

sein, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir“ (Jo 17, 21) – „Vater, ich will, daß dort, wo ich bin, auch alle, die du mir gegeben hast, bei mir seien“ (Jo 17, 24) – „ich in ihnen und du in mir“ (Jo 17, 23). Das kommt aus Gottes eigenstem Wesen: von daher ist der Menschensohn ein Mann der Sehnsucht und ist der Geist, den er den Seinen mitteilt, ein nach der Vollendung des göttlichen Lebens Seufzender und Glühender. Das ahnende Wort Vergils von den Dingen, die ihre Tränen haben, gewinnt hier seinen letzten Tiefengrund. Wenn der Geist sich als Verlangen kundtut im Innersten der Sehnsucht, die uns mit allen Geschöpfen überkommt und wenn wir ihm Raum geben in uns, dann begreifen wir ein wenig, was es heißt, daß Gott Liebe ist. Sehnsucht ist wirklich die hiesige Form der Liebe: nicht nur jener nach dem Absoluten verlangenden Kreaturliebe, sondern der Liebe, die in Gott ist und von Gott kommt. Der Geist ist somit die Kraft derer, die von Christus ergriffen sind, um Gott zu lieben mit seiner Liebe. Er ist der Antrieb, der sie rufen läßt: Komm, Herr, komme bald! Und er ist zugleich der ihnen Entgegen-Rufende, von dem es in der Apokalypse heißt: „Und der Geist und die Braut rufen: Komm!“ „Daß er, der das hört, doch sage: Komm! Daß der Ausgedörrte hinzutrete, daß der Sehnsüchtige Lebenswasser empfange, einfach so!“ (Offb 22, 17)

Anforderungen des Lebens und Forderungen des Willens Gottes

Philip Schmitz SJ, Frankfurt/Main

„Was ist der Wille Gottes?“ – Der so fragt, sucht nach Klarheit in einer Entscheidung. Über den Willen Gottes meint er für sein Leben die geistige Mitte zu finden. Aus dem Wissen, daß er unter dem Gesetz Gottes steht, nährt sich sein Optimismus, stärkt sich sein Vertrauen, motiviert er sein Tun. Zutrifft das allerdings nur in dem Maße, als er die Führung Gottes aktuell erfährt. Darum gilt es, diese Erfahrung zu sichern.

„Was ist der Wille Gottes?“ – Diese Frage kann aber auch einen aggressiv-skeptischen Ton annehmen, und bei einer wachsenden Zahl von Menschen scheint das der Fall zu sein. Sie glauben, daß die Annahme des Wil-

lens Gottes ihrem Leben eine *Ordnung aufzwinge*, die dem Detail, dem Augenblick, dem Einzelnen – allem, was sie für Leben halten – nicht gerecht werde. Sie sind überzeugt, daß die Forderungen des Willens Gottes zusammengenommen ein *System* bilden, das den manchmal zufälligen, manchmal willkürlichen, immer höchst relativen Anforderungen des Lebens ihre wahre Bedeutung nehme. Sie meinen sich dagegen wehren zu müssen, daß ihrem Leben eine *abgeschlossene Sinnvorstellung* unterschoben werde, die sich für Entwicklung und Fortschritt als hinderlich erwiesen habe.

Man wird zeigen müssen, daß bei der Berufung auf den Willen Gottes das Leben selbst nicht verkümmert, sondern daß in dem Maße, in dem der Mensch den Anforderungen des Lebens gerecht zu werden versucht, sich ein Defizit an Sinn enthüllt, das aus diesem Leben selbst nicht mehr gedeckt werden kann, für das aber der Wille Gottes, wenn auch nicht zwingend gefordert, so doch sich als in Freiheit angenommene Möglichkeit anbietet.

Der Aufgabe, Erfahrung zu sichern und den Sinn von Handlungen aufzudecken, sollen die folgenden Überlegungen dienen. An einem Beispiel soll gezeigt werden, welchen Einfluß die Erfahrung des Willens Gottes auf die Gestaltung des Lebens haben kann (I), in der Analyse eines Begriffes soll angedeutet werden, wie sehr Leben zu seiner Sinnerhellung der Kategorie „Wille Gottes“ bedarf (II).

