

Jenseits Katholischer Soziallehre

Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik

Herausgegeben von
Friedhelm Hengsbach SJ,
Bernhard Emunds
und Matthias Möhring-Hesse

Mit Beiträgen von
Edmund Arens, Bernhard Emunds, Hermann-Josef Kracht,
Friedhelm Hengsbach SJ, Gerhard Kruij,
Andreas Lienkamp, Stefan Lücking,
Matthias Möhring-Hesse, Ulrich Sander und Josef Senft

Patmos Verlag Düsseldorf

Diese PDF-Fassung ist eine seitengetreue Rekonstruktion der gedruckten Buchfassung.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Jenseits Katholischer Soziallehre : Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik
/ hrsg. von Friedhelm Hengsbach ... Mit Beitr. von Edmund Arens ... –
1. Aufl. - Düsseldorf : Patmos-Verl., 1993
ISBN 3-491-77932-4
NE: Hengsbach, Friedhelm [Hrsg.]; Arens, Edmund

© 1993 Patmos Verlag Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1993
Umschlaggestaltung: Thomas Brink
Gesamtherstellung: Boss-Druck, Kleve
3-491-77932-4

STEFAN LÜCKING

Verbindlichkeit ohne System

Dietmar Mieths Konzept einer »Modellethik«

»Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen. ... Das Modell trifft das Spezifische und mehr als das Spezifische, ohne es in seinen allgemeinen Oberbegriff zu verflüchtigen. Philosophisch denken ist soviel wie in Modellen denken; negative Dialektik ein Ensemble von Modellanalysen.« (Adorno 1988, 39) Den in dieser Formulierung Theodor W. Adornos zugrundeliegenden Begriff des »Modells« hat sich Dietmar Mieth zunutze gemacht, um das Konzept einer theologischen Ethik zu entwickeln, die der spezifischen Erfahrung der Moderne gerecht wird, daß sie »ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen« kann, sondern »ihre Normativität aus sich selber schöpfen« muß (Habermas 1985a, 16).

Mieths Konzept einer »Modellethik« soll in diesem Beitrag im Hinblick auf seine Relevanz für eine christliche Sozialethik dargestellt werden. Dabei werde ich im ersten Schritt (→ 1.) die »Ausgangspunkte«, d. h. den theoretischen und praktischen Hintergrund, skizzieren, von denen aus Mieth sein Konzept entwickelt. Im zweiten Schritt (→ 2.) soll das Konzept selbst erörtert werden, bevor ich abschließend (→ 3.) Anhand eines Artikels von Mieth kritisch darauf eingehe, wie sich die Modellethik in die gesellschaftsethische Reflexion einsetzen läßt.

1. Ausgangspunkte

1.1 Die Krise des Lehramts

»Nach dem Erscheinen der Enzyklika ›*Humanae Vitae*‹ – Mit diesen Worten überschrieb der Tübinger Moraltheologe Alfons Auer 1969 einen Artikel (Auer 1969), in dem er zehn Thesen zur Begründung einer – wie er sie später nannte – »autonomen Moral« formulierte. Die päpstliche Enzyklika zur Frage der Geburtenkontrolle hatte nicht nur in katholischen Kreisen heftige Kontroversen

ausgelöst, weil sie jegliche Form »künstlicher Empfängnisverhütung für illegitim und in sich verwerflich erklärte (vgl. bes. HV 14). Auer geht es in seinem Aufsatz jedoch nicht um diese inhaltliche Fragestellung, sondern ums Prinzip. Seiner Ansicht nach ist »mit ›Humanæ Vitæ‹ eine bestimmte Form verbindlichen lehramtlichen Sprechens über Fragen der sittlichen Lebensgestaltung unverkennbar an ihre Grenzen gekommen« (ebd., 75).

Auf den ersten Blick scheint sich Auer vor allem für die Autonomie des Sittlichen und gegen eine besondere Kompetenz des Papstes in sittlichen Fragen einzusetzen. Er wendet sich entschieden gegen die Vorstellung, das christliche »Heilsethos« enthalte in sich über das hinaus, was jeder Mensch aus Vernunft für sittlich geboten halten muß, eigene, allein durch göttliche Offenbarung zugängliche sittliche Normen. In einem historischen Rückblick (ebd., 75) versucht er aufzuweisen, daß die sittlichen Weisungen der verbindlichen christlichen Tradition selbst nur dem jeweils zeitgenössischen »Weltethos« entnommen sind. Dementsprechend kann es dem Lehramt auch heute nicht darum gehen, eigene Normen zu definieren, sondern es kann sich höchstens am allgemeinen Diskurs darüber beteiligen, indem es das »Weltethos« im Lichte des Evangeliums kritisch sichtet, um das, was dieser Prüfung standhält, in die eigene Verkündigung zu integrieren und zu stimulieren (ebd., 83f.). In seinen späteren Schriften spricht Auer in diesem Sinne von einer »autonomen Moral im christlichen Kontext«.¹

Bei genauerem Hinsehen stellt sich jedoch heraus, daß es Auer nicht allein um die sittliche Autonomie gehen kann, denn schließlich wendet sich auch der Papst an »alle Menschen guten Willens« und beansprucht keineswegs, eine göttlich offenbarte Sondernorm zu verkünden. Wie der Papst in der Enzyklika vertritt auch Auer eine naturrechtliche Normenbegründung, d. h., für beide ergibt sich das Sollen aus der vorgegebenen vernunftgemäßen Ordnung des Seins; aber die Terminologie hat sich um eine Nuance verschoben. An die Stelle des vieldeutigen Begriffs der »Natur«, der in der Enzyklika mal klassisch-philosophisch für das »Wesen« der Dinge steht, dann wieder entsprechend dem modernen Sprachgebrauch für die physiologische Grundlage der menschlichen Sexualität, tritt bei Auer der freilich nicht weniger schillernde Begriff der »Wirklichkeit« (vgl. Auer 1969, 75f.). Eines zumindest ist klar: Auer möchte, daß die konkreten Erfahrungen der Menschen von heute mit *ihrer* Welt zu ihrem Recht kommen, anstatt unter einer abstrakten (metaphysischen bzw. naturalistischen) Argumentation verschüttet zu werden. Es geht ihm um eine »empirische« Moral.

Ein zweiter Unterschied ist noch deutlicher. Während der Papst in seiner Enzyklika beansprucht, Normen von zeitloser Gültigkeit darzulegen, geht Auer davon aus, daß auch die Moral eine Geschichte hat und sich verändert. Sittliches Handeln hat die »je bessere Gestalt der Wirklichkeit« zum Ziel und es zehrt von »einer immer tieferen Einsicht in die Sinn- und Ordnungsgefüge« des Daseins (ebd.). Es geht Auer also um eine *dynamische Moral*.

1.2 *Der Abschied von der heilen Welt und die »Unbehaustheit« der Moderne*

Dietmar Mieth greift die Anliegen seines Lehrers Alfons Auer auf. Auch er wendet sich gegen eine Lehramtsverkündigung, die immer realitätsfremder wird und mit ihrer starren Naturrechtsmetaphysik die sittlichen Begründungspotentiale der modernen Lebenswelt verfehlt. Und auch ihm geht es um eine theologische Ethik, die die Autonomie des Sittlichen ernst nimmt, der die Dynamik der Geschichte nicht bloß äußerlich bleibt und die offen ist für eine Wirklichkeit, die oft gar nicht so recht ins ethische Konzept passen will.

Einiges hat sich jedoch geändert. Während Auer noch ganz in der Tradition der katholischen Moraltheologie beheimatet ist und seine autonome Moral im Rekurs auf Thomas von Aquin begründet, bewegt sich Mieth wie selbstverständlich in zeitgenössischen Diskurszusammenhängen. Seine theoretischen Bezugspunkte sind daher weniger Thomas oder Augustinus als vielmehr Theodor W. Adorno und Roland Barthes, Arthur C. Danto und John Rawls, Thomas Mann und Robert Musil². An deren Schriften interessiert ihn vor allem der Gestus selbstkritischer Reflexion, mit der sich das moderne Denken selbst noch einmal gegen die Resultate einer alles umfassenden Modernisierung wendet, ohne sich dabei nach der vermeintlich heilen Welt traditional verfaßter Gesellschaften zurückzusehnen. In der Auseinandersetzung mit diesen Autoren lernt er daher die Moderne als eine Welt zu begreifen, die selber nicht ganz bei sich zu Hause ist. Diese »Unbehaustheit« der Moderne (vgl. Mieth 1976a, 44), vor der so mancher kirchlicher Würdenträger am liebsten Türen und Fenster verbarrikadieren würde, begreift Mieth als eine Herausforderung, die Chancen einer humaneren Wirklichkeit eröffnet.

