

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 25 (1969)
Heft: 2

Artikel: Verantwortung und Norm im Hinblick auf die Situationsethik
Autor: Oyen, Hendrik van
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878684>

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: 03.04.2025

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

Verantwortung und Norm im Hinblick auf die Situationsethik¹

Der Terminus *Situationsethik* gehört zu den neueren Errungenschaften der Theologie. Er ist mehr oder weniger an die Stelle eines anderen gekommen: der Kasuistik. Die Kasuistik ging davon aus, daß es einen eindeutigen Komplex von feststehenden Normen und Pflichten gäbe, die an und für sich zu abstrakt und auch zu apodiktisch sind, um im sittlichen Handeln ganz und ohne jeden Abstrich verwirklicht zu werden. Man bemühte sich deshalb, diese Normen auf das praktische Leben anwendbar zu machen. Man stellte für bestimmte Fälle, *casus*, Regeln auf und komponierte an Hand von früher schon vorgefallenen Entscheidungen Handbücher der Kasuistik, deren Gebrauch namentlich in der Beichte von unerläßlicher Bedeutung war und wohl immer noch ist. Die berühmteste Sammlung kasuistischer Kompilationen ist vom Jesuiten Augustin Lehmkuhl, 1918 in Holland gestorben, der in seinen *Casus conscientiae* sich auf die Aussagen von 3000 Moraltheologen beruft. Man soll nicht meinen, die Kasuistik sei eine bloß katholische Angelegenheit. Jede Materialethik, sei sie von Emil Brunner oder Karl Barth, um einige der letzten Zeit zu nennen, bietet kasuistische Empfehlungen, auch wenn sie nicht mehr den Anspruch erheben, für *alle* Fälle die normative Weisung zu erteilen.

Nun ist jedoch in den letzten Jahren die Geltung bestimmter unabänderlicher Normen immer fragwürdiger geworden. Man war sich wohl schon immer bewußt, daß je nach religiöser, kultureller, sozialer Einstellung auch die Normen und Pflichten der Menschen anders aufgefaßt werden. Wir brauchen nicht einmal an so weit auseinanderliegende Kulturen wie Indien und Europa zu denken. Pascal hat schon die Beobachtung gemacht, daß am einen Ufer des Flusses die Leute andere Normen und Sitten haben als am anderen. Immerhin hat die Unsicherheit über unabänderliche sittliche Normen in den letzten Jahrzehnten erheblich zugenommen und ist praktisch Gemeingut geworden. Zahlreiche Faktoren haben dazu beigetragen. Viele scheinbar für immer gefestigte Ordnungen wurden einer genauen Prüfung unterworfen: Ehe, Erziehung, Generationenfolge,

¹ Abschiedsvorlesung am 18. November 1968.

wirtschaftliche Beziehungen, wie Eigentum und Arbeit, politische Autorität und akademische Freiheit. Technik und Kybernetik wühlten nach zwei Weltkriegen eine zutiefst beunruhigte Menschheit dermaßen auf, daß überall neue Antworten und neue Werte aufkommen, ohne daß man weiß, ob die alten schon ganz aufzugeben seien. Denn auch die am meisten vorprellenden Visionäre einer neuen, aus Revolte resultierenden Kultur sind sich bewußt, daß kein Mensch, sei er noch so genial, imstande sein wird, eine solche neue Kultur ab ovo ins Leben zu rufen: Man wird schließlich auf das bis jetzt Errungene aufbauen und, bescheidener als von einer Revolution, von einer Evolution sprechen müssen. Das bedeutet, daß viele soziale Normen auch heute noch ihren Gebrauchswert beibehalten, auch wenn man sie nicht mehr als so endgültig und unumstößlich einschätzt, wie das früher der Fall war. Diese Auflockerung hat nun den Wechsel von Kasuistik zur Situationsethik zur Folge.

1.

Was ist damit gemeint? Der Begriff «Situation» bezieht sich weniger auf räumliche als auf zeitliche, besser gesagt auf *geschichtliche Konstellationen*. Wenn ich meine Abschiedsvorlesung halte, ist meine Situation nicht deshalb geprägt, weil ich in diesem Hörsaal lese, sondern indem ich Abschied von meiner Lehrtätigkeit nehme. Die Vokabel Situation, ausführlich von Jean-Paul Sartre zum Gegenstand der Besinnung gemacht, zeigt also das Subjekt des Handelns und seine Umwelt in einer bestimmten Lage: eben jetzt Abschied. Der Begriff «Situation» ist deshalb zur Wesenskategorie der Existenzphilosophie geworden, weil man erkannte, daß das Menschsein nie etwas Neutrales, Unbestimmtes und Abstraktes, sondern jeweils konkret von seinen Mitmenschen, seiner Umwelt und seiner eigenen Geschichte mitbedingt ist. Jeder Mensch ist in diese Gemeinsamkeit, in diese konkrete Situation eingeschlossen, er wird von ihr aufgerufen zu handeln; er hat sich zu entscheiden. So hängen Situation und Entscheidung eng zusammen. Es ist das große Verdienst Kierkegaards gewesen, diese Zusammenhänge grundsätzlich aufzudecken. Wir Menschen sind immer im Werden. Wir greifen in unserem Handeln die Zukunft voraus und bilden sie, weil wir uns gezwungen sehen, in der Zeit vorwärtszuschreiten, uns dem Alten

zu widersetzen, Neues aufzugreifen, Zeitliches in Ewiges zu verwandeln. Wir sehen uns veranlaßt, das Wahre, Bleibende zu ergreifen. Denn wahrhaftes Existieren versucht aus der Situation das Zukünftige und damit etwas Endgültiges zu gestalten. Tun wir das nicht, so gehen wir bloß «geschäftig» mit der Zeit um, wir lassen es beim Alten und drehen uns im Kreise der Langeweile oder der Vergänglichkeit.

