

Inhalt

Vorwort	7
<i>Josef Schuster SJ</i> Glück und Moral. Sind die Guten die Dummen?	9
<i>Bernhard Sill</i> „Herz-Werk“ beten	19
<i>Thomas R. Elßner</i> Zehn Gebote – sind sie auch heute noch gültig?	39
<i>Andreas Bell</i> Anthropologische Grundlagen eines ethisch verantwortbaren Umgangs mit Suchtkranken	55
<i>Heribert Niederschlag</i> Aktive Sterbehilfe oder Lebenshilfe für Sterbende?	65
<i>Ingo Proft</i> „Unternehmensleitbilder – Werbeträger oder Handlungsmaxime?“	81
<i>Hermann Brandenburg</i> Herausforderndes Verhalten bei Menschen mit Demenz	101
<i>Ursula Laag</i> Entlastungsprogramm bei Demenz	113
<i>Holger Zaborowski</i> Schöpfer und Gabe des Jetzt. Von Sterben und Tod	121
Autorenverzeichnis	133

Vorwort

„An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ (Mt 7,16) Handelt derjenige, der glaubt, wirklich anders? Nach welchen Regeln und Prinzipien gestalten Menschen ihr Leben und wie unterscheiden sich gläubig und säkular orientierte Menschen in ihrem persönlichen Lebensvollzug. Welche Rolle kommt dem Glauben in ethischen Entscheidungsprozessen zu?

Der zweite Band der Reihe *Ethische Herausforderungen in Medizin und Pflege* des Ethik-Instituts Vallendar wendet sich diesen Fragen der Verhältnisbestimmung von weltanschaulicher Orientierung und konsequenter Lebensgestaltung zu, um einen Einblick in Grenzsituationen des Lebens zu bieten, in denen Menschen Entscheidungen für das eigene und das Wohl anderer Menschen aus einer spezifisch religiösen Perspektive treffen.

Ob im Alltag, in Politik und Wirtschaft oder auch angesichts besonderer Herausforderungen von Krankheit, Altern oder Lebensflucht ist der Mensch fortwährend auf der Suche nach einem Orientierungsmaßstab. Kompetente Referenten aus Theologie, Philosophie, Medizin und Pflege sind in ihren jeweiligen Aufgabenfeldern der Frage nachgegangen, welche Bedeutung eine gelebte Überzeugung für die Gestaltung und die Qualität sozialverantwortlicher Arbeit hat und ob dieses Plus an Investition sich letztlich auszahlt. Die vorzustellenden Konzepte und Inhalte beschäftigen sich unter anderem mit der Verhältnisbestimmung von Moral und Glück oder auch der Relevanz von Gebet und Spiritualität in ethischen Grenzsituationen. Der bleibenden Bedeutung tradierter kultureller Vorgaben in Gestalt der Zehn Gebote wird ebenso nachgespürt wie Impulsen zur Begegnung mit aktuellen Herausforderungen vor einem religiösen Wertekontext am Beispiel von Suchtkrankheiten. Das Praxisfeld der Lebensbegleitung am Lebensende wird zudem in einer Verhältnisbestimmung von aktiver Sterbehilfe und einer Lebenshilfe für Sterbende angenähert. Diesen grundlegenden Konzepten und Praxisreflexionen schließen sich drei systemische Darlegungen an, die die Bedeutung religiöser Verwurzelung für die Gestaltung von Unternehmensleitbildern und für das Feld der Demenz aus Sicht der Pflege annähern.

In einer interdisziplinären Zusammenschau wird kritisch und dialogoffen der Glaube als Handlungsangebot und Entscheidungskorrelat greifbar für eine Lebensgestaltung in gesellschaftlicher Verantwortlichkeit. Verantwortung, so macht jeder Beitrag in der ihm eigenen Weise deutlich, obliegt keiner Beliebigkeit, sondern strebt nach einer Verbindlichkeit, die letztlich den Menschen in der Fülle seiner Wesensgestalt ebenso anzunähern befähigt ist wie in seiner Fragmentarität. Eben hier gilt es, das Besondere des Glaubens greifbar zu

machen, der auch dort Sinn zu stiften vermag, wo alle menschliche Kunst am Ende ist.

Pfingsten 2011

Die Herausgeber

Glück und Moral. Sind die Guten die Dummen?

