seinem Anruf zu entsprechen. Auch ihm geht es darum, zu leben und glücklich zu sein. Aber Leben und Glück stehen für ihn im Horizont seines Gott-gegenübers und seiner Geschichte mit diesem einen Gott.

Darum besteht sein Grundkonflikt nicht im Kampf zwischen Leidenschaft und Vernunft, zwischen dem «Tierischen» und dem Menschlichen, in ihm selbst – so sehr dies dann auch zwischenmenschliche Folgen hat und auch das Verhältnis zu unter- wie übermenschlichen Wesen betrifft. Es ist vielmehr ein dialogischer Konflikt, zwischen Personen – der nun seinerseits auch eine «innersubjektive» Dimension hat: den Konflikt zwischen Gehorsam und Rebellion.

Im Zentrum Israels steht die *Torá* = Weisung, Gesetz; in deren Zentrum die «Zehn Worte». Die so genannte Weisheitsliteratur vermittelt natürlich – ihrem Namen gemäß – eine Fülle tradierter Lebenskunde und -kunst. Und auch die Zehn-Worte dienen dem Leben; doch zuerst sind sie die Charta eines geschlossenen Bunds. «Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben...» (Ex 20,2-20; ebenso vom Bund ist dann auch bei der Wiederholung in Dtn 5 die Rede [5,2]). Besonders deutlich wird dies im «*Schemá Israel*», das der gläubige Jude zweimal täglich spricht:: «Höre Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen...» (Dtn 6,4ff.)

2. Das «Herz» (*leb*), auf oder in das jene Worte geschrieben sein sollen, ist kein Seelenteil; denn hebräisch erscheint der Mensch nicht als in Leib und Seele aufgeteilt (geschweige denn, daß – wie bei Platon – nur «die Seele der Mensch» wäre¹⁰). Er ist nicht derart dual-additiv gedacht, sondern in aspekthafter Viel-Einheit: «nefesh» (der unverwechselbare, von seinem Begehren geprägte Mensch), «ruach» (die Geist-Wirklichkeit des Menschen), «basar» (Hinfälligkeit und Geschöpflichkeit) sowie «leb» (personale Entscheidungsfreiheit des Menschen)... Dieser ist nicht «nefesh [Seele] + ruach [Geist] + basar [Fleisch] + leb [Herz]», sondern Gleichbild seines Schöpfers *als* nefesh, ruach usw.¹¹ «Leb» meint demnach den Menschen selbst in seinem Kern; heute (die Bibel kennt das Wort nicht) «Gewissen» genannt.

Vom Herzen her soll der Mensch als solcher recht und in Ordnung: «ganz» sein. Und nochmals gibt es zu denken, wie diese Ganzheit sich einerseits griechisch, andererseits hebräisch darstellt.

Das griechische Bild für Ganzheit ist der Kreis oder – noch angemessener – die Kugel: die vollkommene Form.¹² – Wenn aber Gott zu Abraham sagt: «Gehe vor mir und sei ganz!» (Gen 17, 1), dann ist dieses hebräische *tamím*

(«rechtschaffen», Luther: «fromm»), anders zu lesen als das *téleios* («vollkommen») der Griechen (und entsprechend umgekehrt nunmehr das *téleios* der Bergpredigt – Mt 5,48 – von jenem *tam/tamim* her): es besagt Ungeteilt-heit der Zukehr.¹³

Sekundär bleibt es dann, durch welches Bild man das der Kugel ersetzen möchte: Pfeil oder Schale, Blick oder Ohr. «Inständigkeit» sagt gerade nicht: im Mittelpunkt stehen, einen Kreis beherrschen (wie groß oder klein auch immer); sie meint Gespanntsein, unabgelenktes Ausstehen auf: Ekstase.

Nach dem Ersten Königsbuch erscheint dem Salomo, als er den Thron seines Vaters David bestiegen hat, im Traume Gott und fordert ihn auf, eine Bitte zu äußern. Der junge König antwortet, daß er nicht wisse, wie als König handeln. «Verleih daher deinem Knecht ein hörendes Herz, damit er dein Volk zu regieren und das Gute vom Bösen zu unterscheiden versteht» (1 Kön 3,9).

3. Damit ist «gut» und «böse» nicht mehr bloß das Zuträgliche oder Schädliche, zu dem sich kluge Lebenskunst verhält, sondern das von Gott Ge- und Verbotene. – Sind wir damit noch auf ethischem Boden? Steht hier der Mensch nicht – statt in ethischer Mündigkeit – kindlich unter Kuratel? Und fordert dies nicht ausdrücklich die Bibel selbst: im Sündenfall-Bericht?

Gehen wir – vor der grundsätzlichen Erörterung dieser Frage im nächsten Kapitel – jetzt erst nur auf diesen viel gedeuteten und oft genug mißdeuteten Text ein (Gen 3).

Lassen wir gleich die sexuellen Deutungen beiseite.¹⁴ Innerhalb der ethischen Perspektive kann es nicht um eine erste Erkenntnis von gut und böse zu tun sein; denn dies versteht sich für das Paar: gut ist, Gottes Wort zu folgen; böse, dies nicht zu tun. Wovon sie bewahrt bleiben sollten, war das Verkosten des Bösen als solchen.¹⁵ Wobei übrigens gerade dies Verkosten es nicht recht erkennen läßt. Denn die erste Folge bösen Handelns ist Bewußtseinstrübung. Der Text zeigt dies damit, daß – statt eines Schuld- und Reuebekenntnisses – von beiden nur selbstentschuldigende Vorwürfe zu hören sind.

Auf gleicher Linie liegt die Sündenfall-Deutung des deutschen Idealismus, in der Aufnahme gnostischer Traditionen.¹⁶ Für Kant ergibt sich nämlich, «daß der Ausgang des Menschen aus dem... Paradiese... der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft, mit einem Worte: aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei.»¹⁷

Ähnlich schreibt 1794 J.G. Fichte (gegen Rousseau), der Mensch habe «aus einem bloßen Naturprodukte ein freies vernünftiges Wesen» zu werden. «Er geht gewiß heraus; er bricht auf jede Gefahr den Apfel der Erkenntnis; denn unvertilgbar ist ihm der Trieb eingepflanzt, Gott gleich zu sein. Der

erste Schritt aus diesem Zustande führt ihn zu Jammer und Mühseligkeit. Seine Bedürfnisse werden entwickelt; sie heischen stechend nach Befriedigung; aber der Mensch ist von Natur faul und träge, nach Art der Materie, aus der er entstanden ist... Nicht das Bedürfnis ist die Quelle des Lasters; es ist Antrieb zur Tätigkeit und zur Tugend; die Faulheit ist die Quelle aller Laster.»¹⁸