Wenn Kierkegaard Situation und Entscheidung auf eine Weise ins Blickfeld gerückt hat, wie wir sie wohl nie mehr aus dem Auge verlieren werden, und die Konkretion des menschlichen Handelns von der ihm begegnenden Lage aus sichtbar geworden ist, so meldet sich nun die Frage, ob wir mit dem Terminus «Situationsethik» eine völlig befriedigende Lösung der neuen Fragen angedeutet haben. Ist die Lehre vom verantwortlichen Handeln, wie man die Wissenschaft der Ethik wohl am geeignetsten umschreiben könnte, tatsächlich immer und überall Situationsethik? Könnte dieser Terminus nicht den Anschein erwecken, nur die uns entgegenstehende Umwelt bedinge unser Handeln? Je nach der Lage handeln wir: Konfrontation mit Normen oder Pflichten sei hinfällig geworden, und das Motto lautet *finis sanctificat media*, das Ziel heiligt die Mittel, wie das auch von einem prominenten Situationsethiker, Jos. Fletcher, mit Begeisterung aufgenommen wird. Man hat gelegentlich den Jesuiten vorgeworfen, unter diesem Motto hätten sie die greulichsten Verbrechen gutgeheißen; eine wichtige Korrektur, wenn nicht Ehrenrettung wäre hier wohl angebracht, indem wir feststellen, daß «das» Ziel der *Societas Jesu* die Förderung und Ausbreitung der Kirche Christi auf Erden war. Nur unter dieser Bedingung meinte man die Losung ausgeben zu dürfen: das Ziel heiligt die Mittel. Es war also ausgesprochen eine Norm vorhanden, die den Handelnden von vornherein in seinem Pflichtenkreis limitierte und auf das *eine* Ziel hin legitimierte.

a) Es ist nun von grundlegender Bedeutung, daß auch die bis jetzt vorliegenden Darstellungen einer Situationsethik es unweigerlich mit einer Norm zu tun haben: nämlich mit dem *Liebesgebot* Christi. Niemand von ihnen hat, soweit ich sehe, sich die sarkastische Losung erlaubt, die man witzig von Bernhard Shaw kennt: Wer kann, handelt, wer nicht kann, gibt Unterricht. Eine total leere Formel wünscht man nicht, ebensowenig wie Kant überzeugt war, daß sein kategorischer Imperativ bloß eine leere Formel sei. Höch-

stens könnte man dem Fascismus davon einen Vorwurf machen, einfach blindlings die Situation ausgenützt zu haben, etwa mit der Losung eines Mussolini: *vivere pericolosamente*. Die Situationsethik ist nicht normlos, sondern basiert auf dem Liebesgebot und besitzt nur ein einziges Dogma: Konversion zur Welt.

Wie das angestrebt wird, ist allerdings sehr verschieden. Es gehen hier zwei Linien auseinander: eine mehr subjektivistische und eine objektivistische. Man denkt dabei unwillkürlich an eine Unterscheidung, die Max Weber in der Ethik eingeführt hat. Er unterschied Gesinnungsethik und Verantwortungsethik; er sah in der reinen Gesinnungsethik einen Mangel an Orientierung bezüglich der Ansprüche unserer Umwelt; die reine Gesinnung sei abstrakt, sie ignoriere die Notwendigkeit der Anpassung unseres Handelns an das geschichtlich Gewordene. Eine Ethik der Verantwortung würde dieser Forderung besser entsprechen. Sie würde das Gleichgewicht zwischen dem handelnden Subjekt und der objektiven Gegenstandswelt zu suchen haben. Nun erinnern die Versuche der Situationsethik ausgesprochen an diese Unterscheidung. Man sieht, wie einerseits alles auf die Gesinnung, die Norm zurückgeführt wird, wie andererseits alles auf das Ziel ankommt, das angestrebt werden soll. Einerseits dominiert ein Sollen, andererseits ein Sein, das sich aus der Situation ergibt und dem sich auch der Christ einsichtsvoll anzuschließen habe. Die *New Morality* von Bischof Robinson, die «*Situation-Ethics*» von Jos. Fletcher, die «*ethische Forderung*» von Knud Løgstrup stellen sich auf die Seite des handelnden *Subjekts* und sehen es unter eine absolute Norm gestellt: die Liebe. Allerdings ist auch hier die *Situation* des Subjekts Ausgangspunkt, nur ist man sich ihres Festgefahrenseins, ihrer Determinierung scharf bewußt. Hier wird weniger auf die Zukunft hin entschieden, im Glauben, die Zukunft lasse sich jeweils neu gestalten. Menschen und Begebenheiten sind eben so, wie sie sind, und man soll in ihnen den Nächsten lieben. Man soll nicht mit schroffen und abstrakten Normen an sie herantreten, nicht mit lebensfremden Dogmen. Man wird sich sagen müssen, daß jede Norm: nicht stehlen, nicht ehebrechen, nicht töten, und was es da alles gibt, dem Gebot der Liebe gegenüber relativ wird und es vorkommen kann, daß man eben doch töten muß oder mit einer Notlüge drohendem Unrecht die Stirne zu bieten hat. Es können da schwere Opfer von uns verlangt werden und Taten, die uns moralisch völlig abwegig vorkommen, während die Liebe sie gebietet.