Die Akzentverschiebungen, die sich von daher gegenüber dem Programm Auers ergeben, liegen vor allem in Mieths Interesse an der sittlichen Autonomie des Subjekts und in der stärkeren Betonung des vorübergehenden, »transitorischen« Charakters ethischer

Entwürfe. Beide Aspekte sind auch im eingangs erwähnten Modellbegriff Adornos enthalten. Adorno entwickelt den Begriff des »Modells« im Kontext seiner Kritik am Hegelschen Systemgedanken. Nach Georg Wilhelm Friedrich Hegel beruht Wahrheit auf der vollständigen Vermittlung der subjektiven Erkenntnis in den Gegenständen. Die dialektische Bewegung des Denkens muß in der Geschlossenheit des philosophischen Systems zum Abschluß kommen, sonst wird sie unwahr. Adorno wendet dagegen ein, daß die Versöhnung des Gedankens im System über die Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit hinwegtäuscht. »Unversöhnlich verwehrt die Idee von Versöhnung deren Affirmation im Begriff« (Adorno 1988, 163). Der aufs Ganze gehende Wahrheitsbegriff Hegels setzt die »objektiv vernünftige Einrichtung der Gesellschaft« (ebd., 39) voraus. Solange diese nicht realisiert ist, ist das Ganze das Unwahre. Philosophie bleibt nichts übrig, als »dem Negativen ins Angesicht« zu schauen und bei ihm zu verweilen (vgl. 1976a, 70). Dieses Verweilen im Negativen bedeutet jedoch keineswegs, wie Mieth behauptet³, Adorno halte am »abstrakten« Charakter der Negation fest. Vielmehr sieht er die von ihm geforderte Negativität gerade im Begriff der »bestimmten Negation« gewahrt⁴, die über das, was sie kritisiert, nicht abstrakt hinweggeht, sondern dessen innere Widersprüche aufdeckt und sie ins Produktive wendet. Dazu bedarf es jedoch eines »Eingriffs«, d. h. der Vorstellung einer vernünftigen Ordnung, vor der die Widersprüche als solche kenntlich werden. Für Hegel bleibt eine solche Vorstellung beliebig, solange der Prozeß der Negation nicht in der positiven Totalität des Systems seinen Abschluß gefunden hat. Für Adorno wäre aber gerade dies ein Rückfall in die »Mythologie« (Horkheimer/Adorno 1984, 25), die falsche Versöhnung mit den realen Widersprüchen. Es bleibt dem kritischen Denken daher nichts übrig, als in »Modellen« zu denken, deren Verbindlichkeit allein in ihrer Negativität besteht und die gleichwohl mit ihrem unabgeschlossenen, fragmentarischen Charakter nicht darüber hinwegtäuschen, daß es eines subjektiven »Eingriffs« (vgl. Adorno 1988, 39f.) bedarf, um die Dinge zum Sprechen zu bringen.

1.3 *Der praktische Kontext der Miethschen Ethik*

Der Orientierung Mieths an zeitgenössischen Diskursen entspricht auch sein Verständnis von der eigenen Rolle als Intellektueller. Er versteht sich nicht als jemand, der Partei für bestimmte gesellschaftliche Akteure ergreift oder gar im Sinne einer intellektuellen

Avantgarde die objektiven Interessen der benachteiligten »Massen« auf ihren Begriff bringen will. Es geht ihm zwar durchaus darum, die Erfahrungen und Überzeugungen der Abweichler und an den Rand Gedrängten verstehen zu lernen, aber er bleibt sich dabei immer der Distanz bewußt, die sich aus seiner gesellschaftlichen Position ergibt. Sein primärer Praxisbezug ist die eigene Praxis als Intellektueller, etwa in den Auseinandersetzungen mit der »Amtskirche« oder bei der Durchsetzung eines Lehrstuhls für Bioethik an der Universität Tübingen. Er verkörpert daher das, was Michel Foucault als den »spezifischen Intellektuellen« bezeichnet hat (vgl. Foucault 1978, 44f.). Diese Intellektuellen fühlen sich nicht mehr für das »Allgemeine« zuständig, quasi als das »Bewußtsein« der Bewegung, sondern für ihren je spezifischen Arbeits- und Lebensbereich, in dessen Kämpfe und Konflikte sie eingebunden sind. Es scheint als hätten sie sich mit ihrer Isolierung von den »Massen« abgefunden; »dennoch«, so Foucault, »haben sie sich ihnen in Wirklichkeit angenähert ... zum einen, weil es sich um reale, materielle, tägliche Kämpfe handelte, und zum anderen, weil sie oft, wenn auch in anderer Form, auf denselben Gegner stießen« (ebd.).

2. *Der Entwurf einer Modellethik*

2.1 *Das »Ende der Moral« und die »Utopie der Ethik«*

In einem kurzen Aufsatz, den Dietmar Mieth gemeinsam mit seiner Frau verfaßt hat (Mieth/Mieth 1978), wird das Anliegen einer »Modellethik« anhand einer kleinen Geschichte erläutert. Sie erzählt von einem Londoner Kaufmann, der bei einem Wucherer mit einer hohen Summe verschuldet ist. Dieser bietet ihm an, alle Schulden zu erlassen, wenn er im Gegenzug die schöne Tochter des Kaufmanns zur Frau bekomme. Vater und Tochter sind entsetzt. Daraufhin schlägt der Wucherer vor, das Schicksal entscheiden zu lassen. Er werde einen schwarzen und weißen Kiesel in eine leere Geldkatze stecken, und das Mädchen müsse einen der Steine ziehen. Erwische sie den schwarzen Kiesel, werde sie seine Frau. Im Falle des weißen Kiesels bleibe sie bei ihrem Vater und diesem sei die Schuld dennoch erlassen. Weigere sie sich, so wandere ihr Vater ins Gefängnis. Widerwillig geht der Kaufmann auf den Vorschlag ein. Der Wucherer bückt sich, nimmt zwei Kiesel von dem Weg, auf dem sie stehen, und steckt sie in den Beutel. Das Mädchen aber bemerkt, daß es zwei schwarze Kiesel sind. Als

der Wucherer sie auffordert, einen Stein zu ziehen, greift sie in die Geldkatze, stellt sich aber ungeschickt und läßt den Kiesel, ohne ihn anzusehen, zu Boden fallen, »wo er sich sofort unter all den anderen verlor. ›Oh, ich Tolpatsch‹, sagte sie. ›Aber es macht nichts. Wenn ihr in den Beutel seht, könnt ihr an der Farbe des andern Steins feststellen, welchen ich genommen habe.« (ebd., 106–108)

Es geht dieser Erzählung offensichtlich nicht um eine simple »Moral von der Geschicht'«. Diese wäre zwar denkbar (etwa: »Trau ja nur einem Wucherer nicht!«), aber sie verfehlte die Pointe, um die es geht. Auch der rettende Einfall des Mädchens, mit dem sie die Hinterlist des Wucherers geschickt ausnutzt, ist nicht vorbildhaft im Sinne einer moralischen Norm (etwa: »Betrüger darf man betrügen«). Die Geschichte will keine Moral predigen, sondern zu denken geben (vgl. 1982a, 61).

Überhaupt scheint eine moralische Lösung des Dilemmas, das die Kieselgeschichte darstellt, ausgeschlossen. Sich stur an die Spielregeln zu halten, wäre für das Mädchen verhängnisvoll. Auch die Möglichkeit, den Betrug aufzudecken, würde an der Ausweglosigkeit der Situation nicht viel ändern, denn schließlich sitzt der Wucherer am längeren Hebel. Und daß er vor lauter Verlegenheit auf seine Forderungen verzichtet, ist jedenfalls kaum zu erwarten.