Später bestimmt Fichte diese Tätigkeit weniger «prometheisch»; aber sie bleibt die prägende Kategorie. Die Welt ist die Sphäre unserer Pflicht, und nur wer sich darauf einläßt, indem er irdischen Ansichten und Absichten entsagt, gelangt in die Wahrheit und Ewigkeit dessen, was ist. Dies aber schon hier und jetzt. Er erkennt, daß «alles gut [ist], was da geschieht, und absolut zweckmäßig. Es ist nur *eine* Welt möglich, eine durchaus gute.»¹⁹

Daraus folgt dann aber die völlige Nichtigkeit jedes Übels. Und das erklärt Fichte auch ausdrücklich, nicht bloß vom physischen Übel, das gleichsam von vornherein nicht zählt, sondern auch von der Schuld. «Das Christentum ist, wie wir zu seiner Zeit gezeigt haben, kein Aussöhnungs- oder Entschuldigungsmittel; der Mensch kann mit der Gottheit sich nie entzweien, und inwiefern er sich mit derselben entzweit wähnt, ist er ein Nichts, das eben darum auch nicht sündigen kann, sondern um dessen Stirn sich bloß der drückende Wahn von Sünde legt, um ihn zum wahren Gotte zu führen.»²⁰

F.W.J. Schelling lehnt diese Bestimmung des Bösen als Trägheit oder Nichtsein mit Entschiedenheit ab.²¹ Im Rückgriff auf die Theosophie Jakob Böhmes sieht er die Welt aus dem Widerstreit mächtiger Lebenskräfte sich bilden. So aber wird gleichfalls das Negative und Böse zum unumgänglichen Element des theologischen Prozesses. Nicht das Selbstsein ist das Böse, sondern erst dessen Sich-Losreißen vom göttlichen Licht, und dies geschieht in freier Wahl des Menschen; aber es scheint zugleich unvermeidlich zu sein. Nach der Freiheitsschrift ist, wo nicht Kampf ist, kein Leben.²²

Und auch in der Spätphilosophie, die nicht mehr diese Werdenotwendigkeit vertritt, heißt es, daß ein *übernatürlicher* Wille erforderlich wäre, damit der Umschlag ins falsche Selbstsein nicht stattfände.²³ So dunkel und widersprüchlich sich Schellings Denken auch darstellt, offenbar stammt das freie Ich nicht schon aus Gottes Schöpfung als solcher, sondern aus deren «Radikalisierung» im Fall.²⁴

Ganz deutlich wird das jedenfalls bei G.W.F. Hegel. Für ihn ist das Böse zwar die «Existenz des Widerspruchs»,²⁵ «ein Zustand, der nicht sein soll, d.i. der aufgehoben werden soll, – aber nicht ein solcher, der nicht eintreten soll: er ist eingetreten, indem Bewußtsein der Mensch ist.»²⁶

Damit wird das Böse zum «sogenannten», die sittliche Entscheidung also «naturalisiert». Das Nein zur Liebe wird mit dem unerläßlichen Werdeschritt pubertärer Ablösung von den Eltern verwechselt. – Das aber verfehlt das Wesen sittlicher Erfahrung.

III. SITTLICHE ERFAHRUNG²⁷

Das Gute soll unbedingt sein; das Böse auf gar keinen Fall. Das haben die Menschen natürlich immer gewußt (und sei es nur im Protest gegen erlittenes Unrecht). Doch wie hat man es verstanden?

1. Zuerst sei darum klargestellt, was sittliche Erfahrung nicht ist. Sie ist – zum ersten – keine Naturtendenz. Nicht eine Art Hunger und Durst entweder auf der untersten Stufe nach Lebensfristung, eine Stufe höher nach Wissen und Erkennen, oder noch eins höher nach Gemeinsamkeit und Frieden. Das alles wollen wir ohne Frage. Aber hier geht es nicht um dies naturhafte Streben und Wünschen. Denn solch ein Streben besagt zunächst nur ein Faktum. Daraus allein, daß man etwas braucht, und sei es noch so dringlich, folgt noch nicht, daß es sein *soll*.

Allerdings gibt es bis heute Ethiker, die dies meinen. In der christlichen Tradition war das noch verständlich; denn hier ist Natur nicht allein im heutigen Wortsinn, sondern ganz wörtlich «faktisch = tatsächlich», nämlich Sache von Gottes freier Tat und Willen, also ihrerseits gewollt und gesollt. Doch jetzt wird es zum «naturalistischen Fehlschluß» – in biologi(stisch)en Konzepten oder dort, wo man sagt, der Kern der Ethik sei ein «Ich will» in Statuierung eines Ich-Ideals.²⁸

Kein Naturstreben also. Doch auch nicht – zweitens – eine Sache der «instrumentellen Vernunft», der schlicht verstandesmäßigen Überlegung, es sei vernünftiger, korrekt zu sein. Das ist zwar keineswegs falsch; das Leben wird in der Tat einfacher und angenehmer; nicht in jedem Fall, doch «auf die Dauer und im Ganzen», auch für einen selbst. Wenn wir uns nämlich nicht auf «Anständigkeit» verpflichten, geraten wir in einen allgemeinen *struggle for life*. Darin behaupten sich nur die Starken, und wer ist schon auf Dauer stark? Doch auch aus solcher Vernünftigkeit folgt mitnichten, daß etwas *unbedingt* und schlechterdings so sein soll. Es ist vernünftig; doch warum nicht unvernünftig sein (wenigstens abwechslungsshalber)? Es geht vielmehr um ein Sollen.

Dies aber ist – zum dritten – nicht das, was Psychologen «Über-Ich» nennen. Der Name meint, was wir aus der Kindheit übernommen haben: wie das Gesicht der Eltern strahlte, wenn man gut war, und sich unter Stirnrunzeln umwölkte, wenn man etwas tat, was sie unpassend fanden. Von diesen Göttern hing man ab, lebte in ihrem Licht. Diese Doppelung, Angst vor Bewölkung und Sehnsucht nach wärmender Liebe, gängelt fast jeden Menschen lebenslang.²⁹ Eben dagegen steht die Ich-Funktion des Gewissens.