Fletcher schwebt etwa die schwere Entscheidung der Maquis vor, die ein junges Mitglied ihrer Gruppe töten mußten, damit er unter der Folter nicht alle verriet, ein Thema, das Sartre in «Morts sans sépulture» auf die Bühne brachte. Oder die grauenhafte Tat einer Negerin, die in den amerikanischen Freiheitskriegen ihr weinendes Kind erwürgte, weil es sonst die ganze Gruppe den Indianern verraten hätte, während eine weiße Mutter nicht imstande war, ihr Kind zu töten, und infolgedessen alle entdeckt und ermordet werden. Die Frage taucht dann bei Fletcher auf: Sollte man wirklich in diesen notwendigen Vergehen gegen das moralische Gebot von einer unabwendbaren Schuld reden, oder sollte man hier Schuld- und Reuegefühle auf der Seite lassen und sich bloß sagen, man bedaure, eben so handeln zu müssen, es sei doch von eigentlicher Schuld keine Rede? Wir verstehen jetzt besser, wie Fletcher die Losung: das Ziel heiligt die Mittel, restlos zu akzeptieren bereit ist. Nun ist allerdings zu sagen, daß es diese subjektivistische Form der Situationsethik praktisch nur mit sog. *Pflichtenkollisionen* zu tun hat. In einer Pflichtenkollision stoßen zwei Forderungen aufeinander: etwa die Mutterliebe und die Rettung der Gruppe, und blitzartig hat man sich zu entscheiden, welche die höhere Pflicht ist. Dabei spielt doch wohl kaum die Liebe eine durchschlaggebende Rolle, wie Fletcher vorgibt, sondern ein gerütteltes Maß an rationaler Überlegung, wenn auch in der Zeitspanne von einigen Sekunden. Denn im Falle der Maquis überlegen sie sich: der junge Kamerad wird morgen unter der Folter sowieso sterben müssen; die Negerin weiß, sie wird sterben müssen, falls sie ihr Kind nicht opfert. Die Lage ist dermaßen festgefahren, daß kein Entkommen mehr ist. Diese Situationsethik hat es weniger mit Entscheidungen zu tun, welche bei Offenheit der Situation die Zukunft vorgreifen, als vielmehr mit Pflichtenkollisionen, die tatsächlich normatives Pflichtgefühl voraussetzen – man lehnt Antinomismus nachdrücklich ab –, nun jedoch durch einen Akt der Liebe überhöht und entschieden werden. Ob hier allein Liebe mitspielt ist, wie gesagt, fraglich, und außerdem scheint es noch fraglicher, ob man was hier Liebe genannt wird mit der neutestamentlichen Agape identifizieren darf, was nachdrücklich vorausgesetzt wird. Darauf ist nachher noch zurückzukommen.

b) Zunächst wenden wir uns der mehr objektivistischen Situationsethik zu, die es mit einer offenen Lage von Umwelt und Mitmenschen zu tun hat und die Liebe als einzige Norm zum *verantwortlichen* Handeln gebietet. Hier würde man von einer moderneren Form des in Amerika und der Ökumene so beliebten «Social Gospel» sprechen können.

Das eigentliche Problem dieser Situationsethik ist von Richard Niebuhr in seinem Buch *The Responsible Self* besonders geschickt fixiert worden. Er sagt, früher wurde in moralischer Hinsicht gefragt: wie handle ich gut, d. h. welchem Ideal wäre nachzufolgen; dann verschob sich die Lage, und das wurde die Frage: wie handle ich richtig, was schreiben mir Pflicht und Gesetz vor; heute wird in erster Linie gefragt: what is going on?, was ist los, und

da sind nicht mehr die Antworten: the good or the right, sondern: what is *the fitting*, was ist das Sachdienliche?, das Zweckmäßige? Also: das Normative liegt schon im Gegebenen verklausuliert; man muß es entdecken, um zur richtigen Entscheidung zu kommen. Taktisches Handeln ist erwünscht, das sachdienlich die Situation ergreift und weiterführt. «Life is commitment», hatte Oldham geschrieben, und die von Leuten wie Lehmann, Cox, Sittler, West, Shaull, von Oppen und vielen anderen befürwortete Verantwortung aus der Situation bezieht sich weniger auf die Erfüllung einer Norm als auf die sog. *Vermenschlichung des Menschen*. Diese macht sich kund in den Wandlungen der Situation.

