

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 29 (1982)

Heft: 1-2

Artikel: Brauchen wir Gott für die Moral?

Autor: Mieth, Dietmar

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761397>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DIETMAR MIETH

Brauchen wir Gott für die Moral?*

«Brauchen wir Gott für die Moral?» Ich frage mich, welche Erwartungen Sie an diesen Vortrag knüpfen werden, nachdem es ja in einer Abschiedsrede durchaus gestattet ist, sich nicht nur als Vertreter der Wissenschaft, sondern auch als Mensch zu präsentieren. Vielleicht haben einige die Erwartung: ein Theologe beantwortet diese Frage: «Brauchen wir Gott für die Moral?» selbstverständlich mit «Ja». Aber es könnte natürlich auch einige unter Ihnen geben, die, weil sie mich näher zu kennen glauben, der Meinung sind, daß ich als «autonomer Ethiker» selbstverständlich diese Frage mit einem klaren «Nein» beantworte. Was tu' ich nun, nachdem ich beides bin? Dann muß wohl verschieden sein, was die Worte in dieser Frage: «Brauchen wir Gott für die Moral?» zu bedeuten haben. So könnte man sich zum Beispiel sogleich fragen: was heißt im Zusammenhang denn das Wort «brauchen»? Es könnte in einem doppelten Sinne verstanden werden, entweder: von Gott schlechthin abhängig zu sein, oder aber: Gott als Argument in der Moral zu gebrauchen. Sie werden feststellen, daß das einen großen Unterschied ausmacht.

Oder ferner, was heißt in dieser Fragestellung «Brauchen wir Gott für die Moral?» das Wort «Gott»? Es kann aufgefaßt werden als jenes Wort in der Theologie, das immer größer ist als der Sprecher. Es kann aber auch gebraucht werden, dieses Wort «Gott», als das «Instrument», auf dem ich versuche, meine Moral abzuspielen.

Und schließlich, was heißt in diesem Zusammenhang «Brauchen wir Gott für die Moral?» das Wort «Moral»? Es könnte damit gedacht

* Abschiedsvorlesung, gehalten am 16. November 1981, an der Universität Freiburg/Schweiz.

sein an eine Fähigkeit, anders zu sein, ein anderer Mensch zu sein, oder es könnte dabei gedacht sein an ein System von Sollenssätzen. Und je nachdem, woran gedacht ist, dürfte die Antwort auf die Frage anders ausfallen.

Gestatten Sie mir, daß ich die Antwort vorwegnehme. Was ich Ihnen vorzutragen gedenke, ist kein eingeschränktes «Ja», aber auch kein erweitertes «Nein» auf die Frage «Brauchen wir Gott für die Moral?», sondern es ist ein klares, aber – das gebührt sich, glaube ich, für einen Theologen – «aufgeklärtes Ja».

Auf diese ersten Unterscheidungen hin habe ich auch nach ersten Antworten auf die Frage gesucht, und die erste Antwort, in der das klare, aber «aufgeklärte Ja» zum Ausdruck kommt, würde lauten: «Ohne Gott schwindet der Sinn der Moral». Ich möchte hier auf einen Text von Max Horkheimer verweisen, in dem dieser folgendes formuliert hat: «Wenn ich beschreiben sollte, warum Kant am Gottesglauben festgehalten hat, so weiß ich keinen treffenderen Hinweis als den auf eine Stelle bei Viktor Hugo: «Eine alte Frau geht über die Straße, sie hat Kinder erzogen und Undank geerntet, sie hat gearbeitet und lebt nun im Elend, sie hat geliebt und ist nun alleingelassen, aber, fern von allem Haß hilft sie, wo sie kann. Jedermann sieht sie ihren Weg gehen und sagt: Das muß ein morgen haben»¹.

Ich meine, damit ist die erste Antwort: «Ohne Gott schwindet der Sinn der Moral» sehr schön zum Ausdruck gebracht.

Ein weiterer vorläufiger Antwortversuch: «Ohne Gott schwindet die Bekräftigung der Moral». Diese Überlegung ist aus der Tradition bekannt. Sie ist bei Friedrich Nietzsche als Machtproblem formuliert worden. Mit dem Verlust der Einheit der Moral wird zugleich die Gefährdung des Gottesglaubens gesehen und zwar als Machtproblem. Auch wenn man dies nicht als Machtproblem formuliert, sondern wenn man sich fragt, woher denn die letzte Sicherheit der moralischen Einstellung gewonnen wird, dann meine ich doch, daß Gottes Wort ein kräftiges Wort ist, diese Sicherheit herzustellen.