1. Schlaglichter zur Thematik

Der Journalist, Frankreich-Korrespondent der ARD und ehemalige Moderator der Tagesthemen Ulrich Wickert hat in den neunziger Jahren ein Buch veröffentlicht, dessen Titel mich zur Formulierung des Titels meines Vortrags inspiriert hat: *Der Ehrliche ist der Dumme. Über den Verlust der Werte*.¹ Gemeinhin versteht man unter Glück so etwas wie persönliches Wohlergehen bzw. Eigenwohl und unter Moral vor allem Forderungen der Gerechtigkeit. Das ist natürlich verkürzt zugespitzt. Doch versteht man das Verhältnis von Glück und Moral auf diese Weise, dann ergibt sich ein Konflikt: Wer glücklich sein will, muss offensichtlich der Moral zuwider handeln, und wer die Forderungen der Moral anerkennt und ihnen folgt, setzt damit sein Lebensglück aufs Spiel. Im Volksmund sagt man dann: Der ist der Dumme.

Will man zwischen Glück und Moral keinen Widerspruch dieser Art hinnehmen, dann gilt es zunächst zu klären, was denn unter ‚Glück‘ und ‚Moral‘ präziser zu verstehen ist. Denn es sollte zu denken geben, dass Ethiken im Gefolge des großen griechischen Philosophen Aristoteles bis herauf zu dem großen mittelalterlichen Philosophen und Theologen Thomas von Aquin als eudaimonistisch, d.h. glücksorientiert, qualifiziert werden.

Bevor ich mich der Klärung dieser Fragen zuwende, möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass derzeit das Thema ‚Glück‘ vor allem in der philosophischen Szene Hochkonjunktur hat. Statt vieler Titel möchte ich vier ausdrücklich nennen, weil sich diese Bücher deutlich von jenen Titeln unterscheiden, die eher Rezeptbüchern zur Frage ‚Wie werde ich schnell und sicher glücklich‘ gleichen: Robert Spaemann *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*²; Martin Seel *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*³ und Otfried Höffe *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?*⁴ und noch neu Michael Hampe *Das vollkommene Leben. Vier Meditationen über das Glück*⁵.

¹ U. Wickert, *Der Ehrliche ist der Dumme. Über den Verlust der Werte*, Hamburg 1995.

² R. Spaemann, *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Stuttgart 1989.

³ M. Seel, *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Frankfurt a. M. 1995.

⁴ O. Höffe, *Lebenskunst und Moral oder Macht Tugend glücklich?*, München 2007.

⁵ M. Hampe, *Das vollkommene Leben. Vier Meditationen über das Glück*, München 2009.

2. Was bedeutet ‚Glück‘?

Beim Glück geht es stets um das Ganze des Lebens. Und so wundert es nicht, wenn die antiken wie auch die mittelalterlichen Philosophen und Theologen ihre Ethiken auch als Lehre von dem verstanden, was ‚Glück‘ sei und wie man ‚sein Glück‘ finden könne. Sie wussten dabei zu unterscheiden zwischen einem Glück, das einem einfach zufällt - der εὐτυχία - und dem Glück, das die Erfüllung eines Lebens bedeutet - der εὐδαιμονία - und das einem eben nicht so einfach zufällt. So hat die Eudaimonia im zweiten Verständnis das Adjektiv-Attribut für die Charakterisierung der antiken und mittelalterlichen Ethiken als *eudämonistische* geliefert.

Die Frage nach dem Glück wird in der zeitgenössischen Ethikdebatte auch als Frage nach dem Guten bezeichnet und von der Frage nach dem Gerechten unterschieden und zuweilen sogar strikt getrennt. Die Frage nach dem Guten hat nach der Auffassung vieler Moralphilosophen mit Fragen des persönlichen Glücks, der persönlichen Lebensgestaltung, kurz mit Fragen des guten Lebens zu tun, während die Fragen der Gerechtigkeit den Bereich sozialer Interaktion betreffen - also jene Fragen, die es mit einer geordneten Kooperation von Einzelnen, Gruppen, Organisationen, Institutionen in einer Gesellschaft oder auch zwischen Staaten und Staatengemeinschaften zu tun haben. Während bei Fragen der Gerechtigkeit ein rationaler Diskurs und eine vernünftige Verständigung möglich sind, Normen der Gerechtigkeit folglich universale Gültigkeit beanspruchen können, ist dies bei den Fragen nach dem guten Leben, die stets Werte bzw. Güter involvieren, nicht der Fall. Als zumindest teilweise metaphysische Fragen seien sie unter den Bedingungen der Moderne aus dem Bereich allgemein rational und damit begründbarer Positionen ausgliedern. Versuche, eine Ethik des Guten erneut im Anschluss an frühere Vorbilder einer eudämonistisch konzipierten Moraltheorie zu etablieren, werden als Rückfall in unbegründete metaphysische Restposten qualifiziert.⁶ John Locke etwa hat die Frage seinerzeit zu einer Geschmacksfrage erklärt und Geschmäcker können bekanntlich sehr verschieden sein. Hier eine Kostprobe:⁷