I. Die Erfahrung des Willens Gottes sichern

Von vornherein ist zu erwarten, daß man von einer Einheit zwischen Willen Gottes und dem Sinn des Lebens ausgehen kann, aber wohl nicht ausgehen muß. Es gibt Einheit als Möglichkeit und Differenz als Gefahr. Um das zu verstehen, sollte man eine der christlichen Bewegungen ein wenig deutlicher in Augenschein nehmen. Etwa die Puritaner¹, eine calvinistische Sekte des 16. und 17. Jahrhunderts, deren Reformbewegung sich auf eine intensive Erfahrung des Willens Gottes berief. Ursprünglich in dem England Elisabeth I. entstanden, hatten sie sich durch die politisch motivierten Kompromisse zwischen Rom und Genf dazu veranlaßt gesehen, das Land zu verlassen, um in Amerika eine neue Heimat zu begründen.

Das ist der Gedanke, der sie vor allem bewegt: sich in dem neuen Land dem Willen Gottes zu unterwerfen, die Heilige Schrift buchstäblich zu

¹ Vgl. Perry Miller, *The New England Mind. The Seventeenth Century* (Volume I), *The New England Mind: From Colony to Province* (Volume II), (Beacon Press) Boston 1953; Perry Miller, *Errand into the Wilderness*, (Harper & Row) New York 1964; Edmund S. Morgan, *The Puritan Dilemma. The Story of John Winthrop* (Little, Brown and Company) Boston – Toronto 1958.

leben, in all ihrem Denken und Tun sich als Diener seiner Erwählung zu erweisen. Unter der Erfahrung entwickelten sie eine Ethik, deren Vorzug es sein sollte, pragmatisch eine Ordnung zu entwerfen, eine Idee in Erfahrung zu übersetzen, den Glauben an den göttlichen Willen in die Praxis zu übertragen, eine Ethik, die Gesetze und Gebote, Präskripte und Prinzipien nur unter dem Vorbehalt formulierte: „Solange sie der Erfahrung nützen“, sie aber aufgab, wenn sie dieser Erfahrung nicht mehr dienten oder ihr am Ende sogar schadeten.

Diese grundsätzliche Überlegung stellte sich in der *sozialen* Dimension folgendermaßen dar: Die Puritaner verstanden ihre Emigration als einen neuen Exodus in ein gelobtes Land. Nicht nur räumlich, sondern auch geistig bauten sie ihre Siedlung um ihre schmucklosen weißen Kirchen. Hier hatten sie ihre intensive Erfahrung der Gemeinschaft, hier erkannten sie die Autorität an, die zugleich geistlich und weltlich war, hier erneuerten sie immer wieder eine Offenheit, die sie zu je neuen Grenzen der Kolonisation vorantrieb.

Am stärksten aber wirkte sich der Glaube an den Willen Gottes auf ihre Arbeit aus. Während sie das neue Land urbar machten und von Feinden befreiten, dachten sie ebenso sehr daran, ihre Seelen zu retten, wie daran, dieses Land groß und unabhängig zu machen. Sie verstanden ihr Ringen mit den Elementen ebenso sehr als Kampf gegen die Sünde wie als eine Ordnung der Naturgewalten. Perry Miller, der große Kenner des Puritanismus, hat ihre Mission unter dem treffenden Motto „Errand into the Wilderness“ (Sendung in ein ödes und verwüstetes Land) zu charakterisieren versucht². Der Wille Gottes beflogelte ihr Werk und bereitete den Weg in das gelobte Land, das neue Jerusalem, von dem sie ihre Prediger Sonntag für Sonntag von den Kanzeln sprechen hörten.