Und ein dritter Antwortversuch vorweg: «Ohne Gott wäre die Moral gnadenlos». Ich finde diese Feststellung in Texten, die hier paradigmatisch für andere stehen möchten, wie etwa bei Albert Camus in «La chute». Darin wird deutlich gezeigt, was geschieht, wenn die

¹ Zitiert nach: O. BAYER, Kategorischer Imperativ und kategorische Gabe, in: Evang. Kommentare 14 (1981) 627–630, hier 629.

Welt in ein gnadenloses «Bußrichtertum Aller gegen Alle» verwandelt wird. Oder etwa in Texten, in denen Dorothee Sölle die moderne Freiheitsproblematik kritisiert. Sie weist vor allem darauf hin: wir verstehen heute Freiheit individualisiert, privatisiert und isoliert. In unseren Unterhaltungsformen, etwa im Film², kann man daher diese Formulierung finden: «Freiheit kann dir keiner geben». Das heißt: du bist mit deiner Freiheit schlechthin alleingelassen, deine Freiheit ist letztlich «gnadenlos»³. Und so kann man sagen: «Ohne Gott wäre die Moral gnadenlos».

Lassen Sie mich in diesen ersten Antworten noch nicht den Schluß dieses Vortrags sehen, denn es stellt sich ja die Frage, die vorher schon bereits beim Worte «brauchen» und beim Worte «Gott» aufgetaucht ist: in welcher Weise reden wir hier von «brauchen» und in welcher Weise reden wir hier von «Gott». Wenn ich «brauchen» im instrumentellen Sinne verstehe, und wenn ich «Gott» im instrumentellen Sinne verstehe, dann, so möchte ich sagen, kann man auch davon ausgehen, daß Gott mißbraucht werden kann. Und gegen den Mißbrauch Gottes in der Moral wären ebenfalls einige kräftige Worte zu sagen.

Diesen Mißbrauch Gottes in der Moral kennzeichnet etwa Robert Musil, wenn er von Gott als «Chef der Weltfirma»⁴ redet. Das heißt, das ist wohl letztlich damit gemeint: von Gott als Instrument moralischer Disziplin. Wo Gott dazu benützt wird, gleichsam wie ein Schlußstein das Gebäude gesellschaftlicher Normen zusammenzuhalten, wo Gott ein Element gesellschaftlicher Integration darstellt, da muß immer wieder die christliche Grundeinsicht vorgebracht werden, daß Gott letztlich mehr ist als die Moral und daher nicht als «Chef der Weltfirma» betrachtet werden kann.

Ferner kann Gott als eine Art Lückenbüßer für die fehlende Sicherheit der Argumente mißbraucht werden. Es gibt einige klassische Beispiele, in denen dies geschieht. Wenn etwa gesagt wird, die Einsicht in das Gebot der Unauflöslichkeit der Ehe aufgrund einer überprüfbaren ethischen Argumentation sei letztlich nicht möglich. Die Einsicht in die Unauflöslichkeit der Ehe bliebe daher ein «mysterium stricte dictum», und deswegen könne diese nur im Rückgriff auf Gott letztlich als geboten gelten. Dies wäre ein Beispiel, in dem die ethische Argumenta-

² Vgl. Jacques DOILLON, *La femme qui pleure* (Frankreich 1978).

³ Vgl. D. SÖLLE, *Die Repression des Existenziellen oder: Warum manche konservativ werden*, in: *Concilium* 17 (1981) 74–79, hier 79.

⁴ *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek 1970, 505.

tion so weit fortgetrieben wird, bis sie in Widersprüche gerät und in der diese Widersprüche dann aufgelöst werden, indem man sich Gottes als Lückenbüßer für die fehlende Sicherheit bedient.

Ferner kann Gott mißbraucht werden als eine Art autarker Autokrat, als jemand also, der für sich sein kann und der seinen Willen an nichts und niemand zu messen hat. Sein Wille läßt sich dann schlechterdings auch an keiner zeitlichen Vernunft mehr messen, und, so meine ich, wenn man diesem Gedanken Raum gibt, opfert man jede mögliche Rationalität von Wirklichkeit. Man überspringt sie und überantwortet sie den verschiedenen Willensoffenbarungen Gottes, über deren systematischen und logischen Zusammenhang letztlich nichts mehr ausgemacht werden kann.

Eine vierte Form des Mißbrauchs Gottes ist schließlich der Gebrauch Gottes als eine Art selbstherrlicher Narziß. Man setzt, wenn man dies tut, die Ehre Gottes gegen die Würde des Menschen. Und sagt etwa, der Mensch soll letztlich nur um dessentwillen moralisch sein und Gutes tun, damit er dabei Gottes Ehre vergrößere, als habe die Ehre Gottes es nötig, von uns vergrößert zu werden, und als sei Gott jener Narziß, jener orientalische Potentat, von dem Thomas Mann gesagt hat, daß er auf seinem Thronessel ruht und sich verzückt die Finger küßt⁵.