2. Kant spricht vom «kategorischen Imperativ». Er besagt: unbedingt soll das Gute geschehen. Lassen wir hier beiseite, was das im einzelnen sei. Viel-

leicht darf ich einfach sagen: man soll nicht «gemein» sein. Gemeinheit soll schlechterdings nicht sein. – Welche Erfahrung begegnet uns hier?³⁰

Dieter Henrich hat vier Züge an ihr benannt³¹: – a) handle es sich nicht um bloße Konstatierung, sondern um ursprüngliche Billigung – nicht Setzung. «Obwohl das Gute nur in der Zustimmung sichtbar wird, ist es doch nicht durch diese gut» (84). – b) müsse darum das moralische Bewußtsein sehr wohl als Einsicht beschrieben werden statt nur als Betroffensein. (Arthur Schopenhauer in seinem Rekurs auf das Mitleid übersieht, daß der Mitleidige *recht* handeln soll. Unabschaffbares Leid beispielsweise stellt ihn vor die Alternative, entweder – beteiligt – mit zu leiden oder den Leidenden abzuschaffen.) – c) sei die Zustimmung eine spontane Leistung des Selbst. Mit S. Kierkegaard kann man darin sogar dessen Konstitution erblicken. – d) stünden wir damit nicht bloß in einer Sphäre von «Geltung» und «Werten», sondern im Sein. Das Bewußtsein soll nicht bloß, es *ist* – wie das «Du sollst» und dessen Erfahrung und die Welt überhaupt, in der das sittliche Bewußtsein sich findet, die eben nicht «an und für sich» bloß aus kruden Fakten besteht. «Die sittliche Einsicht folgt zwar nicht aus einem Gedanken von der Struktur des Seins des Seienden, ist ohne einen solchen Gedanken aber auch unmöglich» (88).

3. Diese vier Punkte: *Billigung, Einsicht, Selbsthaftigkeit* und *Realitätsbezug*, möchte ich in eine Doppel-Aussage verdichten, die das Gemeinte hoffentlich noch klarer herausstellt. Sie betrifft einmal den Akt gewissenhaften Erfassens, sodann das darin Erfasste.

Für den Akt des Erfassens nehme ich einen Vorschlag von Reinhard Lauth, dem Münchener Herausgeber der Fichte-Werke, auf. Werte erfassen wir in Willensstellungen, und nur so: nicht bloß in bewegtem Empfinden, sondern aktiv («setzend») bejahend. «Eben aber weil es derselbe Geist ist, der den Wert setzt und fühlt, darum ist es auch notwendig, die aktive und passive Seite des Aktes der Wertsetzung in eins zu fassen und von einem *medialen Vorgang* zu sprechen... Die spezifische *Evidenz* der Wertsetzung und -habe kann man mit einem besonderen Namen bezeichnen; und eine solche Benennung empfiehlt sich, um sie von theoretischer Evidenz abzuheben. Ich habe dafür... den Terminus *Saziennz* (von *sacire*, ergreifen) eingeführt. Werte ergreifen; unser Geist wird von ihnen ergriffen»³². Ergriffen, indem er von ihnen sich ergreifen *läßt*, sie seinerseits aktiv ergreift.

Man kann es wohl nicht anders als so kompliziert beschreiben, will man Fehldeutungen ausschließen; also außer dem Dezisionismus auch den *Intuitionismus* (von *intueor* = anschauen). Doch der Vollzug ist ganz einfach und ursprünglich: ein Sich-ergreifen-lassen. Im Gewissen wirkt also nicht Evidenz = rein theoretische Einsicht, erst recht nicht eigene Setzung und Satzung, sondern das ergriffene Ergreifen eines Geist- und Freiheits-

Wesens, das sich hat ergreifen lassen. – Dies zur ersten Bestimmung: dem Akt des Erfassens. Nun zum zweiten: dem darin Erfassten.

Was ergreift das Bewußtsein, wovon läßt es sich ergreifen? – Ihm begegnet, heißt es, das Gute. Was nun ist das? Dies hier noch nicht als die Frage gestellt, was jeweils gut und recht sei (darum geht es bei den Normen), sondern: Wovon überhaupt ist die Rede, wenn jemand etwas gut nennt oder wenn er gar (im Sinne Platons) vom «Guten an sich und als solchem» spricht? – Auch dazu verweise ich auf Überlegungen von Reinhard Lauth: In den Namen «Ethik», «Moral» und «Sittenlehre» = Lehre vom Brauch kommt – auch wenn man erläuternd hinzufügt: vom rechten Brauch – die entscheidende Qualität des Sittlichen nicht zum Ausdruck. Dafür erinnert Lauth an das griechische «*doxa*».

«*Doxa*» (objektiv: Schein, Meinung), das schon in der Antike auch Wille(nsmeynung), Beschluß bedeutet (vgl. die alte Formel: «uns scheint es gut» bzw. «hat es gut geschienen» = hiermit wird verfügt), erhält in der byzantinischen Zeit vor allem die Bedeutung «Glorie», Ruhm, Herrlichkeit. In der Tat «sind Hoheit und Herrlichkeit zwei wesentliche Charaktere – die Hoheit sogar ein ausschließender Wesenszug des sittlich Guten. Damit würde das Wort *doxa* spezifisch zur Bezeichnung des «praktischen» Wertes, insbesondere (im engeren Sinne) des sittlich Guten verwendet. Ein solcher Gebrauch empfiehlt sich auch wegen der inadäquaten Verwendung des Wortes «praktisch» in der Philosophie. Die Wissenschaft vom sittlich Guten heiße dann angemessen: Doxologie.»³³

Das wird sich freilich kaum einführen lassen; denn «Doxologie» ist bereits für bestimmte liturgische Texte, für Lobpreisungen in Gebrauch. So nennt auch Lauth selbst seine Ethik doch «Ethik». Hat er indes nicht eigentlich recht?

Tatsächlich kommt erst mit der Hoheit des *Doxischen* die schlichte Souveränität und das undiskutable Selbstgerechtfertigtsein jenes Anspruchs zu Wort, der uns im Gewissen begegnet. Hier aber liegt das Zentrum sittlicher Erfahrung – statt daß es nur darum ginge, richtig zu handeln, geschweige denn (sei's auch auf Dauer) bloß klügllich.

Es geht nicht bloß um das, was man will, sei es auch «eigentlich» oder «im Grunde»; sondern darum, was gewollt werden *soll*. Darum ist es mit dem Guten als dem Zuträgllichen nicht getan. Die Griechen verdeutlichten es als «*kalón k'agathón*» = das Schöne-und-Gute. Philosophen wie geistliche Lehrer von Platon bis Fichte, von den biblischen Autoren bis Hans Urs von Balthasar, haben immer wieder zum Bildwort des Lichtes gegriffen, um die einleuchtende Selbstverständlichkeit des Gesollten und zugleich das Selbstgerechtfertigtsein und die Hoheitlichkeit des Du-sollst auszudrücken. Wer wirklich gut = sittlich handelt, verhält sich eben nicht bloß klug (geschweige denn klügllich), auch nicht «auf die Dauer und im Ganzen». Sondern er «gibt

der Wahrheit die Ehre» und sucht, der «Herrlichkeit» des Guten zu entsprechen. Er öffnet sich in «Sazienz» dem «Doxischen». ³⁴

IV. AUTONOMIE?

1. Der antiken Strebe-Ethik haben wir zuvor den biblischen Tora-Gehorsam gegenübergestellt. Auf solche Herkunft hin verdächtigt A. Schopenhauer nun auch den Kantischen Imperativ. Zwar kommt Kant erst im Blick auf die (mögliche) Verwirklichung des Guten in der Welt auf Gott zu sprechen – meines Erachtens zu spät; doch folge ich ihm in der Ablehnung eines «theologischen Positivismus». Das Gute will nicht darum getan sein, weil Gott es gebietet (führte das doch philosophisch zu der Frage, warum Gott gehorchen). Der doxische Anspruch leuchtet – wie erwogen – in Sazienz aus sich selbst ein.