Boten, Heilige, Pioniere wollten sie sein, und aus diesen drei Charakterzügen gestaltete sich eine Mentalität und ein Menschenbild, die einen mächtigen Einfluß auf die moderne Welt ausgeübt haben. Man braucht nur die Begriffe zu nennen, unter denen dieser Geist geschichtsmäßig geworden ist: politischer Messianismus, Demokratie, Kapitalismus.

Doch was geschieht, wenn die Erfahrung abkühlt? Was bleibt übrig, wenn das Bewußtsein abflacht? Was sind die Folgen, wenn die Motivation an Kraft verliert? Die Geschichte der Puritaner zeigt es. Sie waren nach Neuengland gekommen nicht nur als gläubige Christen, sondern auch – und das war für sie keineswegs ein Widerspruch – als Boten einer rationalistischen Aufklärung. Sie hatten nicht nur die Institutiones Calvins gelesen, sondern auch die Werke von Hobbes und Locke. Sie gaben sich nicht nur

² Vgl. Perry Miller, *Errand into the Wilderness*, 2. Das treffende Wort ist einer Predigt Samuel Danforth entnommen, die er im Jahre 1670 gehalten hat.

damit zufrieden, die Prädestination Gottes in schweigendem Ja anzunehmen, sie kannten die Bedeutung der Zweitursachen und betonten des Menschen Part im Bunde mit Gott. Je weiter sie sich jedoch vom Ursprung entfernen, um so mehr schlägt dieses aufklärerische Erbe durch, bedürfen sie einer rationalen Gewißheit, einer Logik des Handelns, einer Ordnung ihrer Entschlüsse. Was die Erfahrung sichern sollte, Gebote, macht sie mehr und mehr überflüssig. Was gedacht war als sittliche Orientierung, Gesetze, wird zu formalen Bestimmungen, die beliebig mit Inhalten gefüllt werden können. Der amerikanische politische Messianismus liefert dafür unzählige Beispiele³.

In den Gemeinden schirmt sich der Kreis der Erwählten gegen die offensichtlich Verdammten ab. Selbstgerechtes Bemühen richtet sich darauf, Schranken aufzurichten. Die ruhige Achtung für das Gesetz, der niemals der Sinn für Flexibilität gefehlt hatte, erstarrt in einem unfruchtbaren Legalismus, der die Wirklichkeit einengt und die Freiheit versklavt. Die amerikanische Demokratie scheint heute wiederum ein Beispiel dafür liefern zu wollen⁴.

Erfolg, der seinem Wesen nach Antrieb des Tuns sein soll, wird mehr und mehr zum Maß der Erwählung. Im Ertrag, in einem rein äußerlichen Standard erkennen sie das Zeichen, daß Gott ihnen gnädig sei. Wachstum und Fortschritt werden zu automatischen Signalen der Sittlichkeit, – eine potentielle Unmenschlichkeit, die die Puritaner an den Kapitalismus⁵ weitergeben.

Das Beispiel der Puritaner aber macht eines besonders klar: Man kann tatsächlich von einer Einheit zwischen Forderungen des Willens Gottes und Anforderungen des Lebens sprechen. Das Bewußtsein, unter dem Gesetz Gottes zu stehen, vermag einen wahrhaft geschichtsmächtigen Einfluß anzunehmen. Sich der Fügung Gottes anzuvertrauen, kann zu einer Brücke zwischen Ideal und Wirklichkeit werden. Unter einer Voraussetzung allerdings: Der Wille Gottes muß immer wieder in Mut und Demut angenommen werden, er muß stets von neuem Inhalt menschlicher Erfahrung werden, er muß – um das etwas technischer zu sagen – ständig zum Gegenstand des reflexen und intentionalen Bewußtseins werden.

³ Hier werden Zusammenhänge sichtbar zu dem, was H. Bellah „The Civil Religion“ genannt hat, eine dem amerikanischen Kontinent eigene Form der Religion, die staatstragende, nationverbindende, sozialcharakterisierende Züge angenommen hat. Vgl. Robert N. Bellah, *Civil Religion in America*, *Daedalus* 96 (1967).