In der Welt der Erzählung scheinen die üblichen moralischen Kriterien nicht zu greifen. Das liegt offenbar daran, daß die Abhängigkeit des Kaufmanns und seiner Tochter von dem skrupellosen Wucherer eine freie Entscheidung nicht erlaubt. Mieth interessieren aber gerade Situationen wie diese, in denen die Moral an ihr Ende gelangt; denn sie sind in unserer Gesellschaft zur Regel geworden⁵. In solchen Ausnahmesituationen, in denen die Möglichkeit sittlichen Handelns nicht mehr oder noch nicht besteht⁶, scheint, so Mieth, die »Utopie der Ethik« auf. Unter solchen Bedingungen geht es nämlich nicht um »das Gute an sich«, sondern um »das in dieser Situation Angemessene« (Mieth/Mieth 1978, 109), nicht um perfekte Leitbilder, sondern um die »Plastizität des Positiven im Defekten« (ebd., 111), nicht um handhabbare Regeln sittlichen Handelns, sondern um »die intuitive Fähigkeit, das Mögliche und Richtige ›schlagartig‹ zu erkennen« (ebd., 114).

Daß Mieth die Grundgedanken seiner Ethik an literarischen Texten wie diesem erläutert, entspricht seinem Ansatz einer »*narrativen Ethik*«, den er im Zusammenhang mit seiner Habilitation⁷ entwickelt hat. Anders als in den etwa gleichzeitig erfolgten Versuchen einer »narrativen Theologie«⁸ geht es Mieth nicht um die

Erzählform christlicher Überlieferung, sondern darum, wie erzählende Literatur der theologisch-ethischen Argumentation die Erfahrung einer Wirklichkeit erschließen kann, in welcher der christliche Glaube seine Selbstverständlichkeit verloren hat.

2.2 *Der Einbruch der Wirklichkeit: »Erfahrung«*

Es mag überraschen, daß Mieth gerade auf literarische Texte zurückgreift, um dem Wirklichkeitsverlust ethischer Theoriebildung abzuhelpfen, denn schließlich erscheint »Wirklichkeit« in solchen Texten nur im Modus der Fiktion. Es empfiehlt sich daher, nach dem Begriff der Erfahrung zurückzufragen, der Mieths Ethik zugrunde liegt.

Ein gängiges Mißverständnis setzt wissenschaftlich gültige Erfahrung mit den Ergebnissen »empirischer« Forschung gleich, wobei zumeist an die Empirie der »strengen« Wissenschaften wie Physik oder Chemie gedacht wird. Mieth geht dagegen davon aus, daß »die wissenschaftliche Erfahrung selbst mehrdimensional ist« (1982a, 24) und von daher kein Grund besteht, einer bestimmten Form der Erfahrung von vornherein den Vorzug zu geben. Es gibt auch in der Wissenschaft keine unvermittelte Empirie (ebd., 42)⁹. Das theoretische Vorverständnis der Forschenden geht auf verschiedene Weise in die Datenerhebung ein, sei es durch die Simulation der Wirklichkeit in der Versuchsanordnung, durch die Konstruktion des Meßgerätes oder durch die Formulierung des Fragebogens. Es muß daher immer schon von einer »Wechselwirkung zwischen Forscher und Objekt«¹⁰ ausgegangen werden. Die Wirklichkeit bricht nur dann eindeutig in die Theorie ein, wenn sie diese falsifiziert. Diese *Kritik des Empirismus* gilt im besonderen Maße für die empirische Erfassung der sozialen Wirklichkeit, um die es in der Ethik gerade geht. Denn einerseits sind die Forschenden selbst ein Teil der Gesellschaft, die sie untersuchen, und zudem durch verschiedene Interessen an sie gebunden (ebd., 16f.). Andererseits steht einer eindeutigen Falsifizierung soziologischer Theorien die geschichtliche Dynamik der Gesellschaft im Weg. Gesellschaft ist in sich widerspruchsvoll und veränderbar; das setzt der empirischen Überprüfung Grenzen (ebd., 25f.).

Wenn kein Grund besteht, wissenschaftliche Empirie zum alleinigen Maßstab zu machen, liegt es nahe, zunächst von einem weiteren Erfahrungsbegriff auszugehen und dann danach zu fragen, unter welcher Hinsicht »Erfahrung« sittlich relevant werden kann. Mieth unterscheidet drei Perspektiven von Erfahrung, die Kon-

trast-, die Sinn- und die Motivationserfahrung. Eine *Kontrasterfahrung* entsteht da, wo verschiedene Normen miteinander in Konflikt geraten, bzw. da, wo der normative Anspruch und die faktische Wirklichkeit auseinandertreten. Ich gerate in eine Krise, in der ich merke, daß das, was für mich bisher gültig war, an eine Grenze stößt: »so geht es nicht« (ebd., 120f.). In der *Sinnerfahrung* entdecke ich in der scheinbar ausweglosen Situation die bisher ungeahnte Möglichkeit einer anderen, humaneren Wirklichkeit. Ich finde einen Ausweg: »es geht mir auf« (ebd.). Die *Motivationserfahrung* schließlich hängt von der Intensität ab, in der mich die Krise betrifft. Erst wenn ich merke, »es geht mich unbedingt an«, fühle ich mich motiviert, mein Handeln tatsächlich zu ändern. Alle drei Erfahrungsformen hängen eng miteinander zusammen. »Die sittliche Verantwortung«, so schließt Mieth, »bildet sich im Schnittpunkt der beschriebenen Erfahrungen« (ebd., 122).

Sittlich relevante Erfahrungen entstehen also in Krisensituationen, die in ihrer *Intensität* der moralische Identität der betroffenen Person den Boden entziehen. »Im Leid kulminiert die Intensitätsform der menschlichen Lebenserfahrung: im Leid des Übels, im Leid des Unrechts, im Leid der Liebe« (ebd.). Die Qualität des Leidens bleibt allerdings der wissenschaftlichen Empirie, die sich ja um Objektivität bemüht, verschlossen. Diese kann nur von außen beobachten (und gegebenenfalls kritisieren), wie die vorhandenen Normen in der Gesellschaft wirken und wie sie sich verändern. Zur Erfassung des Leids bedarf es jedoch einer Form der Erfahrung, die »subjektiv und normativ zugleich« (ebd., 53) ist, nämlich der *ästhetischen*¹¹. Deshalb erreicht die Ethik ihren eigentlichen Gegenstand, das Ethische, nicht über wissenschaftliche Empirie, sondern vermittelt durch Literatur: »Der wissenschaftliche Beitrag in der Ethik bezieht sich beschreibend, kritisch, genealogisch auf die *Moral*, nämlich auf das regulierte Verhalten. Der Beitrag der Dichtung bezieht sich ebenso wie der Beitrag der philosophischen Theorie auf die Dimension des Ethischen, nämlich auf das verantwortete Handeln« (ebd., 55f.).

Wie aber wird in Kunstwerken – im Fall einer narrativen Ethik: literarischen Texten – Wirklichkeit vermittelt? Dichtung ist fiktiv; ihre Geschichten können frei erfunden sein – ohne jede Absicht, wirkliches Leben auch nur zu simulieren. Wie wird an ihnen die rauhe Wirklichkeit spürbar? Mieth wendet sich im Anschluß an Roland Barthes und Theodor W. Adorno gegen zwei gängige Vorstellungen vom ästhetischen Realitätsgehalt. Die eine ist die des ästhetischen Realismus, die den Wirklichkeitsbezug der Kunst mit

ihrem Abbildcharakter identifiziert. Die andere ist die einer literatursoziologischen Ideologiekritik, die Kunstwerke auf ihre gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen hin untersucht. Beide verkennen in einer je spezifischen Weise die Autonomie der Kunst, entweder als einem autonomen gesellschaftlichen Bereich oder als einer autonomen Konstituierung von Welt. Die Welt eines Romans gehorcht ihren eigenen Regeln, die auf seinem ästhetischen Anspruch beruhen und nicht mit den Regeln identisch sind, nach denen die wirkliche Welt aufgebaut ist. Deshalb versteht Barthes die Kunst und ihr historisches Umfeld als zwei verschiedene »Geographien«, die sich nicht durch simple Relationen vermitteln lassen (vgl. Mieth 1982a, 44f.). Für Adorno ist an autonomer Musik, »wie an aller neueren Kunst, gesellschaftlich vorab ihre Distanz von der Gesellschaft« (zitiert nach Mieth 1982a, 46). Indem sie ihrem eigenen ästhetischen Formprinzip folgt, anstatt Wirklichkeit einfach »abzubilden«, deckt sie auf, was sonst in ihr verschleiert ist. Nur über dieses dem Kunstwerk immanente Formprinzip gelangt die Interpretation daher auch zum Realitätsgehalt der Kunst (ebd., 45).