Der Gebrauch Gottes als Instrument der moralischen Disziplin, als Lückenbüßer, als Autokrat, als Narziß bringt Gott in Konkurrenz zum Menschen. Wenn aber Gott in Konkurrenz gebracht werden kann, dann, so meine ich, muß man theologisch aufgrund der Menschwerdung sagen, nicht in Konkurrenz mit uns Menschen, sondern, wenn in Konkurrenz, dann mit unseren Göttern. Darüber möchte ich später noch einiges sagen.

Diese vier Formen des Mißbrauches Gottes als Instrument moralischer Disziplin, als Lückenbüßer für fehlende Argumentation, als autarker Autokrat und als selbstherrlicher Narziß begegnen uns leider immer noch und immer wieder in den verschiedenen Bereichen der Erziehung, der Politik, ja auch im Bereich der kirchlichen Disziplinierung. Gegenüber diesem Mißbrauch Gottes, meine ich, müßte man das festhalten, was man eine «autonome Ethik im Kontext des Glaubens» nennt. Ich möchte wenigstens kurz auf diese autonome Ethik im Kontext des Glaubens eingehen. Was ist damit gemeint? Ich möchte, der Einfachheit

⁵ Vgl. Joseph und seine Brüder, 2 Bde. Stockholm 1966, Bd. 1, 425, 435.

halber, nicht auf die philosophische Quelle bei Kant zurückgehen. Zunächst ist einmal damit gemeint, was Dietrich Bonhoeffer in die Formel faßt: «Wer Gott sagt, darf die gegebene Welt, in der er lebt, nicht einfach durchstreichen»⁶. Das heißt, es darf nicht so sein, daß wir, wenn wir als Theologen «Gott» sagen, Kurzschlüsse religiöser Unmittelbarkeit ziehen und Gott auf die Wirklichkeitsprobleme anwenden, ohne diese zu kennen.

Es darf ferner nicht so sein, daß wir von Gott zu reden vermeinen, indem wir seine Wirklichkeit in unserer Wirklichkeit geltend machen, aber bereits «trojanische Pferde» in die Argumentation der Theologie eingebracht haben. Das heißt: wir geben uns keine Rechenschaft über die Sprache, in der wir Gott für die Ethik geltend machen.

Biblisch scheint mir bereits in der Stelle Röm 2,14 die Auffassung von einer autonomen Ethik, in der die gegebene Wirklichkeit nicht durchgestrichen, sondern ernst genommen wird, zum Zuge zu kommen. Es heißt dort, daß die Heiden «sich selbst Gesetz» seien und zwar letztlich deswegen, weil das Gesetz durch die Schöpfung «in ihrem Herzen» liegt, wie es dann zur Begründung in 2,15 ausgeführt wird. Damit – und der Kollege Rudolf Hasenstab hat es in seiner Arbeit über «Modelle paulinischer Ethik»⁷ zu erarbeiten versucht – ist doch im wesentlichen etwas bestätigt, das auch heute für die Theologie Gültigkeit haben muß, die Tatsache nämlich, daß das moralische Gesetz und die Fülle sittlicher Normen, die wir als Menschen für uns als gültig erachten, nicht etwa erst eingeführt werden können, indem wir vorher einen Glaubensakt setzen.

Aus der Schrift geht ebenfalls hervor, daß Glaube und Moral unterschieden werden sollten, wenn das auch nicht heißt, daß sie getrennt werden müssen, daß sie gleichsam ganz verschiedenen Bereichen zugehören. Dies geht schon aus der Unterscheidung, aus der evangelischen Unterscheidung, zwischen Evangelium und Gesetz hervor, in der deutlich wird, daß jedenfalls der *christliche* Glaube mehr ist als eine Summe moralischer Anforderungen.

Gestatten Sie mir einen kurzen Rückgriff auf die scholastische Tradition. Auch der berühmte Satz über das Verhältnis von Natur und Gnade, – «die Gnade setzt die Natur voraus, erhebt und vollendet sie» –, scheint mir diese Auffassung zu bestätigen. Denn in diesem Satz wird

⁶ BONHOEFFER fährt fort: «er spräche sonst nicht von dem Gott, der in Jesus Christus in die Welt einging». Ethik, München ⁸1975, 386.

⁷ Tübinger Theologische Studien, Bd. 11, Mainz 1977.

ausdrücklich gesagt, daß die Gnade, obwohl sie in diesem Satz Subjekt bleibt⁸, denn die *Gnade* setzt sich ja die Natur voraus, sich selber im wesentlichen auf dem Wege über die «Natur» zugänglich macht. Und in dieser Tradition des Weges über die «Natur» des Menschen steht die autonome Ethik im christlichen Kontext.