„Der Geschmack des Geistes ist wie der des Gaumens verschieden und es wäre ein ebenso vergebliches Bemühen, alle Menschen mit Reichtum oder Ruhm zu erfreuen (worin so mancher sein Glück sucht), als den Hunger aller Menschen durch Käse oder Hummern stillen zu wollen; beides kann wohl

⁶ Als solche Ethiken werden u.a. R. Spaemann, Glück (s. Anm. 2); A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1981 (dt.: *Verlust der Tugend*, Frankfurt a.M. 1987); C. Taylor, *Sources of the Self*, Cambridge 1989 (dt.: *Quellen des Selbst*, Frankfurt a.M. 1995) eingestuft.

⁷ J. Locke, *Versuch über den menschlichen Verstand II*, Kap. XXI, Sek. 55.

diesen und jenen eine sehr bekömmliche Kost sein, andern aber kann es höchst zuwider und unzutraglich sein. (...) Das dürfte auch der Grund sein, warum die Philosophen des Altertums vergeblich danach forschten, ob das summum bonum im Reichtum, im sinnlichen Genuss, in der Tugend oder in der Kontemplation bestehe; mit ebensolchem Recht hätte man darüber streiten können, ob Äpfel, Pflaumen oder Nüsse am besten schmecken, und sich danach in Schulen teilen können. (...) Die Menschen mögen verschiedene Dinge wählen und doch alle die richtige Wahl treffen.“

Hinter der Herabstufung der Frage nach dem Guten bzw. dem Glück für den Menschen zu einer Geschmacksfrage steht eine bestimmte Vorstellung von ‚Glück‘ als hedonistische Erfüllung verschiedener Neigungen, Wünsche und Interessen. Glück wird reduziert auf die Erfahrung eines Glücksgefühls, das recht unterschiedliche ‚Erfüllungen‘ begleiten kann. In der Regel gerät dabei das Ganze des Lebens, auf das die Frage bei den antiken Philosophen und mittelalterlichen Theologen zielte, aus dem Blick.

Geht man davon aus, dass Menschen glücklich sein wollen, dann stellt sich die Frage, worin das Glück des Menschen besteht. Viele Antworten auf diese zentrale Frage scheitern daran, dass sie Glück entweder in eine unbestimmte Zukunft verlagern, so dass sich Menschen zwar stets nach Glück sehnen, ihm möglicherweise nachjagen, es aber nicht erreichen können. John Rawls bestimmt Glück resp. gutes Leben nach dem Maß, in dem es uns gelingt, ein rationales Konzept unseres Lebens, einen vernünftigen Lebensplan, zu realisieren.⁸ In seiner Auseinandersetzung mit Rawls fasst Martin Seel dieses Verständnis so zusammen: „Glück und gutes Leben, im teleologischen Verständnis, sind gegeben, wenn sich das erfüllt, was jemand vernünftigerweise wünscht. Mit dieser Wendung ist eine tatsächlich *formale* Bestimmung übergreifenden Glücks erreicht.“⁹ Glück ist im Rawlsschen Sinne nicht als ein Zustand zu begreifen, sondern als ein Prozess. Glück wird auch nicht verstanden als eine Erfahrung, die sich jenseits aller Mühen, Nöte, Misserfolge und Rückschläge zeigt, die nun einmal aus unserem Leben nicht wegzudenken sind. Es ist eine bestimmte Art und Weise des Lebensvollzugs, die menschliches Glück ausmacht, d.h. menschliches Leben gelingen lässt. „Ein gutes Leben hat demnach, wer immer wieder von sich sagen kann, dass seine gegenwärtige Lebenssituation, gemessen an seinen wichtigsten Zielen, aussichtsreich sei. Das gute Leben wird verstanden als ein Prozess der gelingenden Erreichung episodischen Glücks.“¹⁰

⁸ Vgl. J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Berlin 1979, 447.

⁹ Martin Seel, Versuch (s. Anm. 3), 95.

¹⁰ Ebd., 96.