2.3 *Das Verhältnis von Norm und »Modell«*

Im Begriff des »Modells« nun geht die Wirklichkeit konstitutiv in die ethischen Kategorien ein. Den Modellbegriff versteht Mieth als eine Ergänzung zu dem, was in der an Aristoteles anschließenden materialen Ethiktradition als sittliche »Norm« bezeichnet wird. Mieth versteht ethische Normen als »Sollensregeln« freier Verantwortlichkeit; sie zeigen an, was unter gegebenen Voraussetzungen und Bedingungen das richtige Handeln ist (vgl. 1983, 34f.). Um dieses zu leisten, sind sie auf einen übergreifenden Begründungszusammenhang angewiesen, einer »Axiomatik«, von der sich die einzelnen Normen deduktiv ableiten lassen. Nun entwickeln konkrete Situationen aber ein Eigenleben, das sich nicht einfach der allgemeinen Norm als Einzelfall unterordnen läßt. Welche Norm im Einzelfall anzuwenden ist, läßt sich deshalb nicht mit logischer Schlüssigkeit aus der vorgegebenen Axiomatik ableiten. Zur Applikation der ethischen Einsicht bedarf es daher der besonderen, eher intuitiven Fähigkeit, die für den konkreten Einzelfall passende Norm zu finden. In der aristotelischen Tradition wird diese Fähigkeit »Klugheit« (gr. »phronesis«) genannt (vgl. Wils 1990, 207f.).

Ethische »Modelle« treten dann an die Stelle von Normen, wenn die normative Handlungsorientierung versagt, sei es weil die

Bedingungen des Handels von keiner Norm erfaßt sind oder weil der Begründungszusammenhang seine Plausibilität verloren hat. In solchen Situationen muß in einem kreativen Entwurf aus der Komplexität der Situation selbst eine handlungsleitende Normativität erschlossen werden¹². Einen solchen Entwurf nennt Mieth »Modell«. Er schließt sich dabei außer an Adorno vor allem an Heinrich Rombach an, der in seiner 1971 erschienenen »Strukturontologie« den Modellbegriff direkt auf die Ethik bezieht: »Auch diese (neue) Sittlichkeit hat Leitvorstellungen, aber ... solche der Konkrektion. ... Was darum gebraucht wird, sind nicht Vorbilder, sondern Modelle, die durch ihre Konkretheit ebenso sehr der direkten Nachfolge entzogen wie der Nacheiferung empfohlen sind« (Rombach 1971, 257; zitiert bei Mieth 1982a, 79).

Das Verhältnis von Norm und Modell läßt sich an Kants Unterscheidung von »bestimmender« und »reflektierender« Urteilskraft erläutern. »Urteilskraft« nennt Kant »das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken« (KdU A XXIII, Kant 1974, 87). Davon unterscheidet er zwei Formen: die »bestimmende« Urteilskraft ordnet das besondere einem vorgegebenen Allgemeinen unter, während die »reflektierende« vom Besonderen auf das darin enthaltene Allgemeine reflektiert (ebd.). Die aristotelische Phronesis läßt sich, insofern sie den Einzelfall unter eine vorgegebene allgemeine Norm subsumiert, als *bestimmende* Urteilskraft begreifen. Das ethische Modell ist dagegen eher ein Produkt der *reflektierenden* Urteilskraft, die von den besonderen Umständen des Handelns auf eine handlungsleitende Vorstellung schließt. Sie ist dabei einzig von dem Prinzip geleitet, daß sich die Komplexität der Wirklichkeit auf eine intelligible Ordnung zurückführen läßt. Da dieses Prinzip jedoch rein subjektiv ist, also nur der Urteilskraft als Gesetz gilt und nicht der Natur selbst auferlegt werden kann, bleibt das Modell in seiner Verbindlichkeit dennoch ein subjektiver Entwurf. Modelle bieten daher »Möglichkeiten der Erfahrung je eigener Sittlichkeit« (Rombach 1971, 257; zitiert bei Mieth 1982a, 79).

Wie diese Erläuterungen zeigen, kristallisieren sich im Begriff des Modells Mieths Erkenntnisinteressen auf eine ganz spezifische Weise. Es wahrnt nicht nur die *Autonomie* des Sittlichen, sondern auch die des Subjekts. Denn anders als bei Normen oder Vorbildern gibt es hier keine verbindlichen Vorgaben für die Urteilsbildung; es regt diese nur an und schult die Urteilsfähigkeiten des handelnden Subjekts. Was im Einzelfall zu tun ist, muß dieses in eigener kreativer Anstrengung selbst herausfinden¹³. Die Offenheit

für die Wirklichkeit schlägt sich nieder in der *Konkretheit* des Modells. In Mieths Modellbegriff ist die Vermittlung mit dem sozialen Kontext immer schon mitgedacht. Wird es aus ihm herausgerissen, verliert es seinen Modellcharakter (vgl. 1976a, 70). Der *Dynamik* der Moral entspricht der transitorischen Charakter des ethischen Modells. Denn es gibt keine für alle Zeiten gültige optimale Zielgestalt im Sinne einer teleologischen Ethik vor, noch beansprucht es wie die deontologische Ethik für bestimmte Handlungen eine unbedingte Pflicht, sondern es weist »aus der Bewegung heraus«, in der wir uns als »Zeitgenossen« befinden, auf Potentiale erfüllter Menschlichkeit hin, ohne dabei das Ziel der Bewegung zu kennen (vgl. 1983, 42–44).

Für Mieth schließen sich Norm und Modell jedoch keineswegs aus. Während Normen eine Handlungsorientierung gewährleisten, die von der ethischen Dauerreflexion entlastet, erfüllen Modelle eine doppelte kritische Funktion: Einerseits machen sie auf die Grenzen vorgegebener Normvorstellungen aufmerksam; andererseits provozieren sie die kreative Entwicklung neuer Normen (vgl. 1976a, 80–83).

2.4 *Der Ansatz einer sozialtherapeutischen Ethik*

Modelle haben anders als Normen keinen unmittelbar verbindlichen, sondern eher indikatorischen Charakter¹⁴. Am Defekten ansetzend zeigen sie Möglichkeiten der Besserung auf. Eine Ethik des Modells geht davon aus, daß das individuelle ethische Handeln abhängt vom sittlichen Vermögen der Akteure und von der richtigen Einrichtung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Mieth bezeichnet seine Ethik daher auch als eine »sozialtherapeutische Ethik«.

In diesem Begriff ist das Vorbild der Psychoanalyse zu erkennen. In der psychoanalytischen Therapie wird die Anamnese des verdrängten Versagens zur Bedingung der Heilung (vgl. 1982a, 98). Mit Jürgen Habermas versteht Mieth das therapeutische Gespräch als Form »erzählerischer Selbstreflexion« in emanzipativer Absicht: Der Patient rekonstruiert mit Hilfe des ihm vom Arzt angebotenen Konstruktionsmaterials seine eigene Geschichte und befreit sich damit. Das Ziel »erreicht, wenn sich das Subjekt seiner Identifikationen und Entfremdungen, seiner erzwungenen Objektivationen und seiner errungenen Reflexionen als der Wege erinnert, auf denen es sich konstituiert hat« (Mieth 1982a, 68).

Eine sozialtherapeutische Ethik versteht entsprechend die Strukturkrise der Gesellschaft als Symptom einer gesellschaftlichen

Pathologie. Wahre Humanität zu erkennen, setzt – so der Miethsche »*Ansatz beim Defekten*« (1982a, 132f.) – die Wahrnehmung der Leidensäußerungen voraus. Dabei ist die Unfähigkeit zu sittlichem Handeln nicht den einzelnen Subjekten anzulasten, sondern der Übermacht der Verhältnisse und dem Versagen überkommener Moralvorstellungen¹⁵. Das »*Aufgehen von Potenzen*«, also von befreienden Handlungsalternativen, vollzieht sich daher in der unvoreingenommenen Analyse »abweichenden«, devianten Verhaltens. Was von der Norm abweicht, ist zwar nicht von sich aus ein Hort der Humanität, aber ohne die Praxis von Aussteigern, Abweichlern und Erneuerungsbewegungen ist die Erfahrung neuer Werte nicht denkbar. Das läßt sich etwa im Bereich kirchlicher Sexualmoral am Beispiel von Geburtenregelung, Scheidung oder Zölibat leicht feststellen (vgl. 1976a, 100f.), wenn sich auch nicht alles, was hier an abweichendem Verhalten deutlich wird, uneingeschränkt als humaner Lebensentwurf deuten läßt. »Sensibilität des Leidens« und »Kunst der Unterscheidung« müssen daher zusammenkommen (vgl. 1983, 44f.).