Lassen Sie mich schließlich noch ein letztes Argument für diese autonome Ethik im Kontext des Glaubens vortragen, das mir außerordentlich wichtig ist: Christliches Ethos und humanistische Ethik in autonomem Sinne sollten letztlich *ununterschieden* sein, weil gerade dies die christliche Ethik von anderen religiösen Ethiken unterscheidet. Ich benutze bei diesem Argument eine Überlegung, die Meister Eckhart angestellt hat, wenn er über die «*distinctio per indistinctionem*», das heißt auf deutsch: über die «Unterscheidung durch Ununterschiedenheit» nachdenkt⁹. Der zunächst einmal so paradox und schwer verständlich klingende Gedanke wird sehr schnell klar, wenn man sich überlegt, daß alle unsere Unterscheidungen im menschlich-kategorialen Bereich, also in unserem alltäglichen Leben, voraussetzen, daß wir etwas haben, woraufhin wir unterscheiden können. Wir brauchen gleichsam ein drittes, auf das hin wir die Unterscheidung vornehmen können. Aber im theologischen Bereich, also im Verhältnis von Gott und Mensch, – wir können es auch christologisch sehen, im Verhältnis der beiden Naturen in der Person Jesu Christi –, ist der entscheidende Unterschied, daß die Differenz, um die es hier geht, nicht in den Kategorien unserer Wirklichkeit ausgesagt werden kann. Sie kann nicht kategorial ausgesagt werden, sie ist anderer Art. Und weil sie anderer Art ist, ist es auch gar nicht besonders sinnvoll, das Spezifikum eines christlichen Ethos darin zu sehen, daß es sich von einer ernstgemeinten, offenen, humanistischen Ethik in bestimmten sittlichen Sollenssätzen unterscheidet. Das ist gar nicht notwendig, weil im christlichen Ethos ja im Grunde doch die wahre Menschlichkeit des Menschen und die Menschwerdung des Menschen gefordert ist, so daß gerade die Kategorie der «Ununterschiedenheit» die wirkliche Spezifität des christlichen Ethos ausmacht, während andere religiöse Ethiken diese Spezifität nicht kennen und daher antihumanistische Forderungen in ihrem Kontext aufbewahren. Um dies zu verifizieren, sei nur etwa ein Blick in den Iran getan. Dort

⁸ Dies habe ich in einem Kommentar dazu übersehen, vgl. D. MIETH, *Christus, das Soziale im Menschen*, Düsseldorf 1972, 38ff.

⁹ Vgl. LW II (Stuttgart 1954) 109ff. und 409ff. und dazu H. FISCHER, *Meister Eckhart*, München 1974, 124–129.

wird das Tag für Tag deutlich. Auch die Möglichkeit, daß eine autonome Ethik auf dem Boden der christlichen Tradition, dem Boden des Abendlandes gewachsen ist, ja daß die Idee und die weitere Verwirklichung der Menschenrechte auf diesem Boden entstanden sind, verweist genau hierauf, daß das Spezifikum in einer Ununterschiedenheit liegt und nicht in einem kategorialen Unterschied.

Nachdem ich versucht habe, Sie in diese These von der Autonomie der Ethik¹⁰ einzuführen und damit die vorherigen Überlegungen über den Mißbrauch Gottes zu vertiefen, möchte ich auf meine ersten Antworten auf die Frage zurückkommen: trotz alledem, trotz aller autonomen Ethik: Die Moral braucht Gott.

Als Einleitung zu diesen Überlegungen möchte ich Ihnen ein kurzes Stück aus einer Rede von Martin Walser vortragen, die dieser vor der Darmstädter Akademie bei Entgegennahme des Georg-Büchner-Preises vor etwa drei Wochen gehalten hat. Martin Walser, Thema: «Woran Gott stirbt»¹¹:

«Ob ein Kind, das in einer schon komplett atheistischen Familie aufwächst, noch erschrickt, wenn es 15 oder 19 wird und selber erlebt, daß Gott fehlt? Oder vermißt so jemand überhaupt nichts? Ich möchte annehmen, auch ein richtiges Atheistenkind muß, bevor es in das Gottlosigkeits-Stadium seiner Eltern eingehen will, durch ein Dickicht durch, in dem Gott mit jedem Ast den Weg verbaut^{11a} und unerreichbar wird, sobald man glaubt, man brauche ihn. Womit ich nur sagen will, auch wir, die wir seit Jahrzehnten zuschauen, wie Gott in den Laboratorien der Theologie zerbröselte wird, wir, die den Glaubenskampf jeweils an die Modedisziplin, momentan also an die Linguistik, delegieren, auch wir können noch in den Schrecken dieses jungen Büchner fallen, wenn wir wieder einmal zahnwehhaft scharf spüren, daß Gott fehlt. Und diese typische Büchnerstimmung, dieses, wenn Sie gestatten, meerrettichscharfe Leererlebnis kommt also von nichts (anderem) als von der jeweils jäh einschießenden Erfahrung, daß Gott fehlt.» Soweit Martin Walser.