⁴ Helmut R. Niebuhr, *The Protestant Movement and Democracy in the United States*, in J. W. Smith and A. L. Jamison (eds), *The Shaping of American Religion* (Princeton University Press), Princeton 1961.

⁵ Vgl. Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: Max Weber, *Die protestantische Ethik* (Siebenstern), München und Hamburg 1953/54, 29–114.

II. Lebensstandard – Lebensqualität – Lebenssinn

An die Erfahrung zu appellieren, das ist allerdings nicht möglich, wenn jemand trotz allen Beweisen der Geschichte zwischen Forderungen des Willens Gottes und Anforderungen des Lebens eine unüberbrückbare Differenz sieht. Man wird dem Willen Gottes zuliebe darum gerade zunächst das Leben ganz ernst nehmen.

„Leben“ ist eines der Schlüsselworte der Ethik. In ihm spiegelt sich die Wertstruktur⁶, nach der der Mensch seine Autonomie begründet, seine Gesellschaft aufbaut und als homo faber die Welt gestaltet. Den ethischen Charakter des Begriffes „Leben“ bringt man gewöhnlich dadurch zum Ausdruck, daß man sagt, das Leben beanspruche einen voll und ganz, daß man klagt, man könne dem Leben nicht gerecht werden, daß man von Forderungen spricht, die vom Leben ausgehen.

Ohne Zweifel ist der Begriff unbestimmt, und er bringt eine verwirrende Vielfalt zum Ausdruck. Das muß jedoch nicht bedeuten, er sei unbrauchbar. Gerade so könnte er ja die Wertstruktur eines Menschen erspiegeln, der Ganzes ist und Detail, der sich entwickelt und bleibende Ordnung ist, der relativ ist und doch einen absoluten Bezug hat. Notwendig wäre es allerdings, seinen jeweiligen, durch eine bestimmte Gemeinschaft und Kultur veränderten Bedeutungsgehalt neu zu beschreiben.

Im Begriff des Lebens, so wie er heute gebräuchlich ist, glauben wir in der Tat einen Wandel feststellen zu können, und zwar von einem physischen zu einem mehr psychischen Verständnis, von einem quantitativen zu einem eher qualitativen Gehalt, von einem am Marxismus zu einem mehr am humanen Optimum orientierten Sinn. Und während sich der Wandel abspielt, so kann man weiterhin beobachten, wird immer deutlicher ein Defizit an Sinn offenbar, das nicht aus dem Leben selbst gedeckt werden kann, und für dessen Erklärung sich der „Wille Gottes“ nahelegt.

Um diese These zu beweisen, bedienen wir uns eines wirtschaftspolitischen Parameters. Der klassische wirtschaftliche Liberalismus⁷ formuliert Freiheit konkret als Gewerbe-, Konsum- und Investitionsfreiheit, als Freiheit der Berufswahl, der Arbeitswahlfreiheit und als Ordnungsprinzip. Er bezieht sich dabei auf die Erfahrung, daß die individuelle Initiative ein Höchstmaß an ökonomischer Effizienz und Stabilität bei gleichzeitiger Wahrung des Leistungsprinzips bewirkt. Adam Smith, der Vater des wirtschaftlichen Liberalismus fügt zum Ordnungsprinzip die zielpolitische Bedingung: Wachstum hinzu. Aus beiden Prämissen ergibt sich die Gleichung, das was dem Wachstum dient, diene auch dem Menschen und seiner

⁶ Hans Dietrich Engelhardt u. a., *Lebensqualität – Zur inhaltlichen Bestimmung einer aktuellen politischen Forderung*, Wuppertal 1973, 9.