Ziel der sozialtherapeutischen Ethik ist die *Meliorisierung* der Verhältnisse. Darunter versteht Mieth eine vorläufige, der Offenheit der Bewegung angemessene Steigerung der individuellen und sozialen Möglichkeiten im Unterschied zu einer zeitlosen Optimierung. Als Kriterien dafür nennt er »die soziale Ermöglichung eines Zugewinns an Freiheit und Mitverantwortung im eigenen Handeln, die produktive Orientierung an den gegebenen Entfaltungsmöglichkeiten, die Steigerung der Intensität menschlicher Selbstverwirklichung« (1982a, 133). Es gilt also, das wiederherzustellen, was am Beginn des Prozesses verloren war oder aber nie gewesen ist: die Möglichkeit autonomer Sittlichkeit (vgl. auch 1985b, 86f.).

2.5 *Die theologische Begründung der sittlichen Autonomie und des Theorie-Praxis-Verhältnisses*

Mieth steht in der Tradition einer »autonomen Moral im christlichen Kontext«; die Beschäftigung mit der mittelalterlichen Mystik und besonders mit Meister Eckhart hat der Autonomievorstellung bei ihm jedoch einen eigenen Akzent gegeben, und zwar in zweierlei Hinsicht: einerseits im Bezug auf die theologische Begründung der Autonomie der Sittlichkeit, andererseits im Bezug auf die theologische Relevanz der Praxis des Glaubens.

Daß der christliche Glaube keine über ein echtes humanistisches Ethos hinausgehende, allein durch Offenbarung zugänglichen

Sondernormen enthält, ist Gemeingut fast aller gesellschaftsethischen Ansätze im katholischen Bereich. Unterschiedlich ist nur die theologische Begründung für die Autonomie der ethischen Normenbegründung. Während sie sonst meist schöpfungstheologisch begründet wird (vgl. Auer 1969, 76f.), begründet Mieth sie inkarnatorisch durch die »Menschwerdung« Christi und fundamentaltheologisch mit dem Begriff der »distinctio per indistinctionem«, d. h. der »Unterscheidung durch Ununterschiedenheit«, bei Meister Eckhart (vgl. Mieth 1982b, 205f.). Hinter diesem Paradox steckt der Gedanke, daß Gott sich in den Kategorien, in denen wir die Dinge in unsere Welt einordnen, gar nicht fassen und sich deshalb auch nicht »kategorial« unterscheiden läßt. Gott »unterscheidet« sich deshalb gerade »durch Ununterschiedenheit« von unseren selbstgemachten Idolen. Entsprechend gehört es zum Proprium einer christlichen Ethik, daß sie sich in ihrem Inhalt nicht von einem humanistischen Ethos unterscheidet (vgl. 1982b, 205f.).

Aus dieser Überlegung ergibt sich erstens, daß sittliche Urteile stets rational zu begründen sind und nicht mit Berufung auf eine göttliche Offenbarung einfach behauptet werden können, zweitens, daß die sittliche Autonomie des Subjekts durch die lehramtliche Moralverkündigung nicht eingeschränkt werden darf (Gewissensverpflichtung), und drittens, daß die theologische Ethik eine gegenüber anderen theologischen Disziplinen eigenständige Methodik entwickeln muß.

Einen wichtigen Impuls der Mystik für die theologische Ethik sieht Mieth in der *Spannungseinheit von Theorie und Praxis*, von »Gottesglaube und Weltverantwortung«. In seiner Dissertation verfolgt er die Aufwertung der *vita activa* gegenüber der *vita contemplativa*, des Handelns (praxis) gegenüber der Gottesschau (theoria), in der deutschen Mystik bei Meister Eckhart und Johannes Tauler. Im Anschluß daran wendet sich Mieth gegen ein konsekutives Praxisverständnis, gemäß dem die Praxis nur die Anwendung einer in sich gültigen Theorie ist. Für Mieth gibt es keine Praxis ohne implizite Theorie und keine Theorie ohne Praxisbezug.

In der Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Befreiungsethik hat Mieth die Bedeutung dieses wechselseitigen Verhältnisses von Theorie und Praxis für den theologischen Status einer christlichen Ethik präzisiert. Während die »autonome Moral« auf die rationale Begründung sittlicher Urteile beharrt, wendet sich die lateinamerikanische »Befreiungsethik«, so wie sie Mieth versteht, gegen den totalitären Anspruch der Vernunft. Diese ent-

gegengesetzten Positionen ergeben sich aus einer unterschiedlichen Betonung der beiden Seiten einer Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Das »Beharren auf der rationalen Begründung sittlicher Urteile verdankt sich letztlich der Einsicht in eine Gefahr. Es ist die Gefahr der religiösen Überwucherung des menschlichen Ethos« (1984a, 164), wie sie im religiösen Fanatismus deutlich wird. Daher mißtraut die »autonome Moral« der Unmittelbarkeit religiöser Erfahrung und ihrer Umsetzung in ein praktisches gesellschaftliches Handeln. Es gibt keine Praxis ohne Theorie, d. h. ohne – wenn auch unreflektierte – theoretische Prämissen. Erst wenn diese Prämissen von einem neutralen Standpunkt aus in einem rationalen Diskurs kritisch überprüft werden, ist die Gefahr blinden Fanatismus' gebannt.

Die »befreiungsethische« Kritik am Totalitarismus der Vernunft geht dagegen von der Erfahrung der destruktiven Folgen der europäischen Aufklärung aus, wie sie u. a. an den verschiedenen Formen des Kolonialismus deutlich werden. Gegen den Imperialismus der abendländischen »Vernunft« setzt sie, so Mieth, eine »Analytik des Glaubens, die »vernünftige Lösungen« als interesse- und herrschaftsgebunden entlarvt« (1984a, 163): Es gibt keine Theorie ohne Praxis, d. h. ohne wenn auch unreflektiertes praktisches Interesse. Es kommt der »Befreiungsethik« daher darauf an, aus der Praxis heraus in bewußter Parteinahme für die Armen und Marginalisierten die herrschende Vernunft zu kritisieren.

Beide Seiten lassen sich Mieths Ansicht nach nicht vollständig miteinander vermitteln und in ein geschlossenes System integrieren. Er spricht daher von der Notwendigkeit »eines hermeneutischen Prozesses zwischen befreiender Ethik und befreiender Praxis« (1984a, 165).

3. *Anwendung und Kritik*

3.1 *Ein Beispiel: »Konsum und Tod«*

Nachdem der Entwurf einer Modelletik in sozialtherapeutischer Absicht dargestellt ist, gilt es nun zu prüfen, wie sich dieser Ansatz bei gesellschaftsethischen Themen bewährt. Als Beispiel soll dazu ein kurzer Aufsatz dienen, in dem es um eine Kritik am Konsumismus geht: »Konsum und Tod« (1990a). Unter den verschiedenen Arbeiten Mieths zu sozialetischen Fragestellungen¹⁶ eignet sich dieser Aufsatz besonders gut, um auf begrenztem Raum die Leistungen und Grenzen der Miethschen Ethik zu veranschaulichen.

Das Stichwort des *Konsumismus* entlehnt Mieth den in den siebziger Jahren erschienen Schriften Pier Paolo Pasolinis¹⁷ und Erich Fromms¹⁸ sowie einem Aufsatz von Dorothee Sölle über den Konsumismus als Religion (vgl. Sölle 1979). Mit diesen AutorInnen ist Mieth »der Meinung, daß der Konsumismus systembedingt ist« (1990a, 10). Er ist nicht dem moralischen Versagen der Einzelnen anzulasten, sondern als eine Form der Sozialpathologie zu betrachten. Deren Symptome beobachtet Mieth an Songtexten und Filmen einer Subkultur, die zu den Randzonen der Kulturindustrie Zugang gefunden hat. An einem Disco-Song mit dem Titel »Die Puppe« liest er die Austauschbarkeit der emotionalen Bindungen ab (»Ich habe Angst mich zu fixieren«, ebd., 14), an einem anderen den Tod der Sinnlichkeit (»Bewußtsein hin, Bewußtsein her, / ich bin heute geil da muß was her«, ebd., 17). Die Proteste gegen die Auf-führung des Filmes »Christiane F. Die Kinder vom Bahnhof Zoo« wehren sich dagegen, daß die Kulturindustrie der Drogenszene ihre Eigenthematik entzieht, für den Konsum aufbereitet und vermarktet (ebd., 13). Der Faßbinder-Film »Angst essen Seele auf« verdeutlicht, wie die »Gastarbeiter« zur »Manövriermasse der Ökonomie« degradiert werden (ebd., 18).

