

INHALT

Rudolf Weiler	
Vorwort	7
Wolfgang Schmitz	
Zur Einführung: Das Interesse — Gegenpol oder Bundesgenosse der Moral?	9
Anton Rauscher	
Das Interesse — Die Wiederentdeckung und Klärung eines grundlegenden Begriffs für die moderne Gesellschaft	21
Heinrich Schneider	
Der Interessenbegriff in historischer Perspektive	35
Wolfgang Schmitz	
Eigeninteresse — Gruppeninteresse — Gesamtinteresse. Das Eigeninteresse durch Lebenssinn und Institutionen legitim, effizient und unersetzlich	61
Ingeborg Gabriel	
Eigeninteresse und Moral. Der geschichtliche und kulturell-religiöse Begriffshorizont als Anfrage an die christliche Ethik	105
Rudolf Weiler	
Zur ethischen Bewertung des Interesses, insbesondere in der Wirtschaft	123
Johannes Schasching	
Interesse und Solidarität	161
Erich Streißler	
Interesse und Utilitarismus	169
Alfred Klose	

EIGENINTERESSE UND MORAL

*Der geschichtliche und kulturell-religiöse
Begriffshorizont als Anfrage an die christliche Ethik*

Von Ingeborg Gabriel

I. Einleitung

Vor einiger Zeit kam ein Studentin der Psychologie zu mir. Sie hatte sich vorgenommen, in ihrer Diplomarbeit die in ihrem Fachgebiet weitverbreitete These in Frage zu stellen, daß das Eigeninteresse die *einzig*e Antriebskraft des Menschen darstelle. Daß dies nicht so sei, wollte sie anhand der Lehren der Religionen — und hier vor allem des Christentums — aufzeigen. Denn diese — so meinte sie — seien primär altruistisch ausgerichtet, d. h. am Wohl des Nächsten orientiert. Ihr Anliegen war berechtigt. Theorien, die im Eigeninteresse den *einzig*en Motor menschlichen Handelns sehen, stellen eine grobe Vereinfachung beobachtbarer Phänomene dar. Wenn dann noch unter der Hand das als faktisch Angenommene mit dem Sein-Sollenden identifiziert wird — wie in Populärversionen aller Art der Fall, — wird ein platter Egoismus gleichsam „wissenschaftlich“ legitimiert. Das Grundaxiom einer derartigen „Ethik“ bildet dann die Annahme, daß *jedwedes* Verhalten ethisch sei, solange es der Persönlichkeit entsprechend ihren selbst definierten Werten diene.

Das weitere Gespräch zeigte aber auch die Schwierigkeiten, die sich dem Versuch entgegenstellen, zu klaren Aussagen hinsichtlich des Begriffs des Eigeninteresses zu kommen. Die Ergänzung des Eigeninteresses durch eine weitere Antriebskraft „Fremdinteresse“ befriedigt nicht. Und wie verhält es sich mit den Religionen? Setzen sie wirklich das Wohl des Nächsten *an die Stelle* des Eigeninteresses? Verlangen sie somit ein ethisches Verhalten, das der Grundstruktur des Menschen, wie sie psychologisch postuliert wird, gerade entgegengesetzt ist? Es ist, als ob das mit Eigeninteresse Gemeinte, je mehr man sich ihm zu nähern sucht, sich desto mehr dem Zugriff entzieht. Zugleich spiegelt die Frage, was denn nun das Eigeninteresse beinhaltet und wie es ethisch zu bewerten sei, eine Problemstellung wider, die offenkundig viele Zeitgenossen bewegt und von daher der Untersuchung wert ist.

Ich möchte mich ihr in zwei Schritten nähern: Zum ersten durch eine Skizze des weitgespannten historischen und kulturellen Verstehenshorizontes des Interessenbegriffs. In einem zweiten Schritt soll dann die Frage nach der möglichen Bedeutung des Eigeninteresses für eine christliche Ethik gestellt werden.