Freiheit, das Größere sei auch das Bessere, das wirtschaftliche Maximum sei zugleich menschliches Optimum, der *Lebensstandard* sei das Maß des Humanum. Man muß die Wachstumstheoretiker, die von der Industrialisierung Faszinierten, die vom Lebensstandard Besessenen argumentieren hören, um zu begreifen, daß sich hier eine ursprüngliche Erfahrungstat- sache in ein ethisches Konzept verwandelt hat. Man sage nun nicht, das sei die Berufskrankheit der Ökonomen. Die Vorstellung vom Leben, die man einmal verkürzend die „quantitative“ nennen könnte, wirkt sich auf die ethische Diskussion aus, die Diskussion um die Abtreibung, die Leben nach Zeit und Ort und äußeren Umständen zu begreifen sucht, die Diskussion um die Sexualethik, die die biologische Natur anstelle des ganzen Menschen zu setzen bemüht ist. Aber nicht nur das. Interessen werden ganz allgemein nur nach Geld bestimmt, Kunst kann man nur noch einschätzen, wenn man den Preis kennt, die Güte eines Fußballspielers bemäßt sich nach der Höhe seiner Gage. Nur wer sich um Eigentum bemühe und ein Gespür für den Preismechanismus entwickle, so wird gesagt, sei unabhängig und frei. Überall dominiert die Kategorie der Quantität.

Kein Wunder darum, daß in der öffentlichen Diskussion das Wort „*Lebensqualität*“ an Bedeutung gewinnt⁷. 1972 von Bundesminister Eppler in die Tagesdiskussion eingebracht und anschließend in das Wahlprogramm der SPD aufgenommen, soll es eine Veränderung des Lebensbegriffes anzeigen. „*Lebensqualität*“ ist allerdings älter als die parteipolitische Diskussion. Wenn man wollte, könnte man diesen Begriff auf den stoischen Philosophen Seneca zurückführen, der an einer Stelle von „*qualitas vitae*“ spricht. Der neuere Gebrauch des Wortes geht auf den amerikanischen Nationalökonom Galbraith zurück, der ihn gleichberechtigt neben die beiden anderen Zielvorstellungen der Wirtschaft stellt, Wachstum und Vollbeschäftigung, und in ihm eine Priorität des Humanum zum Ausdruck bringen will.

Konkret kann man nun unter Anforderungen des Lebens vieles verstehen: Wir wählen drei große Bereiche aus: Autonomie des Menschen, Gerechtigkeit gegenüber den Mitmenschen und Weltauftrag.

1. Unter Anforderungen des Lebens versteht man ohne Zweifel auch den Anspruch auf Mündigkeit, Freiheit, Emanzipation, *Autonomie*. Das darf wohl als allgemein gesichert gelten. Um eine Tat oder ein Unterlassen zu rechtfertigen, darf man sich heute ohne Widerspruch auf seine Selbstbestimmung berufen. Die neuzeitliche Betonung des mündigen Subjektes, das

⁷ Werner Glastetter, *Quantitatives und qualitatives Wachstum?*, in: Friedrich Wilhelm Dörge (Hrsg.), *Qualität des Lebens*, Opladen 1973, 11–23.

⁸ Helmut Swoboda, *Die Qualität des Lebens. Vom Wohlstand zum Wohlbefinden*, Stuttgart 1973, 32.

Ringen um die Gewissensfreiheit, die Kontroverse um die Gesetzes- und Situationsethik haben Autonomie zur ersten und durch nichts zu ersetzen- den Anforderung des Lebens gemacht.

Das heißt allerdings nicht, als könnte man nunmehr Freiheit nicht mehr mißverstehen. Im Gegenteil, auch dieser Begriff ist unter die Räder des wirtschaftlichen Weltbildes geraten. Obwohl man einerseits Konsumfrei- heit und -souveränität immer wieder proklamierte, engte man sie anderer- seits Schritt für Schritt ein. Obwohl man Investitionsfreiheit zum Signum des mutigen, unnternehmungstüchtigen, eroberungsfreudigen Mannes erklärte, erreichten dieses Ziel wegen der zunehmenden Konzentrations- bewegungen immer weniger. Obwohl man das Recht und die Freiheit des Arbeiters zum Programm ganzer sozialer Bewegungen erhob, blieben die Arbeit und ihre Bedingungen in einem erschreckenden Maße inhuman und unfrei. Der *Lebensstandard* prägte auch den Begriff der Freiheit.