In all diesen Erscheinungen deutet sich ein verqueres Verhältnis zum Tod an. Während auf der einen Seite der natürliche Tod, d. h. die Tatsache, daß wir irgendwann einmal sterben müssen, systematisch verdrängt wird, entstehen auf der anderen Seite »neue Todesarten« wie die »Verwandlung lebendiger Beziehungen in tote Dinge«, der »Tod der Sinnenlust« und der »soziale Tod« (ebd., 16–18). Mieth deutet dieses Phänomen als Sozialpathologie im Sinne der These Erich Fromms vom »nekrophilen Charakter« der Industriegesellschaft. *Nekrophilie* im charakterologischen Sinne versteht Fromm als Hang zum Unlebendigen, Mechanischen, Zerstückelten (vgl. Fromm 1983, 371–373). Lebendiges wird in seine toten Bestandteile zerlegt und dadurch verfügbar gemacht (vgl. Mieth 1990a, 15). Der nekrophile Zug unserer Gesellschaft äußert sich in verschiedenen »sozialen Charakteren«, deren wichtigster in der gegenwärtigen Phase des Kapitalismus der »*Marketing-Charakter*« (vgl. Fromm 1984, 141–145) ist. Diesen interessiert nur der quantifizierbare Marktwert der Dinge und Menschen. Ihre konkrete Gestalt bleibt ihm gleichgültig, weshalb ihm jegliche emotionale Bindung verloren geht. Was zählt ist die Anpassung an die Markterfordernisse und die Effizienz.

In der Theorie Fromms sind »soziale Charaktere« subjektive Reflexe der sozio-ökonomischen Struktur. Die Ursachen des Kon-

sumismus sucht Mieth daher vor allem im Bereich der Wechselwirkungen zwischen ökonomischem System und subjektiven Einstellungen (vgl. 1990a, 11–13). Da ist zunächst die Form der *Expansivwirtschaft*, die nach einer Phase der Schwäche inzwischen wieder das wirtschaftliche Leben bestimmt. Ein aus ökonomischem Kalkül sich stetig erhöhendes Angebot erzwingt sich dabei durch subtile Mechanismen¹⁹ immer wieder die nötige Nachfrage. Als zweites nennt Mieth den *Instrumentalismus*, mit dem menschliche Bedürfnisse so aufgeteilt oder ökologische Probleme so definiert werden, daß sie mittels eines Warenangebots gelöst werden können. Schließlich ist da ein *Zentrismus*, der alles in den Gegensatz von Zentrum und Peripherie hineinzwingt und die so definierten »Randzonen« der Definitionsmacht des Zentrums unterstellt, die »dritte« der »ersten« Welt, die Provinz den Metropolen usw.

Das Versagen der herkömmlichen moralischen Systeme zeigt Mieth exemplarisch an der Haltung der Kirchen auf, die in Verkennung der Ursachen den Konsumismus noch unterstützen. Dem »Marketing-Charakter« kommen sie entgegen, indem sie sich jetzt schon Plätze in den »public-relation-Zentren der neuen Medien« (ebd., 14) erkämpfen. Zur Verdrängung des natürlichen Todes trägt die »Option für die Unsterblichkeit« (ebd., 16) bei, die an die Stelle des biblischen Glaubens an die Auferstehung der Toten gesetzt wird.

Da Mieth den Konsumismus als Folge der gesellschaftlichen Nekrophilie deutet, bietet sich als ethische Kontrasterfahrung das Modell einer *christlichen Lebensethik* an. Drei Aspekte sind an diesem Modell von Bedeutung: erstens das Leben zu genießen, wie es biblisch im Symbol des Gastmahls zum Ausdruck kommt, zweitens das Leben zu achten gegen die herrschende Tendenz zur Verdinglichung und drittens das Leben zu fördern im Sinne der Aufrichtung des anderen Lebens (vgl. ebd., 18–23). Wie daraus jedoch konkrete Schritte der *Meliorisierung* entwickelt werden können, weiß Mieth selbst nicht genau zu sagen (ebd., 19). Als ein mögliches Konzept nennt er die Option für ein »qualitatives Wachstum«, das »an die Stelle der quantitativen Expansivwirtschaft« treten müßte (ebd., 21).

3.2 Einige kritische Anmerkungen

Die Züge einer sozialtherapeutischen Ethik werden an Mieths Argumentation recht deutlich, und das überraschende Ergebnis scheint diesen Ansatz nur zu bestätigen: Nicht ein Ethos des Ver-

zichts führt aus der Krise des Konsumismus heraus, sondern eine christliche Lebensethik, die uns dazu auffordert, das Leben zu genießen. Trotzdem läßt sich an einigen Punkten Kritik üben, nicht so sehr deshalb, weil Mieths Vorgehensweise im Ansatz verfehlt wäre, sondern weil es ihr an einigen Stellen an Konsequenz fehlt.

Die soziologische Fundierung

Eine der Stärken gesellschaftsethischen Konsumismuskritik Mieths ist sicher, daß er den Konsumismus nicht individuelle ethischem Versagen zurechnet, sondern für systembedingt hält. Daher erstaunt es zunächst, daß die sozio-ökonomischen Ursachen eher von der Seite der subjektiven Einstellungen, also quasi als »Ideen«, behandelt werden. Selbst die Expansivwirtschaft erscheint eher als »wirtschaftswissenschaftliches Dogma« denn als objektiver Systemzwang. Das mag daran liegen, daß Mieth in der soziologischen Auseinandersetzung zwischen einer systemtheoretischen Position, die soziale Tatsachen als auf die Individuen einwirkende Dinge betrachtet, und einer handlungswissenschaftlichen Position, die soziale Gegebenheiten von den Handlungsorientierungen der Subjekte her zu verstehen sucht, sich offenbar für letztere entschieden hat.

Umso erstaunlicher ist es, daß die handelnden Subjekte in Mieths Aufsatz so gut wie gar nicht vorkommen. Soziale Gruppen erscheinen nur als »Betroffene« oder Objekte gesellschaftlicher Prozesse (z. B. die »Manövriermasse« der Gastarbeiter). Auch die »Definitionsmächte«, welche die wirtschaftliche Entwicklung bestimmen bleiben anonym. Dabei scheinen mir gerade die unterschiedlichen Interessenlagen, die Machtverhältnisse und Antagonismen zwischen den verschiedenen sozialen Akteuren ein Schlüssel für die Kritik des Konsumismus zu sein. Mieths Artikel selbst gibt einige Hinweise darauf, denen er allerdings nicht weiter nachgeht. Wenn Mieth z. B. beklagt, daß »die Betroffenen« »die Entscheidung über die Investitionsgüter nicht mitverantworten« (1990, 13) können, fragt sich doch, wer denn dann die Entscheidung trifft.

Es ergibt sich das eigenartige Bild einer Ethik ohne Handelnde. Damit stellt sich aber die Frage nach dem Praxisbezug der Miethschen Ethik. Trotz seiner Einsicht in den »gemeinsamen Lernprozeß« zwischen autonomer und Befreiungsethik erweckt Mieths Argumentation doch den Eindruck einer Reflexion *über* die Praxis, die in einer »scheinbaren Neutralität des sittlichen Urteils« (1984a, 165) die Hauptverantwortlichen für die Misere geflissentlich verschweigt. Um diesen Eindruck zu vermeiden, wäre es nötig, die

Einstellung der beteiligten Akteure zu übernehmen²⁰ und die eigene Position darin zu reflektieren. Die Rede von der »ökonomischen Manövriermasse« z. B. verwendet Mieth sicher als abschreckendes Beispiel. Um seine Falschheit wirklich zu denunzieren, müßte er aber die Perspektive derer übernehmen, die damit gemeint sind: die ArbeitsmigrantInnen. Auch die Lebensperspektiven, die in den Songtexten deutlich werden, müßte er sich viel mehr zu eigen machen. So sehr es sich um Formen entfremdeter Erfahrung handelt, müßte eine sozialtherapeutische Ethik – wenn ich Mieths Einsichten zum devianten Verhalten richtig verstehe – trotzdem aufzeigen, was an humanen Impulsen, wie verzerrt auch immer, in ihnen spürbar wird.