II. Die historischen Metamorphosen des Interessenbegriffs: ein Überblick

Die oben beschriebene Individualisierung und ethische Entgrenzung des Interessenbegriffes stellt die vorläufig letzte Etappe einer Begriffsgeschichte dar, die recht kuriose Windungen aufweist.¹ In seiner modernen Bedeutung taucht „Interesse“ erstmals in den französischen Wörterbüchern des ausgehenden 17. Jhdts. auf. Es bezeichnet dort „Ce qui importe, ce qui convient en quelque manière que ce soit, ou à l'honneur, ou à l'utilité, ou à la satisfaction de quelqu'un.“² Neben dieser neutralen Bedeutung steht eine pejorative: Das Adjektiv „interessé“ bezeichnet einen Menschen, der zu sehr an seinen Interessen hängt, „qui a son profit particulier en vue dans tout ce qu'il fait“.³ Den Gegenbegriff zu dieser Untugend des Eigennutzes bildet die Uneigennützigkeit (désintéressement).⁴ In der Folge schwankt der Begriff zwischen der wertneutralen Bedeutung — im Deutschen: „an etwas interessiert sein“ — und der pejorativen, moralisch-wertende: Eigeninteresse als Eigennutz. Mit dem Wirtschaftsliberalismus des ausgehenden 18. Jhdts. — vornehmlich in seinen popularisierten Versionen — vollzog sich die Wende hin zu einer uneingeschränkt positiven Wertung des Eigeninteresses, von dem man nun annimmt, daß es quasi automatisch dem Gemeinwohl diene. So schreibt die „Deutsche Encyclopédie“ von 1793: „In allen Staaten, die das Eigentum eingeführt, kann keine andere Triebfeder als das Interesse stattfinden, und dieses wahre Interesse jedes Privatmannes in den Gewerben, stimmt auch mit dem gemeinschaftlichen Besten . . . überein.“⁵ Dieser schrankenlose Optimismus hinsichtlich der Gemeinnützigkeit des Eigeninteresses bewahrheitete sich nicht.⁶ Die

¹ Vgl. vor allem J. Fisch / E. W. Orth / R. Koselleck, „Interesse“: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Band 3, Stuttgart 1982, 305–365.

² „... was auf gewisse Weise wichtig oder angenehm für jemanden ist, sei es für seine Ehre, seinen Nutzen oder seine persönliche Befriedigung“. Ebenda 313.

³ „... der seinen Vorteil bei allem, was er tut, im Auge hat.“ Ebenda.

⁴ Die Gegenüberstellung von egoistischem *intéressement* und anzustrebendem *désintéressement* herrscht auch in der spirituellen Literatur der Zeit vor. Ebenda.

⁵ Ebenda 315.

⁶ Die Väter der Nationalökonomie waren hier um vieles behutsamer: Sie gründeten ihre Theorien auf die Beobachtung der für sie erstaunlichen Tatsache, daß das

Gegenideologie des Marxismus vertrat einen ebenso konsequenten „Interessenpessimismus“, der gleichfalls deterministisch war:⁷ Das Interesse ist Interesse der herrschenden Bourgeoisie, und von daher *per se* sozial schädlich. Zur verwirrenden Unschärfe des Begriffs, die ihm von seinen Anfängen her anhaftete, trat so der Gebrauch als ideologisches Kampfwerkzeug. In den vergangenen Jahrzehnten — einer Zeit, in der die Sozialutopien des 19. Jhdts. zunehmend an Bedeutung verloren — machte der Interessenbegriff neuerdings eine Metamorphose durch: Eigeninteresse wurde nun simpel zu dem, was die Entwicklung der Einzelperson fördert, und erhielt von daher eine uneingeschränkte Legitimation.⁸

Zusammenfassend: Der Begriff des Eigeninteresses wurde und wird jeweils durch die mehr oder weniger vagen Hoffnungen bzw. Ängste einer Epoche inhaltlich gefüllt. Diese entsprechen zugleich deren sozial wirksamen gedanklichen Vorstellungen vom Menschen und seiner Beziehung zur Welt. Er gründet somit in einer impliziten anthropologischen Grundoption, von der her die mit ihm verbundenen Erwartungen erst verständlich werden.

III. Die kulturell-religiösen Variationen des Eigeninteresses

1. Die Protestantismusthese Max Webers

Dem — eben skizzierten — Wandel in der Zeit entspricht eine ebenso große kulturelle Variabilität. Dies ergibt sich daraus, daß in der Art und Weise, wie der Mensch sein eigenes Interesse wahrnimmt, sich gewissermaßen seine gesamte kulturell geprägte „Weltanschauung“ spiegelt. Diese ist aber ihrerseits durch religiöse Vorstellungen mitbestimmt. Dies aufzuzeigen, war — in Gegenwendung gegen die monokausal materialistische

moralisch (A. Smith war Moraltheologe) traditionell scheinbar angesehene Nutzenstreben des einzelnen für die materielle Versorgung der Gesellschaft vorteilhafte Folgen haben kann. Das „Eigeninteresse“ des (hypothetischen) *homo oeconomicus* eignet sich von daher als Prognoseinstrument der Ökonomie, ohne daß dies eine moralische Wertung einschließt etwa in dem Sinne, daß Eigennutz in sich moralisch gut, da ökonomisch nützlich, sei.