Schon gar nicht läßt seine Forderung sich als solche durch Lohn- und Strafaussichten begründen, einfach schon darum, weil sie dann ja bedingt, nicht unbedingt gölte. ³⁵ – Als derart unbedingte Verpflichtung jedoch wird sie fraglos *erfahren*, anstatt daß, wie Schopenhauer behauptet, sein «du sollt [sic] nicht...» auf den Mosaischen Dekalog zurückgreifen müßte (647f.). John Lockes empirisches Argument, daß Regel-Auflagen ohne (positive bzw. negative) «Verstärkung» bei den Menschen «utterly in vain» wären, erweist mitnichten die «völlige Udenkbarkeit und Widersinnigkeit dieses der Ethik Kants zu Grunde liegenden Begriffs eines *unbedingten Sollens*» (648f.).

Dessen so unbestreitbare wie unabweisbare Erfahrung meint Kant mit dem «Faktum der Vernunft». So kann er statuieren, ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen sei einerlei. ³⁶ Denn letztlich ist mein Handeln (wozu auch die Wortmeldung im philosophischen Disput zählt) entweder durch Ursachen bestimmt, denen zufolge ich mich so verhalten *muß*, wie ich es tue, ohne es anders zu *können*. (Das gilt auch und erst recht für Spontaneität und «Souveränität» persönlichen Beliebens, über welche man sich psychologisch aufklären lassen könnte – um «aus Es Ich werden zu lassen»). Oder mich bestimmen Gründe, aus denen ich mich so verhalten *soll* (wie ich es hoffentlich tue), ohne anders zu *dürfen*. Gleichrangiger Partner im Disput ist aber einzig jener, von dem man voraussetzt, daß er nicht so sprechen müsse, wie er spricht, – andernfalls würde er zum *Objekt* erklärender Analyse. Einzig das Ja zur *Wahrheitspflicht* ermöglicht (auch den hier versuchten) philosophischen Disput.

2. Neuerlich ist nun diese Kantische Autonomie durch einen Denker (bezeichnenderweise aus jüdischer Tradition) in einer Weise radikalisiert worden, daß sie sich – bis ins Sprachliche hinein – geradezu ins Gegenteil verkehrt zu haben scheint. Ich meine Emmanuel Levinas mit seiner Ethik

als Erstphilosophie.³⁷ – Sein Ausgangspunkt ist die Erfahrung des Antlitzes oder Gesichts: *visage*.

«Visage» ist nicht etwas, das ich betrachte, sondern ein Blick, der mich trifft; aber – statt wie bei J.-P. Sartre abschätzend – als Hilfeschrei. «Seine Not erregt nicht mein Mitleid, sondern indem es mir gebietet, ihm zu Hilfe zu kommen, tut es mir Gewalt an.»³⁸ Die «Nacktheit», das «Entblößtsein» des Gesichts, wie Levinas sagt,³⁹ fordert Antwort, und zwar dringend. Man gibt mir nicht erst Bedenkzeit, einen Freiraum, um zu überlegen, ob ich Folge leiste, ob ich Verantwortung übernehmen und mich engagieren solle. Vielmehr finde ich mich schon inmitten der Situation, in eine «Intrige» verwickelt.⁴⁰ Ich habe nicht erst etwas zu übernehmen, sondern bin schon vereinnahmt. Ich bin nicht mehr frei – und war ich es je?

In diesem Sinn wird das Gute nicht erst gewählt, «es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt» (HA 75 – «Subjekt» bedeutet wörtlich: «unterworfen»). Zur «Wahl» zur «Übernahme der Verantwortung» ist man seinerseits je schon verpflichtet. «Zur Verantwortung verpflichtet sein, das hat keinen Anfang» (ist «An-archie» – 77). Es gibt keine Flucht und Ausflucht davor, die nicht «Fahnenflucht» (74) wäre. Derart ist das Ich (statt «autonom») «Geisel» (72), ja seine Passivität ist «Besessenwerden» und «Besessenheit» (80).⁴¹

Man kann die Schärfe dieser «Passivität, die passiver ist als alle Rezeptivität» (AQ 116), nicht scharf und ernst genug nehmen. Doch wäre damit allein die Begegnungs-Erfahrung nicht richtig beschrieben. Eben diese Passivität und «Besessenheit» nämlich ist eine solche von Freiheit – und darum im übrigen auch von völliger geistiger Klarheit. Levinas stellt selbst die Frage (HA 74): «Doch sich der Verantwortung nicht entziehen zu können, ist das nicht Knechtschaft?»

Es ist dies nicht. Denn wo wäre hier ein knechtender Herr und ihm gegenüber ein zu knechtender oder geknechteter Knecht? – Was hier herrscht, ist das Gute. Es wurde, so hieß es erstens, nicht gewählt, weil es dazu gar keine Zeit und Distanz gab; es hat sich vielmehr des Subjekts bemächtigt: immer schon, also derart, daß zu keiner Zeit das Ich erst noch hätte «geknechtet» werden müssen.

Wir kennen ähnliches bei den Naturbedingtheiten der Existenz. Doch fehlt hier, zweitens, der Abstand in anderer Weise als dort. Solche Determinationen liegen, als Seins-Bedingungen endlichen Daseins, durchaus jenseits von Freiheit und Knechtschaft. Man denke etwa an I. Kants Beispiel von der Luft als Vorbedingung für den Flug der Taube (KrV B 8f). Dem Guten aber sieht sich das Subjekt nicht bloß tatsächlich unterworfen; es ist vom Guten derart «ergriffen», daß es sich darin zugleich als *erwählt* und im Gehorsam als (von sich) befreit erfährt. – «Der Gehorchende findet, diesseits des Unterworfenwerdens, seine Integrität wieder. Die undeklinierbare

[= nicht abzuwälzende] und dennoch nie in voller Freiheit angenommene Verantwortung – ist gut» (HA 75).