Der Begriff der bestimmten Negation

Daß gerade »das Leben genießen« die ethische Maxime ist, die es gegen den Konsumismus aufzubieten gilt, hat seinen Grund im widerspruchsvollen Charakter des Konsumismus selbst. Die Fülle des Lebens nämlich, die im christlichen Lebensethos angezielt ist, macht darauf aufmerksam, daß der unbeschränkte Konsum die Partialisierung der Bedürfnisse voraussetzt. Er »lebt von der Aufteilung des Menschen in Bedürfnissektoren, die dem Warenangebot, das an ihn herangetragen wird, entsprechen« (1990, 12). Am Beginn des Konsumismus steht so ein fundamentaler Verzicht: der auf das ganze und erfüllte Leben. Ich muß gelernt haben, mich mit seinen Teilen zufrieden zu geben. Eine Ethik des Verzichts wäre daher bloß eine »abstrakte Negation«, die zwar oberflächlich eine Alternative zur Welt des Konsums darstellt, in Wirklichkeit aber das den Konsumismus beherrschende Prinzip nur bestätigt und verfestigt.

Hat Mieth mit der Maxime des Lebensgenusses ein exzellentes Beispiel für eine »konkrete Negation« gegeben, so unterläuft ihm an anderer Stelle selbst der Fehler, bloß abstrakt zu negieren. Mieth merkt anscheinend nicht, daß der Begriff des »qualitativen Wachstums«, der ursprünglich als Alternative zur extensiven Wachstumsökonomie des Fordismus gedacht war, inzwischen längst von den Verfechtern der Expansivwirtschaft auf die eigenen Fahnen geschrieben wurde²¹. Seit der Konsumismuskritik Pasolinis und Fromms hat sich einiges geändert. Die ökonomische Krise, die Mieth beiläufig erwähnt, war nicht nur eine »gewisse Schwächephase« (1990, 11), sondern ein fundamentaler Bruch in der Form ökonomischer Expansion²². Wirtschaftliches Wachstum stützt sich heute gerade auf die »postmateriellen« Werte, die einst gegen den

Konsumismus verfochten wurden. Es heißt nicht mehr »Jedem ein Auto!«, sondern »Katalysator statt Dreckschleuder!«.

Das Beispiel des »qualitativen Wachstums« zeigt meiner Ansicht nach, daß das Vertrauen in den positiven Charakter der »bestimmten Negation« trägt. Die radikale Negativität der kritischen Theorie, die Mieth zu pessimistisch erscheint, ist da konsequenter. Das Positive der bestimmten Negation bleibt bestenfalls fragmentarisch und kann nie auf den Begriff gebracht werden. Alles andere wäre Selbsttäuschung. Selbst die Maxime »das Leben genießen« ist nicht so positiv, wie sie zunächst scheint. Mieth selbst schreibt, daß die Fülle des Lebens »nicht auf einen verfügbaren Begriff gebracht werden« (1990, 19) kann. Auf den Begriff bringen läßt sich nur die Falschheit des Konsumismus, die sie entlarvt.

Grenzen und Möglichkeiten der Modellethik

»Nichts ist konkreter als das Leben, und nichts abstrakter als sein allgemeiner Begriff.« (Türcke 1987, 56) Das gilt auch für Mieth. So wie er die Maximen von Lebensgenuß, Lebensachtung und Lebensförderung formuliert, wirken sie eher wie abstrakte Wertaussagen, mit denen sich alles und jedes begründen läßt. Damit seine christliche Lebensethik überhaupt zur Kritik des Konsumismus werden kann, muß er stillschweigend eine sehr viel konkretere Vorstellung von Leben unterstellen, als seine eigenen Formulierungen vermuten lassen. Es ist das den LeserInnen bekannte biblische Lebensethos, das der Argumentation erst ihre Plausibilität verleiht, und zwar mehr noch das der biblischen Erzähltradition als das der Spruchweisheiten Kohelets oder der paränetischen Passagen in Mt 25. In der Art etwa, wie die Evangelien Jesus als »Schlemmer und Säufer« (Mt 11,19) darstellen, gewinnt der Genuß des Lebens erst die Konturen, die Mieth in seiner Kritik am Konsumismus voraussetzen muß. Geschichten wie Jesu Lob der ökonomisch sinnlosen Verschwendung des Nardenöls in Mk 14,3–9 sperren sich zudem ähnlich wie die Kieselgeschichte jeder Reduzierung auf eine allgemeine Handlungsnorm. So verstanden läßt sich der Entwurf eines christlichen Lebensethos durchaus als ethisches Modell verstehen, wengleich Mieth selbst ihn nicht als solches bezeichnet.

Daß Mieth die Möglichkeiten seines Modellbegriffs gar nicht ausschöpft, ist kein Zufall. In den eher an gesellschaftsethischen Themen orientierten Arbeiten der achtziger Jahre taucht der Begriff des Modells nur noch recht selten auf. Statt dessen orientiert sich Mieth eher an traditionellen Begriffen wie »Tugend«, »Norm« oder »Wert«. Schon die Beispiele, die Mieth in den theoretischen

Arbeiten im Umfeld seiner Habilitation für das ethische »Modell« gibt, wirken gegenüber dem theoretischen Programm eher enttäuschend. So erläutert er den Modellbegriff etwa (vgl. 1982a, 129–131) an drei »Modellen« der Sexualethik: dem der »sexuellen Gestaltungsfreiheit«, dem der erotischen »Sensibilisierung des zwischenmenschlichen Kontakts« und dem katholischen Traditionsmodell von Ehe und Familie. Er kommt zu dem Schluß, daß diese Modelle in der realen Lebenspraxis ineinander übergehen und sich die beiden ersten Modelle hervorragend in das letzte integrieren lassen.

Der Hang, unterschiedliche Ansichten in ein übergeordnetes Modell zu integrieren, führt auch an anderen Stellen dazu, daß wichtige Unterschiede verwischt werden. An einigen Stellen etwa gebraucht Mieth den Begriff der »normativen Ethik« synonym zur »Normenethik« (vgl. z. B. 1976a, 80–83). Jedoch bedeutet »normative Ethik« ganz allgemein die systematische Reflexion des sittlichen Handelns auf der Basis eines Moralprinzips (vgl. Höffe Hg. 1986, 183f.). Eine »Normenethik« ist dementsprechend nur eine von vielen Formen normativer Ethik, die das sittliche Gebotene in Form von »Normen« systematisiert, die sie von einem *objektiv* vorgegebenen Begründungszusammenhang ableitet. Entsprechend dieser aristotelischen Tradition materialer Ethos-Ethiken (→ X.3.) begründet auch Mieth Normativität an manchen Stellen aus der »Rationalität der Wirklichkeit«.

Nun ist die Modellethik selbst allerdings keine normative Ethik, weil sie zwar Denkanstöße gibt, eine kritische Diagnose ermöglicht und Werteinsichten vermittelt, aber kein eigenes Moralprinzip angibt. Aber ihrem eigenen Anspruch würde doch eher eine normative Ethik in der Tradition Kants entsprechen, die das Moralische nicht objektiv, sondern *subjektiv* aus der Autonomie des Subjekts begründet (→ X.3.). Beide Positionen lassen sich jedoch nicht so einfach ineinander integrieren, weil eine objektive Normenbegründung aus der Sicht der Kantschen Ethik »Heteronomie«, also geradezu das Gegenteil von Moralität wäre.

