

ETHIK

■ BAUDLER GEORG, *Töten oder Lieben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum*. Kösel-Verlag, München 1994.

Wie schon in den beiden vorhergehenden Werken „Erlösung vom Stiergott“ (1989) und „Gott und Frau“ (1991) geht es dem Autor um die Gewalttätigkeit des Menschen und ihre Überwindung. Angeregt von R. Girard und auch W. Burkert konzentriert er sich auf den Zusammenhang von Religion, Opfer und Gewalt. Dabei will er Girards Engführung der Opferkritik auf die biblische Tradition ebenso auflösen wie dessen These vom Lynchmord beziehungsweise Sündenbockmechanismus als Ursprung von Kultur. Die „religiöse Urszene“ ist die Mutter-Kind-Beziehung; sie ist früher als das Opfer und seine Erfahrung des Heiligen. Die „ihr Kind nährend Mutter (ist) ... die älteste Offenbarung Gottes, der Liebe ist“ (377f). Auch will Baudler mit dem II. Vaticanum Gott als die „verborgene Macht“ verstehen, die überall in der Religionsgeschichte gegenwärtig ist (104). Dazu greift er im 2. Kapitel K. Jaspers Gedanken der Achsenzeit auf. In den klassischen geistigen Aufbrüchen der Zeit von 800 bis 200 v. Chr. in China, Indien, Persien und Griechenland ging es um Opferkritik und Feindesliebe, also um die Überwindung der Gewalt. Im folgenden wird gezeigt, wie auch im Alten Testament Opferkritik aufbricht und Gott als gewaltfreie Liebe erscheint (Kap. 3). In Jesu Erfahrung Gottes als Abba sowie in seinem Sterben kommt dieses neue Gottesbild zur Erfüllung (Kap. 4). Aber in den Höllendrohungen, die sich auch bei Jesus finden, und in der Deutung des Todes Jesu als Opfer im Neuen Testament bleibt das alte gewalttätige Gottesbild weiter wirksam, und schon in der frühen Kirche droht es, den Aufbruch Jesu zu verdecken (Kap. 5). Die kriegerischen Sprachbilder, die seit Paulus im Christentum benutzt wurden, haben den Rückfall des Christentums in Gewalt und Opfermentalität vorbereitet.

Ich habe das Buch mit großem Unbehagen gelesen. Der Verfasser vertraut auf die Kraft seiner Intuition und bemüht sich nicht um Präzision – weder in seiner Sprache noch bei seinen historischen und systematischen Referaten. Das gilt nicht nur für Einzelheiten am Rande – etwa, daß das Friedensgebet in Assisi nicht 1973, sondern 1986 stattfand (105) oder das Wort „Spätjudentum“, das heute wegen seiner antijüdischen Implikationen gemieden wird (257). Doch die eigentlichen Schwierigkeiten habe ich mit dem systematischen Ansatz Baudlers – beginnend mit

seinem Rückgriff auf die Evolutionstheorie. Die „Jahrmillionen“ der Religions- und Menschheitsgeschichte sind ein Lieblingswort des Buches. Dabei wird die Problematik der Anwendung evolutionärer Kategorien wissenschaftstheoretisch nicht reflektiert. Was für eine Funktion können sie in der Theologie haben? Seit wann kann man überhaupt vom Menschen im philosophischen und theologischen Sinn des Wortes sprechen? Baudler ist der Bezug auf die Evolution offenbar deshalb so wichtig, weil nach ihm die Gewalttätigkeit des Menschen im Übergang der Hominiden zur Großwildjagd in der Altsteinzeit begründet ist (48f, 77). Ursprünglich aber – von seinem evolutionären Ursprung her – ist der Mensch gewaltfrei (92) und offen auf die Mutter-Kind-Beziehung als „religiöse Urszene“. Der Übergang zur Großwildjagd dient nicht, wie man zuerst denken mag, als evolutionäres Äquivalent zum biblischen Sündenfall. Ganz im Gegenteil: Diese Theorie widerspricht der traditionellen Lehre von der Erbsünde und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die behauptet, daß es dem Menschen wegen seiner Sünde unmöglich ist, sich von sich aus auf seinen guten Ursprung oder Kern zu beziehen. Das Christentum wird bei Baudler aus einer Erlösungsreligion zu einer der vielen Formen religiöser Selbstbesinnung in der Geschichte. Feuerbachs Auflösung der Theologie in Anthropologie ist sehr nahe, was auch eine Analyse des Gottes-, Offenbarungs- und Symbolbegriffs zeigen würde.

Dabei besteht ein merkwürdiger Gegensatz zwischen Baudlers anthropologischem Optimismus und seiner Wahrnehmung der Geschichte. Baudler sieht durchaus realistisch *oder* pessimistisch, welch ungeheure Rolle die Gewalt in offener und verdeckter Form in den menschlichen Gesellschaften gehabt hat und noch immer hat. Der Optimismus, den er dagegen setzt, ist nach meinem Eindruck am Utopismus E. Blochs orientiert, der erwartet, daß die Welt dem Menschen zur Heimat (111, 411) wird. Solche Hoffnung auf Überwindung der Gewalt ist aber keine spes docta. Baudler fragt nicht, warum der Mensch überhaupt gewalttätig wurde und es immer noch ist. Die anthropologischen Wurzeln der Gewalt werden von ihm nicht reflektiert. Das bezeugt schon die Sprache des Buches: Mehrmals findet sich das Wort „Gewaltkostüm“ (292ff, 334). Die Herrschaft der Gewalt in der Geschichte wird immer wieder mit dem Sprachfeld „Geröll“ und „Schutt“ beschrieben (93f, 101, 180, 261, 421). Gewalt erscheint so als etwas dem Menschen Äußerliches, als ein Verhängnis, das ihn wie ein Erdbeben überfallen hat. Es wird nicht analysiert, inwiefern sie eine Gefährdung

ist, die wesentlich zum Menschen, zu seiner Freiheit und Weltstellung gehört.