Nie in voller Freiheit angenommen ist sie, weil Freiheit erst unter ihrem Anspruch erwacht. Gut ist sie, weil a) nur und erst sie die Freiheit erweckt und weil b) sie die Freiheit zum einleuchtend Guten («Doxischen») erweckt, darum zur Bejahung des gebotenen Guten. Wenn wir nein sagen wollen, bringt uns das nicht bloß in Widerspruch zum erweckenden Anspruch, sondern zugleich stets auch in Widerspruch zu uns selbst (unserem eigenen «besseren Ich»), zu unserem je schon gesprochenen Ja zu diesem Anspruch.

Diese Anrede weckt mich zu meinem unersetzlichen Da-sein als (nicht [ein] Ich, sondern) ich. Ich bin ge- und erwählt, «bei meinem Namen gerufen». ⁴²

3. So aber steht nicht mehr bloß das hilflos rufende Gegenüber im Blick. Es tut dies und soll es tun in der keinen Aufschub duldenden tätigen Antwort. Hier und jetzt aber, da wir uns Zeit nehmen, über dies Widerfahrnis zu reflektieren, ergibt sich, daß aus dem Bedürfnis nur als solchem des Mitmenschen (und auch seiner als solchen) weder die «an-archische» Bindung des Ich noch seine Werde-Befreiung durch eben diese hervorgehen kann. Solch unbedingter Herausruf kann vom Gesicht nur ergehen, «wenn mich darin, wie Levinas mit einem das biblische «kabod» aufnehmenden Wort sagt, «la gloire de l'infini» anspricht (vgl. AQ 308ff) und sich verherrlicht (317).⁴³

Der Zeitgenosse wittert hier gleich Fremdbestimmung und blinden Gehorsam. Aber zu Unrecht, ist das Gebotene doch – wie bedacht – in sich gut; es wird einsichtigerweise geboten. Gleichwohl begründen nicht Warum und Weil der Einsicht die fraglose Unbedingtheit des Gebots; denn Begründungen sind niemals fraglos. Eben diese Verbindung von Einsichtigkeit und Unbedingtheits-Erfahrung im doxischen Anspruch wird unverstündlich, wenn man nicht von Gott reden will. Entweder muß man dann den Anspruchs-Charakter bestreiten: im Rationalismus, der höchstens Irrtum kennt, doch weder ein Du-sollst noch Schuld und Sünde – oder man wird die innere Einsichtigkeit preisgeben müssen: indem man das gebieterische Moment im Gewissen als Über-Ich deutet und ihm damit wiederum jede ernstliche Autorität raubt. (Beides zugleich gibt der Dezesionist preis.)⁴⁴

Wird jedoch die Gewissenserfahrung auf den lebendigen heiligen Gott hin verstanden – wie dies vor allem Kardinal Newman erarbeitet hat (Anm. 8) –, dann sieht der Gewissenhafte sich nicht nur von Gott und seinem Anruf her («vor dem Herrn», sagt die Bibel), sondern er richtet sich auch bewußt auf ihn aus. Und dies nicht bloß zusätzlich, obendrein, sondern grundlegend.

Wer hier Weltflucht, oder doch zumindest Lebensfremdheit, argwöhnen wollte, kann dafür sicher «fromme» Beispiele nennen; er täuscht sich gleich-

wohl. Den «barmherzigen Samariter» zum Beispiel treffen Anblick und Hilferuf des Überfallenen unmittelbar; dazu bedarf's keiner himmlischen Stimme. Levinas weigert sich, das nackte Gesicht als religiöses «Symbol» und Weg zu Gott aufzufassen. Er warnt zu Recht. – Aber dürfte der Helfer, wenn er an Gott glaubt, nicht *mit* diesem seinem Gott sich um den Hilflosen kümmern? So meint er es in der Tat. Und das keineswegs «aufgesetzt» und verstiegen, sondern schlicht aus gelebter Gott-Verbundenheit heraus.⁴⁵

Hier ist auf ein Versäumnis hinzuweisen: zuerst bei Moralthologen, doch auch bei Kollegen vom philosophischen Fach. Ich meine die weithin übliche «Horizontalisierung» der ethischen Diskussion, also die Ausblendung ihrer Vertikal-Dimension. – Nicht erst fachtheologisch sollte doch gelten: Ist (und sei's nur möglicherweise) Gott, dann bestehen für das Geschöpf auch Pflichten ihm gegenüber; und zwar sowohl für Einzelne als auch für Gruppen und Gemeinschaften. Sollte es wirklich ganz folgenlos für das menschliche Miteinandersein bleiben, wenn man diese Pflichten verkennt? – Was nicht etwa göttliche Gekränktheit meint oder, Gott bedürfe unseres Lobes. Es steht nur an, «der Wahrheit die Ehre zu geben».

Dazu sei an einen Hinweis Maurice Blondels erinnert, sind doch das erste Objekt unseres Handelns – «in Gedanken, Worten und Werken» – wir selbst: «Das Schlimmste liegt vielleicht nicht darin, daß wir unsere Taten nicht ändern können, sondern darin, daß unsere Taten uns ändern, so sehr, daß wir uns selber nicht mehr ändern können.»⁴⁶

Im biblischen Kontext wird der Sachverhalt durch die enge Verbindung der beiden Hauptgebote zum Ausdruck gebracht. «Liebe Gott aus ganzem Herzen, mit all deinen Kräften... und sei dem Nächsten gut wie dir!» (Mt 22,36–40; nach Dtn 6, 5 und Lev 19,18). Formalisiert könnte man dies zunächst so lesen wollen: 1. Triff die sittliche Option! Mach dir – vor allem anderen und unbedingt – ein Gewissen daraus, ein Gewissen zu haben und ihm zu folgen! 2. Sei aufgrund dessen strikt unparteilich (so nennt es Bruno Schüller⁴⁷), d.h., ziehe nicht dich vor, bloß weil es du bist! – Das ist wichtig; die Welt sähe anders aus, hielten sich genügend Menschen daran. Und doch wird es dem Anspruch nicht gerecht.

Das zweite Gebot nämlich spricht nicht bloß das Minimum zu vermeidenden Unrechts an, auch nicht allein positiv die «goldene Regel»: Was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das tut auch ihnen! Denn wir sollen – um es ausgerechnet mit dem rigorosen Kant zu sagen – «alle Pflicht gegen [den Nächsten] *gerne* ausüben» (wobei die Betonung von ihm selbst stammt⁴⁸). Wir sollen den Nächsten wie uns wirklich bejahen, ihm nicht nur Gutes tun, sondern gut sein, ihm selbst.