Festzuhalten bleibt, dass Rawls einen formalen Begriff des Glücks entwickelt. In diesem Zusammenhang lohnt eine Rückfrage bei Aristoteles.¹¹ Für Aristoteles bedeutet ‚Glück‘ eindeutig nicht das Erreichen eines höchsten Zieles, wie zuweilen behauptet wird, Glück ist vielmehr eine *integrative Größe*, ein „Ganzes aus einer Vielzahl um ihrer selbst willen wählenswerter Güter“¹². Der Lebensplan ist dabei insofern von grundlegender Bedeutung, als durch ihn das Koordinatensystem bestimmt wird, innerhalb dessen die einzelnen Güter je ihre eigene Bedeutung und ihren Stellenwert erhalten. Andernfalls könnte ein Menschenleben in Suche und Jagd nach allen möglichen Glücksgütern zerfallen.

Neben der integrativen Dimension des Glücks ist eine zweite Bestimmung wichtig: Glück ist nicht identisch mit Wunscherfüllung. Für Aristoteles ist Glück eine Weise des Lebensvollzugs. Er nennt diese ganz bestimmte Weise *ἐνέργεια*. Das Ziel ist nicht ein Zustand sondern ein Prozess, weil andernfalls die Erfüllung des Wunsches zu einem vorzeitigen Ende allen Glücks gerät. Und Menschen, die nach hartem Mühen sich einen bestimmten Wunsch erfüllen konnten, sind häufig gar nicht glücklich, sondern eher enttäuscht, weil die Wunscherfüllung nicht als wirklich erfüllend erfahren wird, sondern u.U. als Leere. Demgegenüber trägt *ἐνέργεια* das Ziel in sich selber; ist Vollzug einer Sinnwirklichkeit. Ricken zitiert in diesem Zusammenhang Ludwig Wittgenstein: „Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich.“¹³

Wenn Glück identisch ist mit *ἐνέργεια*, dann heißt das, dass wir durch die Art und Weise unseres Tätigseins, durch die gute Entfaltung unserer menschlichen Vermögen, zu denen wesentlich auch unsere Gefühle gehören, durch moralisch gutes Handeln und Verhalten, durch die Überwindung von Schwierigkeiten, mögen sie in uns selber ihren Ursprung haben oder von außen begegnen, durch einen so gearteten Lebensvollzug werden wir glücklich. Cicero ergänzt dieses Glücksverständnis, in dem er stärker als Aristoteles nicht nur auf die Lebensform, sondern auf die Persönlichkeit den Akzent legt. Dabei kommt ihm die zweifache Bedeutung von *persona* als (1) jene Rolle, die ein Schauspieler spielt, und (2) jene Rolle, die jemand in der Gesellschaft spielt, zu Hilfe: Das Leben wird in der Metapher eines Spiels vorge-

¹¹ Vgl. zum Folgenden F. Ricken, *Allgemeine Ethik*, Stuttgart 2003, 209f; F. Ricken, *Freundschaft und Glück in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, in: F. Ricken, *Gemeinschaft Tugend Glück. Platon und Aristoteles über das gute Leben*, Stuttgart 2004, 76-87; vgl. auch M. Forscher, *Über das Glück des Menschen. Aristoteles, Epikur, Stoa, Thomas von Aquin, Kant*, Darmstadt 1993, 1-21.

¹² F. Ricken, *Ethik* (s. Anm. 11), 209.

¹³ Zit. bei F. Ricken, *Ethik*, 209; L. Wittgenstein, *Tagebücher* 8.7.16.

stellt. Und Spiele tragen ihren Sinn in sich selber. Die erste Rolle, die der Mensch zu spielen hat, ist durch seine Vernunftnatur gegeben, die seine sittliche Natur ausmacht im Unterschied zu allen übrigen Lebewesen. Die zweite Rolle wird durch seine naturgegebene Charakteranlage bestimmt. Sie ist Norm in dem Sinne, dass wir unserer individuellen Eigenart folgen sollen. M.a.W. wir sollen nicht versuchen, ein anderer zu sein als wir sind, und uns deshalb auch nicht mit anderen vergleichen. Das Skript für die dritte Rolle schreiben die Umstände, in denen wir leben: Abstammung, Ämter, Einfluss, Reichtum etc. Die vierte Rolle schließlich ist durch die von uns gewählte Lebensform geprägt.¹⁴ „Wir sind glücklich, wenn wir eine Rolle ergreifen, die uns entspricht. Glück ist eine Lebensform, die ihren Sinn in sich selbst trägt.“¹⁵ Aber die Lebensform gilt es zu verantworten. Dabei gibt das natürliche Sittengesetz den Rahmen dessen vor, was verantwortet werden kann und was nicht. Es ist jedoch so weit, dass sich die Individualität eines Menschen in diesen Rahmen voll entfalten kann.