Auf überraschende Weise bekommt dabei die Vokabel Königsherrschaft Christi über die Welt einen neuen Inhalt. Früher in der dialektischen Theologie eher unbefangen angesetzt, ohne daß man die Konsequenzen für die säkulare Problematik ernsthaft prüfte, bekommt sie jetzt eine säkulare Konkretion; eine integrale Sozialisierung des Begriffes tritt ein. Christus als König und die Welt werden dermaßen aufeinander angewiesen, daß man nicht zu Unrecht von einem neuen Justinianismus gesprochen hat. Denn so paradox sich zunächst Christus und Welt verhalten («mein Reich ist nicht von dieser Welt»), so wenig sie sich noch bis vor kurzem aufeinander harmonisch abstimmen ließen, so radikal kommt einem die Wendung vor, wenn nun die Aufspaltungen der sozialen Situation einem plötzlich als christlich vorgestellt werden. Der Marburger Sozialethiker Dietrich von Oppen erklärt die Gemeinde Christi zum Zentrum der modernen Gesellschaft. Nicht mehr am Rande der *Societas*, sondern mittendrin befinde sich die Gemeinde. Was den modernen Menschen kennzeichnet: Freiheitsdrang, Entsakralisierung bestehender Ordnungen, daß jeder einzelne Mensch in beruflicher Beanspruchung steht, Zukunftshoffnung, Glaubensverlust und Atheismus, welche Phänomene die Situation auch aufweisen möge, sie werden alle mit dem Prädikat christlich versehen. Denn die Säkularisierung sei eben ein christliches Phänomen. Es würde uns zu lange aufhalten im einzelnen zu zeigen, wie Harvey Cox die Wandlung vom bürgerlich-frommen Lebensraum in die Weite und Fremde der Technopolis parallelisiert mit dem Aufbruch des Evangeliums aus dem Gesetz. Oder wie sein Lehrer Paul Lehmann die vom christlichen Glauben geforderte Vermenschlichung des Menschen in der säkularen Welt als eine Form des Königiums Gottes einschätzt, um in den Ereignissen des weltlichen Geschehens die Handschrift Gottes lesen zu können. So fallen Königsherrschaft Christi und Leben mit-

ten in der Welt auf eine überraschende Weise zusammen. Verantwortung ist fitting of the situation; mit Normen, Pflichten, Werten hat das nichts mehr zu tun. Die christliche Verantwortung kommt dem marxistischen Imperativ jetzt sehr nahe: Einsicht in die Lage, wo der geschichtliche Prozeß einen gestellt hat, und dort mit dem Werden des Geschehens im Einklang sein. Die objektivierende Situationsethik gibt dem Geschehen apologetisch ein christliches Vorzeichen. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß die ökumenischen Tagungen von Genf und Uppsala unter der *vigueur* dieser Form der Situationsethik standen. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß die *innerweltlichen Zwecke* die höchste Aufmerksamkeit auf sich zogen. Die Gegensätze zwischen den Habenichtsen und den Plutokraten unter den Völkern dominierten die Diskussionen und riefen nach sachdienlicher Einsicht. Dabei wird es niemanden wundern, daß der Dialog zwischen Marxisten und Christen eine ausgesprochene Aktualität bekommt, ist es doch der Marxismus, der am ehesten eine Analogie zum christlichen Glauben abgibt und ist es ihrerseits die Situationsethik, die am ehesten eine Analogie zur Methodik des Marxismus darstellt: verantwortliches Handeln im Kairos der Geschichte.

Es mag einleuchten, daß in dieser Gestalt der objektivistischen Situationsethik weniger die Norm der Liebe, als individuellen Aktes, im Vordergrund steht als vielmehr die kollektive Verantwortung für die Gestaltung mitmenschlicher Solidarität in einer von Überbevölkerung bedrohten Welt. Nicht Norm, sondern Verantwortung ist die entscheidende Problematik. Nicht Pflichtenkollision des einzelnen Individuums, sondern kollektives Infragegestelltsein vom Säkulum her. Dabei scheint mir diese objektivistische Situationsethik einer großen Gefahr ausgesetzt: Es ist eine Ambivalenz an ihr zu beobachten, die ihr einen naiven und damit unbiblischen Charakter verleiht. Ich meine folgendes: Es ist dieser Situationsethik eigen, höchst optimistisch die Dynamik der Soziologie vor den Wagen der Frohen Botschaft zu spannen. Damit wird einerseits ein naiver Optimismus ausgebreitet, als ob die Königsherrschaft Christi den Auftrag hätte, eine Umwälzungstechnik der Gesellschaft herzustellen. Aus der Perspektive dieses Optimismus konnten in Uppsala Vertreter der Entwicklungsländer die Forderung stellen, die Kirche sollte gerade in *politicis* ihre Autorität geltend machen und zu neuen Lebens- und Gesellschaftsformen vordringen. Dieser unbefangene

und kindliche Glaube an die Macht der Kirche wird andererseits von einer triumphalen Lehre geschürt, welche behauptet, die Gemeinde sei das Fundament der Gesellschaft. Man erweckt damit den Eindruck, als ob man für alle Fragen und Nöte die erwünschte Lösung zur Hand hätte. Dieser Imperialismus ist einem falschen Idealismus zu verdanken, der naive Geister in den Glauben versetzt, es käme nur auf das Wissen an, um schon mit einem Grad guten Willens neue, glückliche Welten zu erzeugen. Wir meinen, daß es mit den biblischen Signaturen einigermaßen anders gestellt ist. Zugegeben sei, daß auch diese von der Hoffnung getragen werden, es werde eine Neuschöpfung Gottes geben, wodurch die eschatologische Erwartung der einzelnen Aussagen erst greifbar wird. Aber gerade weil die eschatologische Hoffnung dort so lebendig ist, leuchtet im gleichen Moment das Wissen um die tiefe Zerrüttung dieser Welt ein. Es ist eine Zerrüttung insofern, als der Mensch der ständigen Gefahr ausgesetzt ist, seine kleine Welt als die einzig wichtige und deshalb zu liebende zu hegen und zu pflegen. Er möchte sich in seiner winzigen Welt wohl fühlen, glücklich sein. Was kümmert mich das da draußen? Jesus sagt in der Bergpredigt: «Wenn ihr liebt, die euch lieben, was habt ihr für einen Lohn? Tun nicht auch die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr Besonderes? Tun nicht die Heiden dasselbe» (Matth. 5, 46f.)? Hier offenbart sich eine Verfallenheit an eigene Interessen, eine Verschrobenheit der Lebenshaltung, eine Machtbegierde, die mit einer biblischen Vokabel «Sünde» genannt wird, das heißt das Ziel verfehlen, in die falsche Richtung blicken, weshalb die Verkündigung Jesu auf die Vokabel *metanoia*, Umkehr, ausgerichtet ist.