¹⁰ Die «klassische» theologische Ausführung findet sich bei A. AUER, Autonomie, Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971.

¹¹ Süddeutsche Zeitung, 24./25. 10. 1981.

^{11a} Es überrascht, daß Gott hier Subjekt der Verhinderung des Weges zu ihm ist. Ist es der biblische Gott, der die Herzen verstockt und die Augen verblendet? Aber wie in der Bibel ist hier die metaphorische Rede daran gebunden, daß der Mensch den falschen Weg sucht: den Weg des «Brauchens» Gottes im Sinne instrumentaler Benutzung. Gott verbaut den Weg des Götzendienstes.

Was bedeutet das? Das bedeutet doch wohl zunächst einmal, daß die Welt, in der wir leben, wenn wir sie im Hinblick auf das Phänomen betrachten, das uns heute hier angeht, im Hinblick auf die Moral, und daß die Moral als Bestandteil der Welt, in der wir leben, nur dort von uns ernst genommen wird, wo sie nicht nur mit guten Argumenten Gründe beibringt dafür, daß wir etwas tun sollen oder nicht, sondern wo gerade diese Moral von uns fordert, daß dieses Sollen auch Hoffnung auf Sinn gibt. Das heißt: daß wir den Sinn des Sollens erfassen und nicht die einzelnen Sätze, die einzelnen Gebote, die einzelnen Normen gut oder weniger gut begründen können. Sollen setzt Hoffnung auf Sinn voraus. Sollen setzt voraus, daß wir es nicht nur begründen, sondern auch verstehen können. Es wäre sicherlich ein Fehler, wenn wir im Hinblick auf die moralische *Begründung* Gott als instrumentelles Argument gebrauchen würden. Wenn wir also etwa sagen würden: es ist nur mit der Souveränität Gottes über das Leben zu begründen, daß wir einem Leben nicht so ohne weiteres ein Ende setzen können. Nein, hier ist es auch möglich, im Sinne einer autonomen Begründung die Menschenwürde dieses Menschen geltend zu machen¹². Wir müßten es lernen, hier zwischen «Begründen» und «Verstehen» zu unterscheiden. Denn die einzelne sittliche Forderung begründen können heißt noch nicht, daß wir verstehen oder den Sinn geben können, inwiefern wir überhaupt etwas sollen. Warum *sollen* wir etwas? Nicht die Frage der Begründung der einzelnen Norm steht hier zur Debatte, sondern die Frage, warum Moral überhaupt Sinn in unserer Welt gibt. Wie können wir moralisch sein und dabei Hoffnung haben? Wenn man, um ein anderes Werk von Albert Camus zu zitieren, die Geschichte des Pestarztes heranzieht, so handelt es sich bei ihm doch um jemanden, der deswegen moralisch handelt, weil er sich keine andere Existenz als die einer moralischen Existenz vorstellen kann. Er handelt gut, weil Menschen darauf angewiesen sind, er handelt gut, aber – als agnostischer Arzt, als Atheist – ohne daß er in dieser Angewiesenheit und in seinem Handeln, das dieser Angewiesenheit entspricht, einen weitertragenden Sinn sehen könnte. So scheint es nicht unsinnig zu sein, daß gerade Kant – der Begründer der autonomen Ethik oder mindestens derjenige, der sie für die Neuzeit mitentscheidend geprägt hat – diese Hoffnung auf Sinn mit in das Sollen hineinzieht und deswegen Gott zum «Postulat der

¹² Vgl. A. HOLDEREGGER, *Il Suicidio, Risultati delle Scienze umana e problematiche etice*, Assisi 1979, 243 ff. und 356 ff.

praktischen Vernunft» macht. Die Moral, für sich gesehen, gibt Antwort auf die Frage, was soll ich tun? Aber diese Frage, was soll ich tun?, im ganzen gestellt, setzt wiederum voraus, daß die Frage, was darf ich hoffen?, die andere Frage Kants, beantwortet wird, und zwar so beantwortet wird, daß sie dem Menschen Sinn geben kann.