Aber daß wir das nun begreifen, kann als Beweis dafür gewertet werden, daß wir zu einer neuen Wirklichkeit und zu einem neuen Begriff von Freiheit durchzustoßen beginnen. Daß uns die Augen aufgehen, zeigt, daß wir unter dem Einfluß einer neuen, nicht mehr nach quantitativem Stan- dard meßbaren, sondern einer nur qualitativ zu erfassenden Freiheit stehen. „Entsagen wir dem Glauben an die Priorität der Wirtschaft“, so formu- liert Galbraith⁹ diese Einsicht, „dann bedeutet das tatsächlich eine weit- gehende Emanzipation“. Die Freiheit stellt sich unter die Vorstellung der *Lebensqualität*.

Doch die für unseren Kontext entscheidende Beobachtung besteht darin, daß wir mit der Klärung des Freiheitsbegriffes nicht an das Ende unserer Fragen kommen. Nachdem wir die Sicherheit des Meßbaren und Kontrollierbaren hinter uns gelassen haben, scheint die Forderung nach Freiheit um so totaler, verbindet sich mit ihr ein Anspruch einer noch unbedingteren Verpflichtung. Nachdem wir die beruhigende und so leicht in den Griff zu bekommende Priorität des Physischen aufgegeben haben, wird die Rätsel- haftigkeit des Daseins nur noch größer. Freiheit offenbart ihre Forderung nach einem neuen *Lebenssinn*. Je weiter der Säkularisierungsvorgang vor- antreibt, um so stärker erfährt er sich auf die menschliche Autonomie zurück- geworfen. In dieser Autonomie aber wird stärker als je zuvor der absolute Bezugspunkt oder – um Paul Tillichs einprägsame Formulierung zu benut- zen – „das, was uns unbedingt angeht“, präsent und erfahrbar. Der Christ wird getreu seinem Glauben sagen dürfen, er erfahre in seinem neuent- deckten Selbst die Forderung des Willens Gottes.

⁹ John K. Galbraith, *Die Volkswirtschaftslehre und die Qualität des Lebens*, in: Friedrich Wilhelm Dörge (Hrsg.), *Qualität des Lebens*, 100–103.

2. Unter Anforderungen des Lebens versteht man dann wohl auch, den Menschen gerecht zu werden. Das ist so sehr Teil der modernen Geistigkeit geworden, daß selbst sehr globale Klagen über die Verwilderung der Sitten nicht zu erwähnen vergessen, daß doch wenigstens das soziale Bewußtsein und die *mitmenschliche Verantwortung* nicht zu kurz kommen. Ja, man hat gesagt, der moderne Mensch wolle selbst nicht einmal gerettet sein, wenn alle seine Mitmenschen verdammt würden. Er scheint sich in der Tat seine Freiheit und seine Autonomie nicht vorstellen zu können, solange sein Mitmensch in Hunger und Not unter Gewalt und Manipulation steht, wenn er unter Heimatlosigkeit und Armut leidet. Er scheint zu wissen, daß es für ihn keine Selbstverwirklichung gibt, solange der andere der Gerechtigkeit entbehrt.

Wie Autonomie, so unterliegt jedoch auch der Begriff des Sozialen einem Wandel: Zu Anfang des industriellen Zeitalters bestand seine Forderung in der Bereitstellung des Existenzminimums: alle Leute sollten genügend zu essen und zu trinken und ein Dach über dem Kopfe haben. Der Engländer Rowntree¹⁰ hatte 1901 die Forderung der sogenannten poverty line (Armutsgrenze) aufgestellt, indem er berechnete, wieviel Geld erforderlich sei, um die medizinisch festlegbaren Mengen an Nahrungsstoffen und Kalorien einzukaufen. Natürlich wußte man von Anfang an, daß diese Armutsgrenze immer auch gefährdet bleiben müßte, und weil man das wußte, baute man verschiedene Sicherheitsventile ein, legte man das wirtschaftliche Existenzminimum¹¹ immer wieder neu fest, bemühte man sich um eine soziale Gesetzgebung, kämpfte man gegen die Ungleichheit durch eine Verbesserung der Infrastruktur (Verkehr, Kommunikationsmittel usw.), suchte man die Unsicherheit durch eine mehr und mehr verfeinerte Konjunkturpolitik zu mindern.