3. Zum Verhältnis von sittlicher Forderung und Glück

Im Folgenden steht die Frage des Untertitels „Sind die Guten die Dummen?“ an. Immanuel Kant postuliert das Dasein Gottes in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht, um den unbedingten Verpflichtungscharakter sittlicher Forderungen zu begründen.¹⁶ Dieses Postulat ergibt sich für ihn vielmehr aus der Erfahrung, dass sittliche Forderungen zwar eine Beziehung zum innerweltlichen Glück als der Einheit aller Strebensziele des Menschen haben, insofern sie der Verwirklichung eines „Reichs der Zwecke“ dienen sollen, dass es aber andererseits nicht so ist, dass der Gute immer auch der Glückliche ist. Die Einheit der Erfüllung von sittlicher Pflicht und Glück ist nicht in die Hand des Menschen gelegt, denn das Glück des Menschen hängt von Gegebenheiten ab, die vielfach außerhalb seiner Macht liegen. Auch jener, der seinen Mitmenschen mit Wohlwollen in Gesinnung und Tat begegnet, erfährt nicht immer von deren Seite eine ähnliche Behandlung. Dennoch bleibt der sittliche Anspruch bestehen, Böses nicht mit Bösem zu vergelten.¹⁷ Die Erfüllung der sittlichen Forderung kann sogar bis zur Preisgabe des eigenen Lebens gehen. Wer sich philosophisch auf die Suche nach einer letzten Einheit von Sittlichkeit und Glück begibt, der wird entweder die Existenz Gottes annehmen müssen oder er wird für den Ernstfall des Sittlichen ohne Antwort blei-

¹⁴ „In quo genere vitae...“ De officiis I 117.

¹⁵ F. Ricken, Ethik (s. Anm. 11), 211.

¹⁶ Vgl. I. Kant, KpV V, 124-132.

¹⁷ Vgl. Röm 12,7; 1 Thess 5,15 u.a.

ben. Das mag zwar nach außen den Anschein eines gewissen Heroismus wecken. Doch Heroismus für sich betrachtet ist weder ein Beweis für Wahrheit noch für Humanität.

3.1 *Das Ungenügen endlicher Freiheit*

Thomas Pröpper strebt in seiner Reaktion als Dogmatiker auf die Autonomie-debatte innerhalb der Moralthologie zwei Ziele an: *Erstens* möchte er zeigen, dass aus genuin theologischen Gründen heraus von einer Autonomie des Menschen zu sprechen ist, und *zweitens* will er die These begründen, dass die Moral auf die Sinnvorgabe des christlichen Glaubens angewiesen ist.¹⁸

Aus der Perspektive der Theologie erhält der Autonomieanspruch menschlicher Freiheit dadurch besonderes Gewicht, „dass Gott selber sich bei der geschichtlichen Mitteilung seiner Liebe an die Freiheit des Menschen gebunden hat und sie unbedingt achtet - sichtbar am Weg Jesu bis an sein ohnmächtiges Ende.“¹⁹

Ein weiteres Argument hat das Interesse an der Kommunikabilität moralischer Aussagen zum Gegenstand: Der christliche Glaube ist an der Möglichkeit allgemeinverbindlicher ethischer Diskurse interessiert. So steht es implizit in den Einleitungen aller Enzykliken, die sich zu individual- und sozial-ethischen Fragen äußern, wenn dort als Adressat „alle Menschen guten Willens“ genannt werden. Das aber setzt die Anerkennung des Autonomieprinzips voraus.

Der immanente Geltungsgrund moralischen Sollens liegt in sittlicher Güte, die deshalb unbedingte Geltung beansprucht, weil ihre Verwirklichung restlos im freien Können des Menschen gründet. Christliche Theologie wird, wenn sie sich auf den Willen Gottes beruft, dem Verdacht der theonomen Heteronomie nur dadurch angemessen begegnen können, wenn sie zeigt, dass die menschliche Freiheit gerade ihrer Würde im strikten Sinn entspricht, wenn sie sich von Gott beanspruchen lässt. Dass sich die sittliche Autonomie des Menschen, seine Freiheit, theologisch als Schöpfungstat Gottes begründen lässt, dürfte nicht strittig sein. Zu unterstreichen ist allerdings die Implikation des schöpferischen Handelns Gottes: Er setzt menschliche Freiheit wirklich frei und anerkennt sie als freigelassene. Diese freigelassene Freiheit kommt zu ihrem Schöpfer, der sie als unbedingte Freiheit neben sich haben wollte,