Anmerkungen

VI. Verbindlichkeit ohne System

- 1 Vgl. zur »autonomen Moral« neben Auer 1984 auch: Böckle 1977, bes. 48–92, Korff 1973, und Mieth 1976c.
- 2 Wo er theologisch argumentiert, bezieht er sich auf den mittelalterlichen Mystiker Meister Eckhart, der in der katholischen Tradition jedoch eher die Rolle eines Außen-seiters spielt. Außer seiner Dissertation (1969) hat Mieth ihm eine ganze Reihe weiterer Texte gewidmet (vgl. u. a. 1982b).
- 3 Vgl. 1982a, 47, sowie 1976a 62
- 4 Anm. 2.
»Mit dem Begriff der bestimmten Negation hat Hegel ein Element hervorgehoben, das Aufklärung von dem positivistischen Zerfall unterscheidet, dem er sie zurechnet.« (Horkheimer/Adorno 1984, 25)
- 5 Vgl. auch 1976a, 65–71 und 110–112.
- 6 »»Am Ende der Moral« – das heißt nicht am Ende der moralischen Ordnung überhaupt, sondern ... am Ende der Voraussetzung, jeder

- Mensch sei bereits Person im Sinne der Verantwortlichkeit des Handelns. Die Person ist nicht, sie soll erst ermöglicht werden« (1976a, 111f.).
- 7 Vgl. 1976a und 1976b.
 - 8 Vgl. Weinrich 1973 sowie Metz 1973 und 1977, 181–194.
 - 9 Mieth stützt sich in seiner Kritik am Empirismus vor allem auf die Beiträge zum sog. »Positivismusstreit in der deutschen Soziologie« (vgl. Adorno u. a. 1979).
 - 10 E. von Weizsäcker, zitiert nach Mieth 1982a, 19.
 - 11 Vgl. auch Adorno 1973, 35.
 - 12 Mieths Schüler Jean-Pierre Wils hat darauf hingewiesen, daß Aristoteles die Fähigkeit, »die eigentümliche Sinngestalt, die jeder Praxis eignet, anschaulich und revelierend zutage zu fördern« (Wils 1990, 219), der kreativen Tätigkeit (»mimesis«) des Dichters zuschreibt.
 - 13 Aus diesem Grund steht es nicht im Widerspruch zum Prinzip einer Autonomen Moral, wenn Mieth das spezifisch Christliche in der Dimension des ethischen Modells ansiedelt (1982a, 83). Eine theologische Ethik zeichnet sich dadurch aus, daß sie – so Mieth – »Jesus selbst als ethisches Modell« versteht (1976a, 79).
 - 14 »Modelle möglicher Moralen ... sind nicht selbstverständlich, nicht evident, nicht logisch lückenlos verbindlich. Sie regen an, und sie geben zu denken.« (1983, 44)
 - 15 Wie gerade der Absolutheitsanspruch von Moralsystemen zur Desorientierung und pathologischen Verdrängung humaner Impulse beitragen kann, hat Mieth am Beispiel des Tristanromans Gottfrieds von Straßburg gezeigt (vgl. 1976a, 219–238).
 - 16 Vgl. etwa 1985a.
 - 17 Vor allem die Essaysammlung »Freibeuterschriften«, Pasolini 1981. Auf Pasolinis Definition des Konsumismus als »hedonistischen Faschismus« geht Mieth allerdings nur am Rande an (vgl. 1990a, 10 und 12).
 - 18 Vor allem Fromm 1984.
 - 19 Mieth nennt als Beispiel die Verabelung (1990a, 11).
 - 20 Zur »Einstellungsübernahme« vgl. Mead 1987, 211–224.
 - 21 Dabei ist das Zitat von Herbert Giersch, das Mieth auf S. 22 bringt, ein hervorragendes Beispiel dafür.
 - 22 In der sozialwissenschaftlichen Diskussion wird dieser Bruch unter dem Stichwort der »Krise des Fordismus« diskutiert, vgl. etwa Hirsch/Roth 1986.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.:
- (1988) *Negative Dialektik*, 5. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp ('1966).
- Adorno, Theodor W. u. a.:
- (1979) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, 9. Aufl., Darmstadt-Neuwied: Luchterhand ('1969).
- Auer, Alfons:
- (1969) Nach dem Erscheinen der Enzyklika »*Humanae Vitae*«. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: ThQ 149, 75–85.
 - (1984) *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Mit einem Nachtrag zur Rezeption der Autonomievorstellung in der katholisch-theologischen Ethik, 2. Aufl., Düsseldorf: Patmos ('1971).
- Böckle, Franz:
- (1977) *Fundamentalmoral*, München: Kösel.
- Foucault, Michel:
- (1978) *Dispositive der Macht – Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin: Merve.
- Fromm, Erich:
- (1983) *Die böartige Aggression: Die Nekrophilie*, in: Ders., *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt ('1974).
 - (1984) *Haben oder Sein*, München: dtv ('1976).
- Habermas, Jürgen:
- (1976) *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
 - (1985a) *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hirsch, Joachim / Roth, Roland:
- (1986) *Das neue Gesicht des Kapitalismus*. Vom Fordismus zum Post-Fordismus, Hamburg: VSA.
- Höffe, Otfried (Hg.):
- (1986) *Lexikon der Ethik*, 3., neu bearbeitete Auflage, München: Beck.
- Horkheimer, Max / Adorno, Th. W.:
- (1971) *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Fischer ('1944).
- Korff, Wilhelm:
- (1973) *Norm und Sittlichkeit*. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Tübinger theologische Studien 1), Mainz: Grünewald.
- Mead, George Herbert
- (1987) *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Metz, Johann Baptist:
- (1973) *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Conc(D)* 9, 334–341.
- Mieth, Dietmar:
- (1969) *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 15), Regensburg: Pustet.
 - (1976a) *Dichtung, Glaube und Moral*. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg (Tübinger theologische Studien 7), Mainz: Grünewald.
 - (1976b) *Epik und Ethik*. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns (Studien zur deutschen Literatur 47), Tübingen: Niemeyer.
 - (1976c) *Autonome Moral im christlichen Kontext*, in: *Orien.* 40, 31–34.
 - (1981) *Gewissen*, in: *Christlicher*

- Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 12, Freiburg: Herder.
- (1982a) Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik, 3. erweiterte Aufl. (Studien zur theologischen Ethik 2), Freiburg/Schw.: Universitätsverlag, Freiburg: Herder (1977).
 - (1982b) Gotteserfahrung und Weltverantwortung. Über die christliche Spiritualität des Handelns, München: Kösel.
 - (1982c) Autonomie der Ethik – Neutralität des Evangeliums?, in: Conc (D) 18, 320–327.
 - (1982d) Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik, in: Blank, Josef / Hasenhüttl, Gottfried (Hg.): Erfahrung, Glaube und Moral, Düsseldorf: Patmos, 36–50.
 - (1983) Was die Sinnkrise übersteht: Ethische Perspektiven für eine menschliche Zukunft, in: Jonas, Hans / Mieth, Dietmar: Was für morgen lebenswichtig ist, Freiburg: Herder, 33–79.
 - (1984a) Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik, in: Conc(D) 20, 160–166.
 - (1985a) Arbeit und Menschenwürde, Freiburg: Herder.
 - (1985b) Art. »Gewissen/Verantwortung«, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, 1. Aufl., Bd. 1, 80–90.
 - (1986) Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis. Theologische Profile (Studien zur theologischen Ethik 17), Freiburg/Schw.: Universitätsverlag, Freiburg: Herder.
 - (1987) Seelische Grundhaltungen unserer Gesellschaft in der Charakterlehre Erich Fromms und in theologisch-ethischer Reflexion, in: Holdenecker, Adrian u. a., De dignitate hominis (FS Pinto de Oliveira), Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 317–335.
 - (1990a) Konsum und Tod – Die Herausforderung einer christlichen Lebensethik, in: ThQ 170, 9–23.
 - (1990b) Moral der Zukunft – Zukunft der Moral?, in: Vogt, Hermann Josef (Hg.), Kirche in der Zeit (FS W. Kasper), München: Kösel, 198–223.
 - (1990c) Begründungsversuche von Ethik, zitiert nach Manuskript.
- Mieth, Irene / Mieth, Dietmar:
- (1978) Vorbild oder Modell? Geschichten und Überlegungen zur narrativen Ethik, in: Stachel/Mieth 1978, 106–116.
- Pasolini, Pier Paolo:
- (1981) Freibeuterschriften, Berlin: Wagenbach (1975).
- Rawls, John:
- (1975) Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rombach, Heinrich:
- (1971) Strukturontologie. Freiburg/München: Alber.
- Sölle, Dorothee:
- (1979) Du sollst keine andere Jeans neben mir haben, in: Habermas, Jürgen (Hg.), Stichwörter zur »Geistigen Situation der Zeit« 2, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 541–553.
- Stachel, Günter / Mieth, Dietmar:
- (1978) Ethisch handeln lernen, Zürich u. a.: Benziger.
- Türcke, Christoph:
- (1987) Gewalt und Tabu. Philosophische Grenzgänge, Lüneburg: zu Klampen.
- Weinrich, Harald:
- (1973) Narrative Theologie, in: Conc(D) 9, 329–334.
- Wils, Jean-Pierre:
- (1990) »Ästhetische Güte« – Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit im Verhältnis von Ethik und Ästhetik, München: Fink.