Daß mit all diesen Maßnahmen, die ausnahmslos am Kriterium des *Lebensstandards* gemessen sind, den Mitmenschen und der Kategorie des Sozialen nicht voll Genüge geleistet werden konnte, das müssen wir uns allerdings leider eingestehen: denn es gibt weiterhin Unterdrückte, Unterprivilegierte und Arme in der Welt. Gewisse Gruppen bleiben trotz allen wirtschaftlichen Wachstums zurück. Die für die Humanisierung so bedeutende Arbeit der Hausfrau und Mutter wird schnöde aus der Bemessung des Sozialproduktes herausgelassen. Der Dienst an Kranken und Notleidenden bleibt beschämend unterbewertet. Auch auf dem Gebiet des Sozialen bedarf es einer Veränderung¹² zur *Lebensqualität* hin.

¹⁰ Helmut Swoboda, *Die Qualität des Lebens*, 116.

¹¹ Werner Glastetter, *Quantitatives und qualitatives Wachstum*, 13.

¹² Diese Einsicht wird neuerdings in Statistiken mit Hilfe sogenannter Sozialindikatoren zu erfassen versucht, vgl. H. Swoboda, *Die Qualität des Lebens*, 116–139.

Doch auch hier ist eine weiterführende Frage gestattet: Sind wir damit an das Ende des sozialen Verständnisses gelangt? Läßt sich das Soziale überhaupt als in sich geschlossener Kreis verstehen, oder weist es nicht immer wieder über sich selbst hinaus? Wie läßt sich ohne Transzendenz, die den totalen Anspruch der Gemeinschaft allein relativieren kann, die Gefahr einer Hypermoral überhaupt vermeiden? Bedarf es nicht – etwas, was Marx bei seiner Entdeckung der sozialen Determination übersehen hat – einer Besinnung auf die individuelle Subjektivität, die allein Rezipient und Erfahrungsträger eines letzten Lebenssinnes, d. h. für den Gläubigen: des Willens Gottes – sein kann?

3. Zu den Anforderungen des Lebens gehört drittens, der Welt und ihrer Entwicklung gerecht zu werden. Sittliches Leben muß sich rechtfertigen lassen von der Richtigkeit der Geschehnisse, von der Harmonie des Handlungsablaufes und von der Stimmigkeit der Folgen. Wenn Freiheit und Gerechtigkeit die Welt nicht verändern, bleiben sie leere und blutlose Haltungen.

In unserer Wirtschaftsgesellschaft hat expansives Wachstum die Voraussetzungen der Weltveränderung erfüllen sollen. Von diesem Gesichtspunkt hat sich die Produktion bestimmen lassen, und unter diesem Gesetz hat sogar das Bevölkerungswachstum gestanden. In einer knappen Skizze versuchte E. Eppler kürzlich, diese Ziele folgendermaßen zu charakterisieren: „Immer mehr Straßen für immer mehr Autos, immer größere Kraftwerke für immer mehr Energiekonsum, immer aufwendigere Verpackung für immer fragwürdigere Konsumgüter, immer größere Flughäfen für immer schnellere Flugzeuge, immer mehr Kunstdünger für immer reichere Ernten und – das nicht zum geringsten – immer mehr Menschen für einen immer enger werdenden Globus“¹³.