¹⁸ T. Pröpper, Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung, in: A. Holderegger (Hg.), Fundamente der theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze, Freiburg i.Ue./Freiburg i. Br.: 1996, 170-183 (Erstveröffentlichung in: JCSW 36 [1995] 11-26). Zur Differenz von Sollen und Sinn vgl. F. Ricken, Kann die Moralphilosophie auf die Frage nach dem ‚Ethischen‘ verzichten?, in: ThPh 59(1984) 161-177, 175ff.

¹⁹ T. Pröpper, Autonomie (s. Anm. 18), 178.

indem sie zugleich zu sich selber kommt. „Nicht obwohl, sondern *weil* er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeordnet und kann dies eben im Maße der Bewusstheit seiner Freiheit als *eigene* Bestimmung erfahren.“²⁰ Auf diese Weise aber kann das Konkurrenzverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit, das bis in unsere Tage nicht nur bei den Debatten um eine autonome Moral im christlichen Kontext mitschwingt, sondern lange Zeit das Denken über Gnade und Freiheit mit geprägt hat, überwunden werden.

Sünde ist im Kontext dieses Ansatzes nicht nur als Widerspruch gegen Gott, sondern zugleich auch als Selbstwiderspruch des Menschen zu verstehen, insofern der Mensch dadurch gegen seine eigene Bestimmung handelt. „Wäre es anders, wäre die Sünde nicht eine Grundverkehrtheit des Menschen selbst, die dann auch seine konkrete Wirklichkeit heimsucht: ein schlimmes, durchaus erfahrbares Übel - dann würde man den Menschen die Not ihrer Sünde erst einreden müssen, um ihnen sodann den Trost des Glaubens bieten zu können.“²¹ Sünde ist anthropologisch betrachtet der verzweifelte Versuch des Menschen, das Problem seiner Freiheit dadurch zu lösen, dass er sich selbst behaupten will, indem er meint, ohne Gnade leben zu müssen.

Moral ohne die Sinnvorgabe des Glaubens weiß nicht in dem zu unterscheiden, was Sache der Moral und was Sache des Glaubens ist.²² Wir können den Sinn des Daseins füreinander ‚darstellen‘, wir können ihn aber nicht garantieren, weil es nicht ‚unser‘ Sinn ist, sondern immer bereits vorausgesetzter und von Gott garantierter. Auch unsere Liebe, mit der wir einander annehmen und bejahen, lebt von der schöpferischen, vergebenden und erlösenden Liebe Gottes und erhält von ihr her ihre Möglichkeit. Wir müssen die Berechtigung unseres Daseins nicht selber leisten, weil Gott dafür einsteht. Wir sind damit auch prinzipiell überfordert, denn anders als eine verbissene und selbstzerstörerische und letztlich vergebliche Selbstvergewisserung käme dabei nicht heraus. Der Glaube entlastet die Moral von der Sinnproblematik unseres Daseins und begrenzt damit auf befreiende Weise die Ansprüche an die Moral. Ihr ist eben die Rechtfertigung des Daseins nicht aufgebürdet.

Die zweite Aporie einer Moral ohne Gott zeigte sich bereits für Kant in unmissverständlicher Klarheit darin, dass der moralisch Gute nicht immer der glückliche Mensch ist. Moralität und Glück sind nicht identisch. Die Übereinkunft von moralischer Güte und Glückseligkeit bedarf eines göttlichen Urhebers (Paul Ricoeur). Moralisches Handeln bleibt angesichts des mögli-

²⁰ Ebd., 179.

²¹ Ebd., 180.

²² Damit ist die Gefahr gegeben, dass Moral entweder zur Hypermoral wird oder sich resignativ zu einer Minimalmoral zurückbildet.

chen und tatsächlichen Scheiterns, es muss gar nicht persönliche Schuld sein, nur möglich, wenn sein Sinn von anderswoher bereits verbürgt ist. So wird der Mensch zu dem befreit, was in seiner Macht liegt. Mehr ist nicht verlangt, und das ist um seineswillen gut so.