2.

Wohin soll nun der Mensch sich richten? Was führt ihn zur *Umkehr*, welche Kräfte wären da zu nennen, die imstande sind, den Menschen aus dieser am Ich haftenden Verfallenheit (sei es nun Familie, Nation, Geld oder Ehre) zu lösen?

Wir haben vorerst die Antworten der Situationsethik gehört: a) einzige Norm sei die Liebe, b) das christliche Handeln zeige sich in Verantwortung für die Welt. Beide Antworten enthalten einen höchst beachtenswerten Aufruf: *ertens* die Einsicht, die beiden gemeinsam ist, daß man nie in ab-

tracto zu handeln habe, sondern die Situation des *hic et nunc* die Entscheidung erst ins Leben rufe, *zweitens*, daß eine Norm unser Handeln qualifiziert und wir nicht einfach aufs Geratewohl uns entscheiden (das kann mal vorkommen, aber wir finden das ungemütlich, es kann uns angst und bange werden, weil wir im Gewissen keine echte Direktive verspüren; der ganze Vorwurf der heutigen Jugend, akademisch oder politisch, beruht doch darauf, daß man die Überzeugung hat, man sei in der heutigen Kultur der vorhin erwähnten Verfallenheit auf extreme Weise anheimgefallen; mehr denn je fordert man, auf echte Normen zu hören und sie zu verwirklichen), *drittens* scheint die Losung: Verantwortung für die Welt, echten und höchst dringlichen Impulsen zu entsprechen. Denn sie durchbricht grundsätzlich die engen Umklammerungen, welche die «eigene» Welt mit ihren Normen von Klasse, Nation, Rasse usw. kennzeichnet. Man sucht Offenheit, Bereitschaft für den Mitmenschen, wer er auch sei. Dennoch läßt sich die Frage nicht umgehen: Wird in diesen Formen der Situationsethik das Verhältnis von Norm und Verantwortung so abgestimmt, wie das in der Verkündigung Christi von der Umkehr vorausgesetzt wird?

Das würde bedeuten, daß wir zu prüfen haben, wie das Verhältnis von Botschaft und *Gebot* zu verstehen sei. Namentlich die Frage: Was heißt im evangelischen Sinne Gebot, steht hier zur Debatte. Worte wie Norm und Verantwortung sind neue Vokabeln. Man sucht sie umsonst im biblischen Vokabular, wie auch etwa Person oder Gesellschaft. Wenn nun jedoch die Situationsethik einerseits zurückgreift auf die Norm der Agape als der von Christus gebotenen Liebe und auf die Verantwortung als das Offensein für den Nächsten, wer er auch sei, so sind damit so erhebliche Faktoren der *christlichen* Verkündigung hervorgehoben, daß die Frage berechtigt ist: Sind damit die wesentlichen Elemente christlicher Botschaft in Sicht gekommen, oder hat man im Eifer, die Welt und ihre Fragen zu berücksichtigen, Grundsätzliches hinter sich gelassen. Schon der einseitige Terminus «Situationsethik» gibt Anlaß, hier weiter zu fragen. Denn entweder ist die Vokabel «Situation» eine Selbstverständlichkeit, oder sie bringt eine einseitige Interpretation des christlichen Handelns zum Ausdruck, die der Korrektur bedarf.

Was heißt in der biblischen Sprache Gebot? Es heißt nicht Gesetz im Sinne von *nomos*, nicht Norm im Sinne von formaler Direktive für mögliche Entscheidung. Gebot ist in erster Linie Aufruf, die Führung Gottes in unserem Leben zu erfahren. Das Wort hat heilsgeschichtlichen Inhalt, d. h. es geht davon aus, daß der Gottesglaube vom geschenkten Heil lebt, von einer Gnade, die in die Welt gekommen ist, um diese Welt aus ihrer Verfallenheit heraus zu be-