Es gibt noch ein weiteres Element, das die ganze Moral, von der wir ja jetzt reden, nicht auf die reine Frage der Findung eines Systems von Sollenssätzen reduziert, sondern das die Moral zunächst einmal von der Frage bestimmt sieht: wie kann dann der Mensch überhaupt moralisch handeln? Das heißt nicht: welche Ansprüche können wir dann an ihn stellen, das heißt nicht, wie wir ihn durch unseren moralischen Appell erreichen oder wie wir kräftige Worte der Moral wider ihn setzen, sondern das heißt, wie *kann* der Mensch, was er soll? Wie und woher erlangt er diese Kompetenz des moralischen Subjektes? Ich meine, diese Frage kann nicht zureichend beantwortet werden, indem man sagt, der Mensch braucht eben die Moral, weil er sonst übereinander herfallen würde, sondern sie kann nur dadurch beantwortet werden, daß man sagt, diese Kompetenz auf diese Autonomie, diese Möglichkeit zur Selbstverpflichtung, hat er letztlich nicht aus sich selbst heraus. So wird sie ja auch christlich beantwortet, denn christlich gesehen kann man davon ausgehen, daß jedes Ethos die Gnade, die Instandsetzung des Menschen, voraussetzt, so daß in diesem Sinne, paulinisch gedacht, der Indikativ dem Imperativ vorausgeht.

Dieses geschenkte Können begreift mein jetziger Tübinger Kollege Oswald Bayer als «kategorische Gabe»¹³. Er stellt diese «kategorische Gabe» als Grund christlicher Sittlichkeit dem kategorischen Imperativ von Kant entgegen. Dazu zitiert er einen Gegner Kants, Johann Georg Hamann, der 1784 folgendes formuliert hat: «Weh' uns, wenn es auf uns ankommen sollte, erst Schöpfer, Erfinder und Schmiede unseres künftigen Glücks zu werden. Das erste Gebot heißt: «Du sollst essen!» und das letzte: «Kommt, es ist alles bereit!»»

Oswald Bayer kommentiert: «Damit ist das ganze christliche Leben zusammengefaßt. Das Erste und das Letzte, vor allem aber die Art und Weise, in der es in unserer Gegenwart als Gegenwärtiges uns ergreift und für sich einnimmt. Am Anfang steht nicht das Chaos einer unbestimmten Natur und das sich daraus zwingend Ergebende «Du mußt!» als Nötigung zur Kultur-Leistung. Am Anfang steht kein Verbot,

¹³ Vgl. a.a.O., das folgende 627.

sondern ein Gebot, aber kein «kategorischer Imperativ», sondern – als erlaubender Imperativ – eine Zusage, die unbedingt und bedingungslos allen gilt: Gewährung des Lebensraumes – des Raumes zur Arbeit und Mitmenschlichkeit: «Von allem darfst du nehmen und essen!» (vgl. Genesis 2,16). Das ist in der Tat das erste Wort an den Menschen.

Und das letzte lädt ebenfalls ein, von der Fülle zu nehmen. Am Ende ist nicht alles aus, sondern alles bereit: Unverbrüchliche, zugesagte und zugleich nicht mehr angefochtene Gemeinschaft. Gott ist nicht der Toten Gott, sondern der Lebendigen ...» Soweit Oswald Bayer.

Ich meine, daß diese, an Johann Georg Hamann orientierte, aufklärungskritische Beobachtung richtig ist. Aber ich meine, daß O. Bayer unrecht hat, wenn er sie so diametral dem kategorischen Imperativ Kants entgegenstellt, weil sich beides, die kategorische Gabe, von der hier die Rede ist, und der kategorische Imperativ in ihrer Gültigkeit auf verschiedenen Ebenen bewegen. Der kategorische Imperativ auf dem Gebiet der autonomen Selbstverpflichtung, die kategorische Gabe auf der Ebene der Verheißung, auf der Ebene jenes neuen Könnens, jenes positiven Gebotes, durch das Gott den Menschen instandsetzt, überhaupt einen Sinn in der Moral zu finden.

Im Kontext solcher Überlegungen hat Hermann Krings, der Münchner Philosoph, über das Verhältnis von Freiheit, die in der Autonomie gesichert wird, und Solidarität nachgedacht. Das Ergebnis dieses Nachdenkens war, daß die Autonomie des Menschen, in der sich seine sittliche Freiheit artikuliert, die Idee «solidarischer Freiheit» voraussetzt, das heißt, die Idee einer menschlichen Gemeinschaft, eines menschlichen Zusammenlebens, in der Freiheit nicht die einzelnen Menschen bedroht, sondern in der Freiheit füreinander eingesetzt wird. Und diese Idee, so meint Krings in seinem Artikel über «Gott» letztlich, diese Idee ist nur in der Gottesidee geborgen¹⁴.