Eine Besinnung auf die stillschweigenden Voraussetzungen des Wachstums läßt sich nicht mehr vermeiden. Deutlich zeigt sich ein Widersinn¹⁴, offenbaren sich Brüche im System. Die Erschöpfung der Energiequellen, die Überproduktion, der weltweite Mangel an Nahrungsmitteln und Sättigungserscheinungen des Marktes werden als gefährliche Zeichen registriert. Es schleicht sich das Gefühl des Zweifels ein, ob das wirtschaftliche Maximum tatsächlich noch das menschliche Optimum darstellt, ob der Strukturwandel, die Änderung von Verbrauchsgewohnheiten, der Produktionstechnik (Recycling, Produktion aus Schrott) und die Änderung der Zusammensetzung des Sozialproduktes es zu erlauben, den Standard expansiven Wachstums weiterhin beizubehalten.

¹³ E. Eppler, *Esgeht um die Qualität des Lebens*, in: National-Zeitung, Basel, 31. 3. 1973.

¹⁴ Vgl. Dennis Meadows, *Die Grenzen des Wachstums, Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*, Stuttgart 1972.

Langfristige Prognosen, etwa die des Club of Rome, lassen das immer unwahrscheinlicher erscheinen¹⁵. Der *Lebensstandard* muß durch *Lebensqualität* ersetzt werden.

Mit dem Weltlich-Werden der Welt aber zeigt sich auf der anderen Seite, daß wir sie selbst nicht absolut setzen können. Wir können nicht einfach das System durch unsere eigenen falschen Intentionen in die Luft sprengen. Wir können aber auch nicht den Kulturpessimisten und Hippies gleich aus dieser Welt auszusteigen versuchen. Wir müssen zugeben, daß wir an eine Grenze geraten sind und daß unser Leben in sich eines letzten *Sinnes* entbehrt.

Fassen wir zusammen: Bei der Klärung des Begriffes „Anforderungen des Lebens“ befinden wir uns in einer seltsamen Lage. Auf der einen Seite klärt sich, erweitert sich, vertieft sich das, was wir Leben nennen und die von ihm abhängigen Forderungen (Autonomie, Gerechtigkeit, Weltauftrag). Auf der anderen Seite aber wird die Frage nach dem Sinn des gleichen Lebens immer drängender.

Das, was in den Anforderungen des Lebens deutlicher an den Tag tritt, ist der Mensch. Er ist es, von dem die Entwicklung ausgeht und auch der sie vorantreibt, er ist es, der das Detail übersteigt und die Ganzheit umspannt, er ist es, der die Willkür beseitigt und auf eine Sicherheit hinsteuert. Je mehr nun aber der Mensch all das gewinnt, um so fragwürdiger wird sein Dasein. Je mehr er sich als geistige Mitte allen Geschehens versteht, um so stärker wird die Sehnsucht, sich ganz zu besitzen, um so deutlicher die Angst, sich ganz zu verlieren. Je mehr er sich öffnet, um so stärker wird die Frage nach dem Sinn des Daseins. Je mehr dieser gleiche Mensch sich als Ganzheit begreift, um so mehr versteht er sich auf einen Grund zurückbezogen, im Vergleich zu dem er nichts ist, und in den hinein er sich selbst aufgeben muß. Je mehr er selbst Mensch wird, um so deutlicher vernimmt er die Forderung des fleischgewordenen Willens Gottes an sich.

„Was ist der Wille Gottes?“, diese häufigste aller ethischen Fragen wollten wir danach befragen, ob sie der sittlichen Erfahrung und Handlung Sinn verleiht. Weil die Antwort positiv ist, hat sich damit auch die Frage selbst als sinnvoll erwiesen. Das Unterfangen ist gewiß nicht neu, aber es bleibt zu hoffen, daß der Aufweis so durchsichtig geblieben ist, daß der Leser seine und die in der gesamten christlichen Tradition immer und wieder gestellte Frage darin erkennen möge.

¹⁵ Man versucht diese Überlegungen heute durch eine Methode in die Planungen einzubringen, die man „Technology assessment“ nennt. Vgl. M. D. Mierkes und K. Stachle, *Technology Assessment*, Frankfurt 1972.