freien. Die Achse der Welt ist Macht; die Achse Gottes ist die Agape, die Liebe, die «Gnadenmacht». Jesus läßt dem Gebot der Nächstenliebe das Gebot der *Gottesliebe* vorangehen: «mit dem ganzen Herzen, der ganzen Seele, mit dem ganzen Denken». Die neuere Situationsethik hat die Neigung, das erste und größte Gebot zu übersehen, weil es eine Zumutung scheint, diese Liebe zu Gott zu verlangen. Es will mir scheinen, daß wir mit der Preisgabe dieses ersten Gebotes die Grundlage dessen aufgegeben haben, was biblisch als Gebot zu verstehen sei. Erfüllung von Nächstenliebe als für sich stehendes Gebot kennen auch andere Religionen und weltanschauliche Orientierungen, wie etwa der Humanismus. Denn das erste Gebot ist keineswegs Gesetz oder Norm, sondern setzt das Freiwerden für die Gnadenmacht Gottes (Käsemann) voraus, mit der er sich um die Geschichte seines Geschöpfes bemüht. Philosophisch betrachtet mutet dieser Glaube an das Kommen Gottes als eine metaphysische Figur an und erscheint dem Verstand unzulässig. Dennoch hat die Vernunft im Zusammenspiel mit dem «illative sense», um mit Kardinal Newman zu sprechen: mit dem Wahrheitsbewußtsein, das imstande ist, intuitiv und divinatorisch letzte Mysterien aufzufassen, die Gabe, über die Grenzen des bloßen Verstandes hinaus frei zu werden für die biblische Botschaft, die sagt, daß es Gott gefallen habe, sich in Christus zu offenbaren. Irgendwie reagiert auch die Vernunft des Menschen zustimmend auf die Botschaft, die das Tiefste aussagt, was jemals in Worten zum Ausdruck kam: daß es eine Bewegtheit Gottes gibt, der bereit ist, sich der Welt, bis in ihre letzte Zerfallenheit, bis zum Kreuz, anzunehmen. Erst im Licht dieser Gnade wird offenbar, was «Welt» ist: sie ist das Komplement zur Erlösung. Sie ist als Schöpfung schon ein Werk der Freude, der Gunst Gottes: Die Bibel spricht in diesem Sinne von «Erde». In ihrer Verfallenheit jedoch ist sie «Welt» geworden. In sich hat sie keinen Anspruch, es sei denn, sie sei voller Verheißung der Güte Gottes, sie könne zu einer Neuschöpfung erschaffen werden. Wenn die Situationsethik heute so gerne von Welt und Konversion zur Welt spricht, dann hat sie sich wohl zu überlegen, daß sie dabei stillschweigend die Verheißung der Erde voraussetzt, einmal als «Welt» für die Botschaft Christi frei zu werden. Mit Recht konstatiert mein Landsmann Edward Schillebeeckx²: «Das Verhält-

² E. Schillebeeckx, *Weltverständnis im Glauben* (1965), S. 132.

nis zwischen Kirche und Welt ist keine Beziehung zwischen dem Religiösen und dem Profanen, dem Übernatürlichen und dem Innerweltlichen, sondern der Dialog zwischen den beiden komplementären Verwirklichungsformen des einen Christentums: dem sakralen, eigens gesetzten kirchlichen Ausdruck des theologalen Lebens der Gläubigen und dem weltlichen nicht eigens gesetzten Ausdruck dieses Gnadenlebens». Für die gläubige Interpretation von «Welt» ist sie trotz ihrer Verfallenheit schon Verheißung. Ich war jahrelang Strafanstaltseelsorger: Nirgends habe ich diese Verheißung Gottes mitten in der seelischen und moralischen Zerrüttung deutlicher gespürt als dort.

Dieser Sachverhalt mußte erst kurz gestreift werden, damit wir auf unsere Frage nach Norm und Verantwortung aus der Sicht des Gebotes eine Antwort bekommen.

Wir haben festgestellt: Das Gebot ist die Botschaft der geschichtlichen Bemühung Gottes um die Welt. Das Primäre unseres Entscheidens kann also nicht sein: wie die innerweltlichen Zwecke ein wenig besser zu arrangieren und organisieren seien, wie wir diese Welt für alle bewohnbarer machen. Die Kirche hat nun einmal nicht zu konkurrieren mit der Unesco oder den United Nations, auch wenn deren Korrektur längst fällig ist. Das Primäre ist: Gibt die Botschaft ein normatives Gebot fürs Leben? Und wenn ja, wie verhalten sich Norm und Verantwortung, konkretes Handeln in der Situation?

Bei der Beantwortung dieser Frage stoßen wir bei der Situationsethik auf einen empfindlichen Mangel: In der biblischen Sprache kommt ständig der Begriff Recht, Gerechtigkeit vor. Wer meint, die Liebe bringe alles in Ordnung, ignoriert ein mächtiges Stück «Welt». Es ist mit Recht von einem Juristen, Peter Noll, die Bemerkung gemacht worden³: «Auch wenn alle Menschen gut wären und stets aus Liebe handelten, bedürfte es der Verkehrsregeln und der Fahrpläne.» Die oberflächliche Konstatierung: wir würden als Norm nur die Liebe brauchen und alle Normen werden hinfällig, geht gerade an der Wirklichkeit vorbei, die sie so gerne berücksichtigen möchte. Und ich erlaube mir die Überzeugung auszusprechen, daß, wer am meisten über Normen schimpft, am unbarmherzigsten seine Nebenmenschen beurteilt und normiert.

³ P. Noll, *Jesus und das Gesetz* (1968), S. 14.