Es ist schon ein Unterschied, auch anthropologisch gesehen, ob man die Existenz der Ethik nur darauf zurückführt, daß man einen «Urzustand» des Menschen, in dem der Mensch des Menschen Wolf ist, zu verhindern sucht. Wäre dies so, dann wäre die Moral und nach ihr dann das Recht eine Art Zuchtrute des Urzustandes der Willkür. Gegen diese Idee der Begründung der Moral, wie sie heute weitgehend auch in der politischen Ethik vorgenommen wird, gegen diese Idee der Begrün-

¹⁴ Vgl. Handbuch philos. Grundbegriffe, Bd. 3, 629–641, und ders., Freiheit, ein Versuch, Gott zu denken, in: Philos. Jahrbuch 77 (1970) 225–237.

dung der Moral hat mein Münchner Kollege und Tübinger Vorgänger Wilhelm Korff scherzhaft folgenden Einwand vorgetragen: Mit dem gleichen Recht, mit dem wir ethisch davon ausgehen, daß der Mensch des Menschen «Wolf» sei, können wir auch ethisch davon ausgehen – biologisch wäre das genauso gut gesichert – daß der Mensch des Menschen «Mutterschaf» sei. Wir können entsprechend eine ganze Menge nicht nur konkurrierendes, sondern auch fürsorgliches Verhalten in der vorspezifisch menschlichen Tierwelt beobachten. Nur: wer garantiert uns, was die richtige anthropologische Voraussetzung für die Moral ist? Setzt man Gott als Vorzeichen vor die Anthropologie, wie wir das theologisch tun, dann haben wir keine Wahl, dann können wir jedenfalls dem Menschen im «Naturzustand» nicht von vorneherein die wölfische Gesinnung unterstellen.

Lassen Sie mich mit der Frage abschließen: *welchen* Gott braucht die Moral? Erinnern Sie sich an meine Eingangsüberlegung: es kommt nicht nur darauf an, wie wir das «Brauchen» und wie wir die «Moral» bestimmen, sondern auch, wie wir «Gott» erfahren. *Welchen* Gott braucht die Moral? Auch hier sei wiederum ein kurzes Wort von Robert Musil an den Anfang gestellt: wenn Gott bisher als «Chef der Weltfirma», als mißbrauchter Gott, erscheint, so sollte Gott neu gesucht werden und zwar, so sagt Musil, als «Empirismus»¹⁵, als jemand, der vom einzelnen erfahren werden kann, als jemand, der in der lebensgeschichtlichen Erfahrung der von ihm unausweichlich Betroffenen, und das sind ja hoffentlich wir Christen, erfahrbar gemacht werden kann. Das wäre ein Gott als «Empirismus».

Ferner braucht die Moral einen Gott, der *mehr* ist als die Moral, – es ist schon mehrmals darauf hingewiesen worden – weil er die Liebe ist. Die Liebe läßt sich nicht in moralische Sätze auflösen, sie ist eine «Guttheißung» (J. Pieper) über die moralischen Fähigkeiten und über die moralischen Leistungen des Menschen hinaus. Ein Gott, der mehr ist als die Moral, ist ein Gott der Versöhnung, ist ein Gott der Vergebung. Deswegen, so meine ich, heißt mit Recht der erste theologische Satz im Mittelalter, wenn nämlich die Theologie von der Philosophie in ihr Eigenes übergeht – ich habe das bei Meister Eckhart mehrmals festgestellt –, nicht «esse est Deus», «das Sein ist Gott», sondern «Deus Caritas est». Gott ist Liebe¹⁶.

¹⁵ Vgl. Der Mann ohne Eigenschaften, Reinbek 1970, 1342.

¹⁶ Vgl. Meister Eckhart, hg. v. D. MIETH, Olten-Freiburg 1979, 276 ff.

Welchen Gott braucht die Moral? Sie braucht den Gott, der auf das Versagen der Götter, die wir uns selbst machen, Antwort gibt. Ich sagte schon vorher: Gott mag mit dem Menschen nicht konkurrieren, aber Gott ist sicher ein Gott, der mit unseren Göttern konkurriert. Lassen Sie mich auch da im Anschluß an Martin Walser ein Beispiel vortragen:

«Bis jetzt habe ich immer feststellen müssen», sagt Martin Walser, «daß ich konform lebe. Zu meiner eigenen Verwunderung sehe ich immer wieder, daß ich typisch bin. Dagegen habe ich nichts. Wenn ich also an mir feststelle, daß ich mich am liebsten durch Teilnahmslosigkeit leidlos hielte, ahne ich, daß ich so wahrscheinlich dem Ersten Gebot des jetzt herrschenden Gottes gehorche: Kultur der Teilnahmslosigkeit. Das entlastende Gerechtigkeitsprinzip unseres Gottes lautet: Vor der Leistung sind wir alle gleich, und nach der Leistung sieht man, was einer bringt. Das ist der Klartext unseres Gottes. Wir wählen einen Gott nicht ab, weil er nicht hilft, wir haben ihn dazu gewählt, daß er unsere Unfähigkeit zu helfen legitimiere. Unser Gott brüllt andauernd durch die Gegend: du hast es dir selber zuzuschreiben. Dem Leidenden salzt das das Leiden, dem Genießenden den Genuß! Bürgertum und Christentum haben sich zu einer gigantischen Unterhaltungsfirma zusammengetan, während alles niederwühlende Entsorgungskapazität jedem Horror gewachsen ist. «Armer Büchner», sagt Martin Walser, «es muß schrecklich sein, so früh geboren zu werden. Gerade einem solchen Empfindlichkeitsgenie möchte man es gönnen, eingebettet zu sein in eine Gesellschaft, in der Zeitungsherrn auffallen durch Frömmigkeit, Bankherrn durch Kunstversessenheit, Konzernherrn strotzen vor Wohlwollen. Die Praxis besorgen Pädagogik, Polizei und Psychiatrie. Unser Gott wird interdisziplinär gewartet. Und die Warte werden gewartet von Wittgenstein, Linguistik, Anästhesie. Vokabulare schwärmen aus und lassen keine Blüte unbesucht. Es dürfte eigentlich nichts mehr schief gehen.» Soweit Martin Walser.

Natürlich handelt es sich hier um eine bissige Polemik. Aber wer mag daran zweifeln, daß Elemente dieses unseres Gottes in unserer Welt und auch in unseren Herzen lebendig sind? Die Frage ist: wie konkurriert der christliche Gott mit diesem Gott? Ich meine doch, daß Gott mit unseren Göttern konkurriert und an ihnen bezeugt, daß er unser Gott ist. Er konkurriert nicht in der Weise, daß er die Antwort gibt auf das Versagen unserer Götter, indem er großartig beweist, daß er hilft. Auch hier sei wiederum Walser zitiert: «Büchner hat nicht gesagt, Gott ist tot. Er teilt uns mit, woran Gott stirbt. Jeder Gott. Er stirbt daran, daß er

nicht hilft. Im «Danton»: Warum leide ich? Das ist der Fels des Atheismus. Das leiseste Zucken des Schmerzes, und rege es sich nur in einem Atom, macht einen Riß in die Schöpfung von oben bis unten.» Als Oberlin (der Pfarrer in der Geschichte «Lenz» bei Büchner), als Oberlin zu Lenz von Gott spricht, sieht Lenz ihn mit einem Ausdruck unendlichen Leidens an und sagt endlich: «Aber ich, wär' ich allmächtig, sehen Sie, wenn ich so wäre, ich könnte das Leiden nicht ertragen, ich würde retten, retten, retten ...» Daran stirbt ihm sein Gott, daß er den Menschen nicht helfen kann. Büchner kann Menschen nicht leiden sehen, das ist alles. Ein Gott, der nicht hilft, ist keiner. Aber wenn dann keiner ist, schießt eben aus allem, was Zeit und Raum servieren, dieser Leere-Schrecken heraus. Und in einer Welt, aus der die Dimension Gott verschwunden ist, schnurrt dieses Ich, das gerade noch phantastisch aufgelegt schien, zu einem trockenen, einsamen, schmerzhaften Punkt zusammen. Darum ist jeder bei Büchner ein armer Hund ...» Soweit Martin Walser.

Wo ist hier gezeigt, daß Gott eine Antwort gibt? Scheint es doch so zu sein, daß der Gott, den wir uns machen, uns wenigstens zu einer Art resignativem Überleben verhilft. Während der christliche Gott eben jener ist, der nicht helfen kann und deswegen den Atheismus bestätigt.

Aber ich glaube, Martin Walser hat hier in der Beschreibung der Leere bei Büchner etwas übersehen. Denn der christliche Gott ist ja ein Gott, der mit uns stirbt. Er ist ja ein Gott, der der Freiheit einen Sinn dadurch stiftet, daß er bereit ist, mit uns an ihren Folgen zu leiden, indem er ihre Folgen selbst auf sich nimmt. Und damit meine ich, stiftet er der Freiheit einen Sinn, stiftet er dem Leiden einen Sinn und stiftet er dem Dasein Gottes einen Sinn. Freilich nur dann, wenn wir den Tod Gottes glauben können, das heißt, wenn wir das Sterben Jesu von Nazaret nicht bloß erfahren als den Hingang eines vorbildlichen Menschen auf Grund eines politischen Schreckensurteils, sondern wenn wir das Sterben Jesu von Nazaret so verstehen, daß *Gott in ihm mit* auf dem Spiele steht. Denn nur ein Gott, der mit uns stirbt, der sich mit uns aufs Spiel setzt, der stiftet jene Solidarität, in der wir frei sein können und in der wir lieben können. Nur dieser Gott ist eine Zerstörung des Felsens des Atheismus. Darum enthält jede theologische Ethik dieses Element des Bekenntnisses zu einer «theologia crucis». Sonst wäre auf sie keine Hoffnung zu setzen.