⁷ Vgl. G. Klaus / M. Buhr, Interesse: Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. G. Klaus / M. Buhr, Band 2, Hamburg 1972, 534–537.

⁸ B. Grom, Vom Egotrip zur Solidarität: StZ 3 / 1993, 145 f. charakterisiert das Menschenbild der „Vordenker“ des „Psychoboom(s)“ . . . der späten 60er Jahre“ Abraham Maslow und Carl Rogers folgendermaßen: „Die selbstzentrierte Sicht . . . wollte zwar keinen Egoismus, verdächtigte aber soziale Normen und Pflichten von vornherein als Überich-Zwänge, die die freie Selbstentfaltung gefährden. Beide Autoren meinten, . . . mit zunehmender Selbstverwirklichung fielen Selbstdisziplin und Vergnügen, Eigeninteresse und Uneigennützigkeit zusammen.“

Geschichtsdeutung von Karl Marx — das Anliegen Max Webers.⁹ Dementsprechend sieht er in den religiösen Grundeinstellungen *nicht den einzigen*, wohl aber *einen wesentlichen* Erklärungsgrund für das Verständnis wirtschaftlicher Entwicklungen. In der „Protestantischen Ethik“, seinem religionssoziologischen Hauptwerk, stellt er sich die Frage nach den geistesgeschichtlichen Wurzeln und dem weltgeschichtlichen Ort jenes *homo oeconomicus*, dessen Eigeninteresse so strukturiert war, daß es in rastloser Arbeit den Typus der modernen, okzidentaln Wirtschaftsgesellschaft des Kapitalismus¹⁰ hervorbrachte. Max Webers Antwort auf diese Frage war die seit ihrem Erscheinen viel diskutierte These, daß der Protestantismus¹¹ in seinen popularisierten und somit sozial wirksamen Ausformungen¹² für die Ausbildung des Kapitalismus mitentscheidend war. Denn jede Erklärung, die die kapitalistische Wirtschaftsform einfach aus dem menschlichen Profitstreben ableiten will, muß deshalb versagen, da — wie er pointiert ausführt — der „Erwerbstrieb“, „Streben nach Gewinn“, nach Geldgewinn, nach möglichst hohem Geldgewinn an sich mit Kapitalismus gar nichts zu schaffen hat. Dieses Streben fand und findet sich bei Kellnern, Ärzten, Kutschern, Künstlern, Kokotten, bestechlichen Beamten, Soldaten, Räubern, Kreuzfahrern, Spielhöhlenbesuchern, Bettlern: — man kann sagen: bei ‚all sorts and conditions of men‘, zu allen Epochen aller Länder der Erde, wie die objektive Möglichkeit dafür irgendwie gegeben war und ist.“¹³ Zum materiellen Eigennutz, wie er sich immer und überall findet, mußten somit andere Faktoren treten, die erst der jeweiligen Wirtschaftsform ihr spezifisches Gepräge gaben. Für die heutigen Industrienationen¹⁴

⁹ „Zu den wichtigsten formenden Elementen der Lebensführung nun gehörten in der Vergangenheit überall die magischen und religiösen Mächte und die am Glauben an sie verankerten ethischen Pflichtvorstellungen. Von *diesen* ist in den nachstehend gesammelten Aufsätzen die Rede.“: Max Weber, Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, hrsg. v. J. Winkelmann, München 1969, 21 (im folgenden zitiert als PE).

¹⁰ Kapitalismus wird hier wertneutral als typologische Bezeichnung einer bestimmten Wirtschaftsform verstanden, die ihrerseits in der Geschichte in unterschiedlichen Formen auftritt. Hier handelt es sich näherhin um den modernen, okzidentaln Kapitalismus, vgl. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1972 (Nachdruck von 1921), 96 f. et passim.

¹¹ Zur Umschreibung des mit Protestantismus Bezeichneten vgl. M. Weber PE 115: „1. der Calvinismus *in der Gestalt*, welche er in den westeuropäischen Hauptgebieten seiner Herrschaft im Laufe insbesondere des 17. Jahrhunderts annahm; 2. der Pietismus; 3. der Methodismus; 4. die aus der täuferischen Bewegung hervorgewachsenen Sekten.“ Eine teils andere Entwicklung gab es seiner Ansicht nach unter lutherischem Einfluß.