3.2 Glückseligkeit als ‚*principium executionis*‘ der Moral

Kant unterscheidet zwischen einem *principium diiudicationis* und einem *principium executionis*, d.h. zwischen einem Moralprinzip als Maßstab und Orientierung für menschliches Entscheiden und Handeln und einem Moralprinzip als Motivation zum Handeln.²³ In theologischen Beiträgen zum Verhältnis von Glaube und Moral wird häufig u.a. auf die Bedeutung der Eschatologie für moralisches Handeln aufmerksam gemacht.²⁴ Die Tradition der Moraltheologie hat unter metaethischer Rücksicht im Bereich normativer Ethik einen Kognitivismus vertreten: Moralische Prinzipien und Normen sind als wahrheitsfähige Aussagen mit Vernunftargumenten zu begründen. Wenn auch das oberste bzw. erste Moralprinzip nicht begründbar ist, so ist es doch durch Vernunft Einsicht erkennbar. Welche sprachliche Formulierung man diesem Prinzip auch geben mag, es handelt sich gnoseologisch um das, was Thomas von Aquin von allen Moralprinzipien aussagt: Es handelt sich um *principia per se nota*, also um aus sich heraus einleuchtende Prinzipien.²⁵

Vom Reich Gottes, der Gottesherrschaft, oder von der Vollendung der Welt in einem neuen Himmel und einer neuen Erde oder von der glückseligen Schau Gottes - wie immer man die eschatologische Vollendung mit biblischen Bildern ausdrücken mag - kann man nicht sagen, es handle sich dabei um ein Vernunftprinzip *per se notum*. Reich Gottes (mit seinen zahlreichen Konnotationen) ist Gegenstand des Glaubens. Selbst wenn man von diesem entscheidenden Sachverhalt einmal abstrahiert, wird es einem wohl schwerlich gelingen, diesen Begriff in Extension wie Intension präzise zu bestimm-

²³ Vgl. Immanuel Kant, Reflexion 6617 und 6619, AA XIX 112; G. Patzig, „Principium diiudicationis“ und „Principium executionis“: Über transzendentalpragmatische Begründungssätze für Verhaltensnormen, in: G. Prauss (Hg.), Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie, Frankfurt: 1986, 204-218; W. Göbel, Der eschatologische Fehlschluß. Begründungstheoretische Überlegungen der Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, in: A. Holderegger (Hg.), Fundamente, (s. Anm. 18), 488-501; A. Holderegger, Das fragliche Glück der Guten. Überlegungen zur Realität einer ethischen Welt, in: TThZ (108) 1999, 184-199.

²⁴ W. Göbel, Fehlschluß (s. Anm. 23), 488ff, bezieht sich vor allem auf die exegetische Arbeit von H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg: 1981, und analysiert kritisch die verschiedenen dort angebotenen Begründungsleistungen der Gottesherrschaft für eine christliche Moral. Merklein steht freilich mit seiner Auffassung unter den Exegeten nicht allein.

²⁵ T. v. Aquin, S.th. I-II 94,2.

men. Das darf nicht als ein Mangel angesehen werden, der diesem Begriff oder unserer Anfälligkeit für Irrtümer anzulasten wäre, sondern diesem Ausdruck haftet diese zweifache Unbestimmtheit deshalb an, weil in dieser Zeit noch gar nicht offenbar ist, was Reich Gottes in seiner Vollendungsgestalt einmal sein wird. Die Aufgabe eines *principium diiudicationis* kann es u.a. auch deshalb nicht wahrnehmen.

Nach Kant ist neben der Moralität das Glück ein unverzichtbares und damit notwendiges Ziel des Menschen: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen aber endlichen Wesens, und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens. Denn die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein ist nicht etwa ein ursprünglicher Besitz, und eine Seligkeit, welche ein Bewusstsein seiner unabhängigen Selbstgenügsamkeit voraussetzen würde, sondern ein durch seine endliche Natur ihm aufgedrungenes Problem, weil es bedürftig ist ...“²⁶ Im Unterschied zu einem Leben in sittlicher Güte handelt es sich beim Glücksstreben nicht um eine moralische Notwendigkeit, sondern um eine Naturnotwendigkeit. Der Mensch als Bedürfniswesen strebt nach Glück. Doch Glück ist zugleich „auch das *vernünftige* Ziel eines vernünftigen Bedürfniswesens“²⁷.