Erst recht geht es im ersten Hauptgebot nicht nur um eigene Gewissenhaftigkeit, Redlichkeit, Identität, sondern um *Antwort*. Gewissen ist – hieß es – die Stelle der Sazienz des *Heiligen* –. Was uns ergreifen soll, ist eben nicht

zuerst die eigene Verfaßtheit: daß wir uns wohl fühlen (gar in «narzißtischer Homöostase»). Heilig soll uns das («doxische») Heilige sein.⁴⁹

V. LEBENSKUNST, SELBSTBESTIMMUNG UND ANTWORT

1. Damit ist nun zusammengetragen, womit sich die Thema-Frage beantworten läßt. – Kürzlich war in der *Herderkorrespondenz* ein Gespräch mit Wilhelm Schmid zu lesen (seine *Philosophie der Lebenskunst* ist «seit mehr als vier Jahren ein Long- und Bestseller auf dem deutschsprachigen Buchmarkt»)⁵⁰ Über «Lebenskunst in der Moderne» (oder nicht doch genauer «in der Postmoderne?»).

Es gehe ihm – anders als in der Flut der Ratgeber-Titel – nicht um konkrete (Sinn-)Angebote, versucht der Philosoph dem Journalisten deutlich zu machen, sondern um Reflexionen zu bewußter Lebensführung. Im Blick auf Grundgegebenheiten des Lebens wie auf die Möglichkeiten von Optionen ihnen gegenüber geht Schmid davon aus, «daß das Individuum von Grund auf allein ist – spätestens dann, wenn es ans Sterben geht» (343). In der Tat hat – bei aller erhofften Verbundenheit unter Menschen – jeder sein Leben zu leben, unabnehmbar hat er zu glauben, zu hoffen, zu lieben, ist er sich in seiner Freiheit angelastet. Sie hat ihn seit je überfordert und überfordert ihn in der heutigen globalen «Unübersichtlichkeit» erst recht. Darum überall die Flucht aus der Freiheit. Und doch möchten die Menschen nicht wirklich auf sie verzichten.

In der Frage nach dem Verhältnis zu theologischen Angeboten nimmt sich der Philosoph zunächst – gegenüber deren «Vorgaben» – zeitgemäß auf Offenheit gegenüber unterschiedlichen «Plausibilitäten» zurück. – Andererseits haben sie eine Tradition von Lebenskunsthilfen (genannt wird der «Paidagogus» des Klemens von Alexandrien), freilich traditionell normativ. Jedenfalls sei den Zeitgenossen eher daran gelegen als «an haarspalterischen theologischen Erwägungen» (344).

Schließlich die Frage unseres Themas (345): «Man hat ihnen verschiedentlich vorgeworfen, die Ethik durch Lebenskunst ersetzen zu wollen. Anstelle der Pflicht solle die Klugheit oder die Reflexion treten, der menschliche Hang zum Egoismus weniger bekämpft als kooperativ genutzt werden...» – Antwort: «Ist das schlimm? Wir haben die Wahl: in der Theorie ethisch und moralisch korrekt zu sein – wenn auch ohne jegliche praktische Wirkung. Oder uns davon zu lösen und auf andere Weise zu bewerkstelligen zu suchen, was die Moral ursprünglich wollte.»

Ein konsequenter Egoist werde versuchen, sich aus Egoismus von seinem Egoismus zu lösen. «Und wenn das relativ konsequent betrieben wird, landen wir wenigstens mit den besseren Exemplaren des Egoismus – tatsächlich beim Altruismus.» – Die Klugheit werde im modernen Ethik-

Diskurs zu Unrecht gemieden. Es gehe um aufgeklärtes Eigeninteresse – in der «Sorge um sich und Stärkung des Selbst» – strikt nach dem christlichen Grundsatz des «Liebe deinen Nächsten wie dich selbst» (346).

2. In der Tat ist die Klugheit, wie oben erinnert, die erste der Kardinaltugenden. Und ebenso wird uns rechte Selbstliebe geboten. – Nicht erörtert sei jetzt, daß das Begriffspaar Egoismus – Altruismus hier weniger hilfreich sein dürfte, weil eher zur Ethologie als in die Ethik gehörig. Doch scheint es Schmid überhaupt mehr um das konkrete Tun zu gehen als um das eigentliche Sein der Person. In diesem Sinn steht Lebenskunst der Ethik nicht eigentlich gegenüber, sondern ist ihr eher zu- und unterzuordnen – wie die Klugheit der *option fondamentale* für Gutheit und Gewissenhaben.

Die Frage läuft vielmehr auf das Selbstverständnis von Lebenskunst hinaus. Auch von vielen Christen und (nicht bloß Pastoral-)Theologen wird das Gebot der Nächstenliebe in der Tat so verstanden, als bilde Eigenliebe die *Basis* der Liebe zum Gegenüber. Dabei wird sie nur als Maß der Fraglosigkeit genannt. Schon Cicero beruft sich auf sie als Muster der Selbstlosigkeit: ihr gehe es nicht um Lohn, das Ich sei sich teuer.⁵¹ Dazu kommen die modernen Probleme mit der «Annahme seiner selbst».⁵² Tatsächlich kann das Ich sich nur von jemandem (her) annehmen, dem es sich selbst als annehmbar zu glauben vermag. Dazu aber muß es dies Gegenüber lieben. So läuft das Gefälle zwischen Ich- und Du-Liebe gerade entgegengesetzt zur narzißtischen Vorstellung der Moderne.

3. Wäre dann aber Selbstbestimmung die Kern- und Spitzenbestimmung von Ethik – gerade wenn «Ethos» den Aufenthalts- und Lebensraum eines Wesens bedeutet? – Kann man umgreifen wollen, worin man daheim ist (kann man in dem daheim sein, was man umgreift), anstatt sich ihm anzuvertrauen? Dazu freilich bestimmt ein jeder sich selbst; aber dazu, sich bestimmen zu lassen.

Oder anders: Was wäre von einer Lebenssumme zu halten, die jemand selbst zieht? Wie man nur mit zwei Augen räumlich zu sehen vermag, so erscheint überhaupt erst im Aufeinandertreffen von Sichten die Unterscheidung von Ansicht und Realität. So einsam das Individuum sein mag: «Mit Zweien beginnt die Wahrheit» (Friedrich Nietzsche).⁵³ Käme es für die Bilanz also nicht ebenso auf den «Gegenzeichnenden» an?

Und ginge es in der Ethik tatsächlich um mehr als um eigene Lebensprojekte, nämlich um Antwort auf einen Anruf und Anspruch, dann bleibt es nicht einmal beim «ebenso». Der Instanz, von der her das Sollen mich trifft, kommt auch das letzte Urteil über meine Antwort zu.