Das Verhältnis von Liebe und Recht als Zusammenspiel von Norm und Verantwortung ist im Neuen Testament intensiv berücksichtigt. Das Kommen Jesu findet in einer Welt von Normen und Weisungen statt: zeremoniell, sozial, politisch. Sie bilden insgesamt die pluralistische Verzweigung am einen Baum des Volkslebens Israels: an der torah. Die torah ist die Fügung, wodurch Israel sich von seinem Gott gerufen und geheiligt weiß und wodurch es das eigene Leben vor ihm zu heiligen habe. Das Leben aus der torah ist Verwirklichung des Gebotes zur Heiligung des Namens. Der Dekalog gehört dabei zu den Grundrechten des Bundes Israels mit seinem Gott. Wir müssen schon hier beobachten, wie gnädige Führung, rechtlicher Anspruch und demütiger Gehorsam zu einem einzigartigen Gebilde zusammenwachsen, das in unendlich vielen Geboten und Verboten (613) um das ganze Leben einen Zaun aufrichtet, der von Jesus gewiß respektiert, aber doch auch immer wieder auf die tiefste und eigentlichste Intention hin zurückgeführt wird. Und diese eigentlichste Intention ist die Gnade, die Liebe des erwählenden und erlösenden Gottes. Ihr gegenüber werden nun alle Normen und Gebote relativ; sie bekommen einen notwendig-praktischen Wert für das tägliche Leben; dabei soll man achtgeben, daß Norm und Sünde einander nicht allzu nahe gebracht werden. In seiner erhellenden Schrift «Jesus» konstatiert der Jerusalemer Neutestamentler David Flüsser: «Die Sensitivität des antiken Judentums entwickelte gegenüber der einfachen Sicht des Alten Testamentes eine ganze Dialektik der Sünde, denn da der Mensch nicht mehr als ein unproblematisches Wesen gesehen wird, sind jetzt auch die Sünden selbst zum Problem geworden. Eine Sünde kann, wenn man sich nicht vorsieht, zu einer anderen führen, und sogar das, was nicht wie eine Sünde aussieht, kann den Menschen in eine wirkliche Sünde verstricken. Wenn man diese Auffassung auf die Gebote überträgt, dann heißt es, daß die leichten Gebote genauso wichtig sind wie die schweren.» Genau mit dieser das Leben in die Enge, in die Angst treibenden Interpretation der Gebote bricht Jesus. Das Zusammenspiel von Recht und Liebe soll wieder ins Gleichgewicht gebracht werden, d.h. der Mensch soll erst einmal von dem Trauma befreit sein, sich ständig zu versündigen. Eine falsche Auffassung der Norm gibt dazu Anlaß. Die Vorschriften fürs tägliche Leben werden dann verabsolutiert, jedes Vergehen dagegen bedeutet Sünde. Es wird völlig vergessen, daß sie zur Linderung der Machtspannungen im

sozialen Leben gegeben worden sind, nicht zur Aufbüdung neuer Lasten. Die Haltung Jesu wird deutlich am Sabbatgebot: Wie war der Sabbat mit seinem Gerüst von unendlich vielen Paragraphen zu einer dauernden Chance der Versündigung geworden! Jesus räumt dieses Gerüst mit einer Handbewegung weg: Der Sabbat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch für den Sabbat! Die Hauptverantwortung liegt für Jesus dort, wo der gnädige Ruf Gottes als Agape, als Gnadenmacht uns veranlaßt, so zu handeln wie er. Das heißt, dem Mitmenschen so in fürsorglicher, liebender Inobhutnahme begegnen, daß dieser Mitmensch durch unser Handeln froh wird, gelöst, in den weiten Horizont der göttlichen Gnade gestellt. Deshalb spricht Jesus das auf den ersten Blick erstaunliche Wort: «Alles, was ihr wollt, das euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun, denn darin besteht das Gesetz und die Propheten» (Matth. 7, 12). Hier wird die ganze Fülle der torah in die goldene Regel transponiert. Es gibt eine große Gesamtverantwortung: daß wir uns in unsere eigenen, tiefsten Ideale und Träume einleben, versetzen: was wir gerne möchten, daß das Leben uns biete, ja dieses Tiefmenschliche sei die Bereitschaft für den Mitmenschen. Das sollen wir anderen tun. Die goldene Regel bedeutet nicht: wie du mir, so ich dir, sondern sie bedeutet: das tiefe Einfühlungsvermögen in die eigentliche Menschlichkeit. Das wäre die Agape, die «Liebe», ein völlig unzureichendes Wort übrigens für das, was eigentlich gemeint ist. Die Normen, die Weisungen sind Hilfsmittel, die einigermaßen die sozialen Spannungen der Gesellschaft entlasten. Das ist für Jesus das «Recht», so auch für Paulus. Vergessen wir nicht, daß es damals keine eigentliche Jurisprudenz in unserem Sinne gab; die Juristen waren die Schriftgelehrten und die Gesetzesbestimmungen die Vorschriften des öffentlichen Lebens. Primär ist das also der Bereich der geistigen Verantwortung, in der wir nach den Evangelien miteinander leben: da ist der Glaube an die Bemühung Gottes um die verfallene Welt die Grundlage, hier findet das Gebot im doppelten Sinne seine eigentliche Quelle. Der Glaubende darf und soll versuchen, ebenfalls so zielbewußt das Leben seines Nächsten in Obhut zu nehmen, wie er selber möchte, daß man ihn verstehe und helfe. Nun hat er das mitten in der geschichtlich gewordenen, nur zu oft dem Bösen verfallenen Welt zu verwirklichen. Da tauchen nun die *Normen* auf: sagen wir mal zunächst der Dekalog oder die vielen Mahnungen, wie Paulus sie an die Gemeinden gibt. Sollten diese

nun als absolute Gebote buchstäblich verstanden werden, so werden sie zu einer hoffnungslosen Zwangsjacke. Der Mensch kann sich nicht mehr ordentlich bewegen; er stößt überall an, er meint ständig zu sündigen und gelangt in eine Mentalität, die vor anderen unglaubwürdig ist, und in Heuchelei hinein. Normen müssen dem Gebot dienen, sie müssen elastisch sein; sie halten die Menschlichkeit, ihre Grenzen und Schranken im Auge, oder sie sind ein Verhängnis.