Hier wäre nun das Verhältnis von Opfer, Hingabe und Selbstverwirklichung zu diskutieren. Da bestehen bei Baudler Unklarheiten, die ich für gefährlich halte. Mit Recht weist er auf die Gefahr hin, in eine unchristliche Opfermentalität zurückzufallen, wenn man vom anderen die Totalhingabe verlangt (312). Aber erschreckend und schon sprachlich nicht zutreffend finde ich es, daß Hingabe generell als Opfer verworfen wird (310–14, 371), auch bei der Beschreibung der innertrinitarischen Beziehungen (415). Baudler will personale Begegnung und Hingabe, Sich-dem-anderen-Geben voneinander lösen – wohl aus Sorge um das Recht der Selbstverwirklichung, die – das wird betont – Einsatz nicht ausschließt (311, 314). Aber dieser bleibt unerntet, solange er nicht die Ganzheit des Lebens betrifft. Im Buch heißt es einmal, Gottes Offenbarung geschehe im „Strampeln des gesunden Säuglings“ (332). Doch wenn der Säugling krank ist oder behindert?

Marburg

Bernhard Dieckmann

■ WITSCHEN DIETER, *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*. (Studien zur theologischen Ethik 39). Universitätsverlag Freiburg i. Ue. 1992. (228). Brosch. DM 38,-.

Die vorliegende Studie ist ein grundlegender Beitrag in der nicht zur Ruhe kommenden Auseinandersetzung zwischen dem deontologischen und dem teleologischen ethischen Ansatz. Die Sinnhaftigkeit des teleologischen Ansatzes wird am Begriff der Gerechtigkeit aufgezeigt; dies ist gerade der Begriff, anhand dessen Deontologen zu beweisen versuchen, daß teleologisches Denken nicht ausreicht.

In einem ausführlichen 1. Teil (17–80) geht es – unter Heranziehung zahlreicher Literatur – um semantische Fragen zum Begriff Gerechtigkeit; im 2. Teil wird dann herausgearbeitet, daß bei genauerem Zusehen auch bei dem schwierigen Begriff der Gerechtigkeit teleologisches Denken besser entspricht als ein deontologisches. W. räumt allerdings ein, daß der Unterschied zwischen dem teleologischen und einem milden deontologischen Ansatz nicht allzu groß ist; er ist eher ‚theoretischer Natur als von praktischer Relevanz‘ (133). Es finden sich sogar zwischen den strengen Deontologen und den Teleologen vergleichbare Ansätze, da auch die strengen Deontologen das praktische Leben in ihre Überlegungen einbeziehen (185). Entscheidend ist und bleibt allerdings, daß ein teleologisches Vorgehen nicht mit einem – wie immer gearteten – Nützlichkeitsdenken gleichgesetzt wird, was

von seiten der Deontologen nicht selten gemacht wird. Um einer derartigen Gleichsetzung zu entgehen, ist von grundlegender Bedeutung, die Unterscheidung zwischen dem moralisch Guten und dem moralisch Richtigen im Auge zu behalten. Beim moralisch Guten geht es um eine grundsätzliche innere Entscheidung für das Gute, die die Voraussetzung für ein christliches Moralverständnis ist. In dieser unabdingbaren Entscheidung gibt es keinen Unterschied zwischen Deontologen und Teleologen. Sich dem Anspruch des Guten zu stellen und sich nicht an dem zu orientieren, was nützt, macht die Qualität des Guten aus. Damit ist aber noch nicht gesagt, was sich daraus für das praktische Verhalten hier und jetzt ergibt.

Erst bei der Suche nach dem richtigen Verhalten unterscheiden sich die beiden Ansätze. Es gilt allerdings auch für die Zielorientiertheit, daß sie sich nicht mit vordergründigen und leicht einsehbaren Zielen begnügen darf; es ist an eine umfassende Orientierung gedacht, die anstrengende Denkarbeit voraussetzt. Der Unterschied zwischen den beiden Ansätzen kann so formuliert werden, daß sich bei der Suche nach dem richtigen Verhalten Deontologen eher an Prinzipien orientieren, Teleologen jedoch an Werten. ‚Ein Präferenzurteil zu treffen zur Lösung eines Wertekonflikts heißt ... teleologisch urteilen‘ (209).

Werte können aber andererseits als die dem Menschen zugekehrte Seite der Normen verstanden werden; sie setzen subjektive Einsicht und Überzeugung voraus. Damit aber spielt beim teleologischen Ansatz das subjektive Element eine gewisse Rolle, das auch zur Gefahr werden kann, so wie die Prinzipientreue des deontologischen Denkens von Starrheit bedroht ist. Die teleologische Orientierung erfolgt aus Einsicht in die Zusammenhänge und hängt offensichtlich mit Gewissensüberzeugung zusammen, die immer wieder verdächtigt wird, zu billigen Lösungen Zuflucht zu nehmen, auf die aber eine christliche Moral nicht verzichten darf.

W. leistet mit diesem Buch einen grundsätzlichen Diskussionsbeitrag zu den aufgeworfenen Fragen; er verlangt vom Leser allerdings die Bereitschaft zu einer philosophischen Auseinandersetzung.

Linz

Josef Janda

■ RENOLDNER SEVERIN, *Demokratie braucht Widerstand*. edition sandkorn, Linz 1991. (118). Ppb. S 88,-.

Der Titel des Büchleins provoziert. Selbstverständlich wird weder die Demokratie angegriffen noch der Widerstand absolut gesetzt. Es geht