Kommen wir jedoch von solch letzten – «eschatologischen» – Perspektiven durchaus noch einmal auf die Lebenskunst selber zurück. Wie eines jeden Gewissen – im Unterschied zum Über-Ich – sein eigen, er er selbst ist

und sein soll, so wäre es in der Tat nicht akzeptabel, sich vorschreiben lassen zu müssen, was/wer einen beglücke. Das steht hinter dem us-amerikanischen «right for pursuit of happiness». Andererseits hat Viktor E. Frankl doch wohl recht, wenn er dazu anmerkt, je mehr der Mensch nach Glück jage, desto mehr verjage er es. «Um dies zu verstehen, brauchen wir nur das Vorurteil zu überwinden, daß der Mensch im Grund darauf aus sei, glücklich zu sein. Was er in Wirklichkeit will, ist nämlich, einen Grund dazu zu haben. Hat er einmal einen Grund dazu, dann stellt sich das Glücksgefühl von selbst ein. In dem Maß hingegen, in dem er das Glücksgefühl *direkt* anpeilt, verliert er den Grund, den er dazu haben mag, aus den Augen... Happiness must ensue and cannot be persued.»⁵⁴

Glück muß sich ergeben – und es muß sich jemand finden (muß?), dem wir es mitteilen, mit dem wir es – natürlich frei, freiwillig – teilen können: es – und uns. So ist die eigene Freiheit auf andere angewiesen. *Not-wendig* ist ihr die *freie* Zuwendung des Anderen. Das heißt – in Klarheit ausgesprochen: wir bedürfen der Gnade.

Verständlich, daß dies Lebenskunst umgehen möchte – man höre nur das Betonungsgefälle in der Wendung: jemand «auf Gnade und Ungnade» ausgeliefert zu sein. Aber sind wir dies nicht schon im Blick auf die Selbstbestimmung als solche? Haben wir es in der Hand, uns in der Hand zu haben?⁵⁵

Brechen wir ab, indem wir das Schlußwort einem der großen Lebenskünstler und Lebenskunstlehrer der Deutschen lassen. Dem verleiht Johann Wolfgang von Goethe dadurch Gewicht, daß er es, in den *Wahlverwandtschaften*, seiner Ottilie zu-schreibt⁵⁶: «Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand», notiert sie, um freilich gleich fortzufahren: «und wie wäre der möglich ohne Liebe.»

ANMERKUNGEN

¹ F. Schiller, Wilhelm Tell I 1 (SW, München 51973, II 922).

² A. Pieper, Ethik, in: HWP II 759–808.

³ Aristoteles, Anal. post. I 33 (89 b 9).

⁴ H. Reiner, Ethisch, in: HWP II 809.

⁵ Menander; von Goethe als Motto für Teil I von *Dichtung und Wahrheit* gewählt.

⁶ Hier wäre nochmals zwischen dem bonum physicum (etwa Gesundheit) und dem eigentlich sittlich Geförderten (bonum morale) zu unterscheiden.

⁷ Eröffnungssatz (nach der Vorrede) der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte...» Werke in sechs Bänden, Wiesbaden/Darmstadt 1960, IV 18.

⁸ Siehe Denken vor Gott, Frankfurt/M. 1996, Kap. 6 (John Henry Newman: Gewissens-Licht).

⁹ Siehe dazu Josef Piepers Bändchen über dieses «Viergespann», jetzt: in den Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik: Das Menschenbild der Tugenden (WW in 8 Bänden, Hamburg 1995ff., 4).

¹⁰ Alkibiades I, 129 e, 130 c.

¹¹ W. Beinert, Die Leib-Seele-Problematik in der Theologie, in: StZ 218 (2000) 673-687, 673f.

¹² Vollkommen auch und gerade darum, weil hier offenbar der Durchmesser tatsächlich gleichgültig geworden ist. Vom Grenzfall des Pünktchens (der winzigen bunten Zucker-, der «Liebesperle», dem Entzücken der Kinder, über die sie nicht minder entzückenden gläsernen Murmeln) bis zum am Mondhimmel schwebenden Ball unseres blauen Planeten oder der goldenen Feuerkugel der Sonne begegnet dasselbe: nicht Unendlichkeit – «Wer Unendliches will, der weiß nicht, was er will» (F. Schlegel, Kritische Schriften [W. Rasch], Darmstadt 1971, 12) –, doch in der Welt des Endlichen das Glück der Unbegrenztheit: grenzen-loses Glück.

¹³ Das Gegenteil heißt hier nicht «unvollständig», sondern «halb» (halben, geteilten Herzens).

¹⁴ Wenn überhaupt um sie, dann ginge es im übrigen dabei (hier stimme ich E. Drewermann bei) um die orale Sexualität des Kindes.

¹⁵ Erkenntnis seiner in dem Sinn, in dem wir lesen (Gen 4,1 u. 17): «Adam erkannte seine Frau.» – Von Nacktheit und Scham ist die Rede, weil der Fall selbst einen Vertrauensbruch und so eine Schamverletzung bedeutet: Sie wollten sich nehmen, was sie als Geschenk hätten erwarten sollen, weil sie offenbar Gottes Liebe mißtrauten, also die Unverfügbarkeit seiner Zukehr als Vorbehalt verstanden. (Hätte, wären ihnen alle Bäume freigestanden, die Schlange dazu geraten, sich in den Himmel zu schleichen?).

¹⁶ E. Lämmerzahl, Der Sündenfall in der Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin 1934.

¹⁷ I. Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte: WW (Anm. 7) VI 92.

¹⁸ Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. SW (1834/35 u. 1845/46; Neudruck Berlin 1971) VI, 343.

¹⁹ Die Bestimmung des Menschen: SW II, bes. 299ff.; Zitat: 307.

²⁰ Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters: SW VII, 190. Fichtes Verweis zielt wohl auf seine Religionslehre: Die Anweisung zum seligen Leben (SW V 490): «Jesus ist bei Johannes zwar ein Lamm Gottes, das der Welt Sünde we trägt, keineswegs aber ein solches, das sie mit seinem Blute einem erzürnten Gotte abbüßt. Er trägt sie weg: Nach seiner Lehre existiert der Mensch außer Gott und ihm gar nicht, sondern er ist tot und begraben... Wer aber in Jesum, und dadurch in Gott sich verwandelt, der lebet nun gar nicht mehr, sondern in ihm lebet Gott: aber wie könnte Gott gegen sich selbst sündigen? Den ganzen Wahn demnach von Sünde, und die Scheu vor einer Gottheit, die durch Menschen sich beleidigt finden könnte, hat er weggetragen und ausgetilgt.»

²¹ SW (1856ff.) VII 368f.; 388f.

²² SW VII 400.

²³ SW XIII 360.

²⁴ Vgl. SW XI 420 Anm.; XIII 353, 359. Dazu W.G. Jacobs, Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993.

²⁵ Zu Göschls Aphorismen: WW in 20 Bden, Frankfurt 1970, 11, 373.