3.

Was sagt uns das heute im Hinblick auf die Situationsethik? Ich habe versucht, in meinen Schriften den Unterschied zwischen *Agape* und *Philia* zu betonen. Es scheint mir, daß in der Spannung zwischen Verantwortung und Norm im Hinblick auf die Situation von dieser Unterscheidung her zum Schluß folgendes gesagt werden kann.

Wir sind alle froh, daß wir im öffentlichen Leben noch so etwas wie die Respektierung des Dekalogs, eingebettet in vielen moralischen und juristischen Bestimmungen des Zivil- und Strafrechtes, beobachten können. Niemand hat es gerne, daß ihm etwas gestohlen wird, daß sein Name und seine Ehre entwürdigt werden oder seine Frau ihm wegläuft. Es steckt hinter dem Gefüge des Ethisch-Juristischen als Struktur der Öffentlichkeit eine bewahrende Güte gegen das Chaos, die Luther schon als eine Liebe zur Ordnung, kurz gesagt als *Philia*, verstanden hat. Dennoch sind wir überzeugt, daß wir es hier nicht mit starren Gesetzlichkeiten zu tun haben, die niemals relativiert werden. Sie werden (setzen wir mal den Dekalog voraus) im praktischen Leben immer wieder relativiert, ohne daß man immer von Schuld und Sünde reden kann; wir müssen allmählich einsehen, daß das eine Theologen-Zumutung ist, die uns niemand mehr abnimmt. Fletcher hat recht, wenn er sagt: Als der Arzt in einer Notsituation das Embryo töten muß, wird er den Akt bedauern, aber kann man von Schuld sprechen? Vor wem wird er schuldig, wenn die Situation von ihm eine schwere Entscheidung verlangt? Und werde ich schuldig, wenn ich mich einmal aggressiv äußere, weil mein Charakter eine gewisse Aggressivität nicht unterdrücken kann, oder wenn ich eine erotische Grenze überschreite, die andere Leute sich vielleicht nicht zumuten würden? Wir werden zugeben müssen,

daß auch die besten Christen sich in all diesen Gebieten nicht anders gebärden als die Nicht-Christen und daß es untragbar wäre, hier immer von Schuld und Sünde zu reden. Die Norm soll dem Leben dienstbar sein, eine Hilfe, eine Anleitung, ein Paradigma. Nur kann das Leben selber nie normativ sein; das wäre das Chaos! Wir sind froh, daß wir noch in einer Gesellschaft leben, in der wir uns noch über eine Reihe von Anstandsregeln freuen können. Nur haben sie nicht das Recht und die Aufgabe, die mitmenschlichen Beziehungen so zu nivellieren, daß das jeweilig Menschliche, als Charakter, als Veranlagung und besonders als Schranke, ausgewischt würde. An diesen Problemen stößt nun das christliche Ethos in das *Seelsorgerliche* vor, wie oft in meinen Vorlesungen betont wurde. Es sieht nicht Normen, sondern Menschen an. Der Ethiker wird ohne Seelsorge zum Moralisten. Das haben wir nie zu vergessen, und wer das außer acht läßt, ist in der Gefahr, die *eschatologische* Seite dieses Ethos, die Erwartung des Reiches Gottes zu übersehen. Das bezieht sich auf die Tatsache, daß die *Philia* durch die *Agape* wie eine Insel im Meer umbrandet wird. In ihr findet der Glaube den weiten Horizont, den er braucht, um zu einer Tat zu gelangen, die nicht mehr mit sich selbst rechnet, die bereit ist, das Leben zum Opfer zu bringen, eine Tat, die letzte Nachfolge Christi wie das synoptische «arneisthai»: selbstverleugnend das Kreuz auf sich nehmen, bedeutet: eine Tat, die kein Gesetz vorschreiben und von der Welt kaum verstanden werden kann, eine Tat des Glaubens, die das kommende Reich eschatologisch offenbart. Das wäre christliche Nachfolge: Sie verlangt das große Wagnis, mitten in der Welt nicht *von* der Welt zu sein. Kein Mensch kann sie von uns fordern, sie kann nicht zur Norm werden, keine Obrigkeit sie zum Gesetz machen, sie ist die letzte, endgültige Verantwortung, in der der Gläubige sich vor seinem Herrn befindet und ihm das apostolische Wort zur Wahrheit wird, daß das Leben ihm ein Dienst für Christus sei und der Tod Gewinn. Das ist die eschatologische Seite des christlichen Ethos, die letzte große Verantwortung. Es ist nicht nur ein Warten auf das Licht, sondern ein ihm Entgegenschreiten in der kindlichen Überzeugung, daß Christus derselbe ist, gestern und heute und in der Ewigkeit.

Hendrik van Oyen, Basel