Ist der Mensch nicht nur des Glücks bedürftig, sondern seiner auch würdig, so muss er doch anerkennen, dass er trotz aller Ernsthaftigkeit seines Bemühens die Übereinkunft von Würdigkeit und Glückseligkeit nicht bewerkstelligen kann. Es ist auch nicht überzeugend, den Zustand des Glücks stets als noch ausstehend denken zu müssen. Das ist der Fall, wenn Glück als Wunscherfüllung verstanden wird. Bleibt Glück stets nur etwas, was die Zukunft bereit hält, dann wäre es allenfalls am Ende des Lebens erreichbar. Aber dort droht bereits der Tod als Ende des Lebens! Außerdem wollen Menschen nicht glücklich *werden*, sie wollen vielmehr glücklich *sein*.²⁸ Glück soll ein Kennzeichen des ganzen Lebens sein. Wenn die Wirklichkeit in ihrer Struktur so beschaffen ist, dass Moralität und Glück zusammenfinden oder es in ihr ein ‚Angeld‘ auf dieses Zusammenfinden gibt, dann bleibt die Hoffnung auf Glück keine unbegründete Wunschvorstellung. In der Verkündigung Jesu Christi ist nicht vom Reiche Gottes als nur noch ausstehenden Wirklichkeit die Rede, sondern vom Reiche Gottes als einer jetzt bereits in dieser Weltzeit angebrochenen Wirklichkeit.²⁹ In den Seligpreisungen nach Lukas (6,20f.)

²⁶ I. Kant, KpV AA V, 25 Anm. 2.

²⁷ F. Ricken, Allgemeine Ethik, Stuttgart u.a.: 42003, 205.

²⁸ Vgl. ebd., 207.

²⁹ Das ist ein gemeinsames Charakteristikum aller Reich Gottes Belege im Neuen Testament: Vgl. u.a. Mk 1,15; 4,1-34; 9,1; 10,14; Mt 12,28; 21,31; Lk 6,20-26; 17,21 etc.

werden die Armen, die Hungernden und die Weinenden an erster Stelle selig- bzw. glücklich geheißen. Damit wird die Ordnung des Reiches Gottes vorgestellt, die nicht einfach mit der faktisch geltenden übereinstimmt. „Die Struktur der endgültigen Wirklichkeit ist von der Art, dass die unter den jetzt gültigen Regeln und bei den jetzt wirksamen Tricks zu kurz Gekommenen die Begünstigten sein werden. Die jetzt Armen, Hungernden und Weinenden werden Grund zur Freude haben.“³⁰

Doch moralisch deduzieren lässt sich aus den Seligpreisungen nichts, denn es ist nicht von den *guten* Armen, den *guten* Hungernden und den *guten* Weinenden die Rede, sondern einfach von allen, die ein schweres Los in ihrem Leben zu tragen haben, ohne zu fragen, ob sie denn auch in moralischer Rücksicht unbescholten sind. Aber wenn das schon für die Armen, Hungernden und Weinenden im Allgemeinen gilt, dann doch wohl auch für die guten Armen, die guten Hungernden und die guten Weinenden. Die Wirklichkeit des Reiches Gottes ist nicht einfach mit der Wirklichkeit des Moralischen identisch, aber sie schließt diese Wirklichkeit in sich ein. Dadurch wird das Moralprinzip zwar nicht begründet, aber es wird durch die Wirklichkeit des Reiches Gottes ontologisch gesichert.

4. Ausblick

Um auf die Frage im Titel zurück zu kommen: Sind die Guten die Dummen? Bereits die großen antiken Philosophen, der Grieche Aristoteles und der Römer Cicero, waren anderer Meinung. Aristoteles zitiert in der *Eudemischen Ethik*³¹ eine Inschrift auf der Insel Delos, „die das Gute, das Schöne und das Lustvolle voneinander trennt“. Er erwidert: Sie bilden eine Einheit, weil das Glück das Schönste und Beste von allem und zugleich auch das Lustvolle ist. Cicero plädiert in seiner Schrift *De Officiis* ebenfalls für die Einheit: Was sittlich gut ist, das ist auch nützlich³² - und - so können wir ergänzen, wer Nützlichliches tut, kann nicht dumm sein.

Dass christlicher Glaube den beiden Heiden nicht widersprechen muss, das hat kein Geringerer als Thomas von Aquin gezeigt: Eudaimonistische Ethik ist also kein Schimpfwort, sondern ein Ehrentitel.

³⁰ W. Göbel, Fehlschuß (s. Anm. 23) 499; vgl. auch für das Folgende ebd., 500f.

³¹ Aristoteles, Eudemische Ethik I 1,1214a 1-8.

³² Cicero, De Officiis, II 10.