²⁶ Die absolute Religion, Leipzig 1929 (Nachdruck Hamburg 1966), 123 (vgl. WW 17, 250-261). – Siehe E. Bloch, Subjekt-Objekt, in: Ges.ausg. 8, 335: «Der antimythische Rat: Wage zu wissen, hat seinen mythischen Archetyp: – die Paradiesesschlange ist gleichsam die Raupe der Göttin Vernunft.» Vgl. ders., Atheismus im Christentum (Ges.ausg. 14) 116f. u. 231-237. Psychologisch wäre hier wohl die Lehre von der Individuation in der Schule C.G. Jungs zu diskutieren.

²⁷ Im Rückgriff auf: Gott-ergriffen, Köln 2001, Kap. 1: Menschsein als Antwort.

²⁸ E. Tugendhat, Vorlesungen über Ethik, Frankfurt/M. 1993, 61, 88-90, 96f. – Bezeichnenderweise korrespondiert dem Konzept des Ich-will dann die Rede vom Muß.

²⁹ Das erklärt auch die Ambivalenz der Jugend (jeden Alters) gegenüber Autoritäten (d.h. wörtlich «Mehrern»), nicht zuletzt natürlich gegenüber «Mutter Kirche».

³⁰ Ausführlicher: Der Mensch ist Person, Frankfurt/M. 1986, Kap. 2 (Gewissen – Ernst der Menschlichkeit); Ethik heute: Was darf und soll man – und warum?, in: LebZeug 42 (1987) 60-72.

³¹ Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken (Hg. D. Henrich u.a., FS H.-G. Gadamer), Tübingen 1960, 77-109.

³² Ethik in ihrer Grundlage aus Prinzipien entfaltet, Stuttgart-Berlin 1969, 31. Es handelt sich um ein mittellateinisches Wort, das heute noch im französischen «saisir» fortlebt. (Nur statt von Werten würde ich lieber vom Guten reden.)

- ³³ A.a.O., 9. «Praktisch» bedeutet ja einfach den Gegensatz zu «theoretisch», also sowohl das «Technisch-Praktische», Funktional-Nützliche wie die innere Zielbestimmtheit der Freiheit, das Unbedingt-Gesollte, worum es uns hier geht.
- ³⁴ «Sich engagieren – bedeutet das nicht vor allem: antworten?» P. Celan, am 25. IV. 1962 an Nina Cassian (nach: J. Bollack, Paul Celan, Darmstadt 2000, 30).
- ³⁵ A. Schopenhauer, Über die Grundlage der Moral (SW, Darmstadt 1980, III) 648f.: «Jedes Soll hat allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung... ist also... hypothetisch...: daher *absolutes Sollen* allerdings eine *contradictio in adiecto* ist.»
- ³⁶ WW (Anm. 7), IV 82.
- ³⁷ Hier im Rückgriff auf: Denken vor Gott (Anm. 8), Kap. 3: Vernunft im Dienst «vernünftigen Dienstes», bes. 109ff.
- ³⁸ A. Finkielkraut, Die Weisheit der Liebe, Reinbek b. Hamburg 1989, 33.
- ³⁹ Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 41 (= HA).
- ⁴⁰ Die Spur des Anderen, Freiburg-München 1963, 247, 254, 258, 282 (= SpA).
- ⁴¹ Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg-München 1992, Sachregister: Besessenheit, Obsession (= AQ).
- ⁴² Nicht, als hätte ich den schon vorher gehabt, um bei ihm gerufen werden zu können. Vorher gab es ihn so wenig wie mich. Darum kann hier «vielleicht», notiert der Philosoph behutsam, «von der *creatio ex nihilo* gesprochen werden» (HA 78).
- ⁴³ B. Casper, Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJb 91 (1984) 273–288, 279.
- ⁴⁴ Vgl. B. Schüller, Der menschliche Mensch, Düsseldorf 1982, 28–53 (Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes) und 54–88 (Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott).
- ⁴⁵ Für Christen: nach dem Vorbild *des Samariters*, der dies um uns *mit* dem «Vater» getan hat (vgl. Joh 17).
- ⁴⁶ Die Aktion (1893), Freiburg-München 1965, 356.
- ⁴⁷ Die Begründung sittlicher Urteile, Düsseldorf⁵ 1980, 85.
- ⁴⁸ KpV: WW (Anm.7) IV 205.
- ⁴⁹ Darum möchte ich den Satz W. Korffs nuancieren: «Kern der Sittlichkeit ist die Wahrhaftigkeit des Handelnden gegen sich selbst. Erst daraus empfängt menschliches Handeln seine Würde.» (Zur naturrechtlichen Grundlegung der katholischen Soziallehre, in: Christliche Gesellschaftslehre [Hg. G. Baadte/A. Rauscher], Graz-Wien-Köln 1989, 31–52, 35). Denn eben die Wahrhaftigkeit wäre nochmals als die gebotene Antwort auf den Anruf der Wahrheit zu nehmen, und so sehr Unwahrhaftigkeit «würdelos» wäre, so bliebe ihr doch die Würde der Zurechen- und Belangbarkeit. Jedenfalls sehe ich nicht, wie ohne Bezug auf solchen Anruf und Anspruch, nur aus dem Selbstverhältnis allein, das «Handeln gegen eigene bessere Überzeugung und Einsicht» (ebd.) als «Schuld» könnte behauptet werden.
- ⁵⁰ «Das Dilemma der Freiheit anerkennen», in: HK 7 (2002) 342–346.
- ⁵¹ Laelius 80f.
- ⁵² R. Guardini, Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960 u. ö; zum Folgenden siehe: Gott-ergriffen (Anm. 27), 4. Kapitel: Lebensgeschenk des Vertrauens, bes. III.
- ⁵³ Fröhliche Wissenschaft III, 260 (SW [KSA] 3, 517). – Ein weiteres wären dann Selbstillusion und Phantastik, bis hin zum – kaum ganz ohne Selbstbetrug täuschenden – Scharlatan, um noch einen anderen Lebenskunstlehrer einzubeziehen: Dietrich Schwanitz mit seiner Speziesbesichtigung «Männer», Frankfurt/M. 2001, 80–84.
- ⁵⁴ Der Pluralismus der Wissenschaften und das Menschliche im Menschen, in: Das neue Menschenbild. Die Revolutionierung der Wissenschaften vom Leben (Hg. A. Koestler/J.R. Smythies), Wien/München/Zürich 1970, 374–392, 378.
- ⁵⁵ Siehe Karl Jaspers, Philosophie, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1948, 330ff. über «Sichausbleiben und Sichgeschenktwerden».
- ⁵⁶ II 5 (Artemis-Ausg. IX 176).