¹² Max Weber bezieht sich als Soziologe auf die dogmatische Lehre in jenen Formen, in denen sie sozial wirksam wurde. Er geht daher von der populären religiösen Literatur der Zeit aus und analysiert die dort vorhandenen moralischen Einstellungen und ihre dogmatischen Begründungen.

¹³ PE 12.

¹⁴ Japan bildet hier eine Ausnahme, die einer gesonderten Analyse bedürfte.

und ihre Wirtschaftsform ortet Weber diese geistesgeschichtlichen Wurzeln in gewissen Ausprägungen des Protestantismus. Die protestantische Weltanschauung und Ethik prägten nach Weber das Verhalten der Wirtschaftssubjekte in der Weise, daß der moderne, okzidentale Kapitalismus entstehen konnte, und sie blieben auch noch lange, nachdem sie sich von ihrer religiösen Entstehungsgrundlage gelöst und über ihren konfessionellen Entstehungsort hinaus Verbreitung erlangt hatten, wirksam.¹⁵ Die breit angelegten Untersuchungen zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ sollten diese These stützen, indem sie komplementär dazu darlegten, wieso weder auf dem Boden der konfuzianistisch geprägten Kultur Chinas, noch der hinduistischen und buddhistischen Indiens noch auf jenem des Judentums der Kapitalismus als Wirtschaftsform entstehen konnte. Den Grund dafür findet er darin, daß das Eigeninteresse als Grundlage des ökonomischen Verhaltens in diesen Kulturen aufgrund der unterschiedlichen religiös und gesellschaftlich vermittelten Werthaltungen grundlegend anders strukturiert war.

Welcher Art war nun aber die konkrete Ausformung des Eigeninteresses in diesen Protestantismen und wodurch wurde sie bestimmt? Wie in seinen religionssoziologischen Untersuchungen insgesamt geht Max Weber auch hier davon aus, daß sich das menschliche Handeln im religiösen Motivationshorizont in der Spannung von Weltzuwendung und Weltablehnung vollzieht, wobei jeweils einer der beiden Pole dominant ist. Im protestantischen Bereich fand nun die Weltzuwendung ihren wesentlichen Ausdruck im Berufsgedanken und den damit verbundenen ethischen Haltungen (Berufsethos).¹⁶ Denn: durch die Aufhebung der geistlichen Stände wurde der *Beruf* für *jeden* Christen zur *Berufung*, in der sich sein Glaube bewähren mußte, d. h. in der er sein Heil zu wirken hatte.¹⁷ Die Weltabwendung konkretisierte sich ihrerseits in einer strengen (kirchlich verordneten)¹⁸ Askese. Diese „puritanische“ Lebensform verlangte den Verzicht auf Ver-

¹⁵ Vgl. PE 59 ff.; 165 f.; 182 ff.; 359.

¹⁶ „Es kommt also in dem Begriff „Beruf“ jenes Zentraldogma aller protestantischen Denominationen zum Ausdruck, welches die katholische Unterscheidung der christlichen Sittlichkeitsgebote in „praecepta“ und „consilia“ verwirft und als das einzige Mittel, Gott wohlgefällig zu leben, nicht eine Überbietung der innerweltlichen Sittlichkeit durch mönchische Askese, sondern ausschließlich die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten kennt, wie sie sich aus der Lebensstellung des Einzelnen ergeben, die dadurch eben sein „Beruf“ wird.“ PE 67.

¹⁷ „Denn für jeden ohne Unterschied hält Gottes Vorsehung einen Beruf (calling) bereit, den er erkennen und in dem er arbeiten soll, und dieser Beruf ist ... ein Befehl Gottes an den Einzelnen, zu seiner Ehre zu wirken.“ PE 169.

¹⁸ „Die Herrschaft des Calvinismus ... wäre für uns die schlechthin unerträglichste Form der kirchlichen Kontrolle des Einzelnen, die es geben könnte.“ PE 31. Weber zitiert hier Sebastian Franck, der den Sinn der Reformation folgendermaßen zusammenfaßt: „Du glaubst, du seist dem Kloster entronnen: es muß jetzt jeder sein Leben lang ein Mönch sein.“ PE 357.

gnügungen und Künste jeder Art, die als potentiell gefährdend für das Seelenheil galten. Derartige asketische Forderungen kennen nun freilich auch andere Religionen. Spezifisch war aber, daß die geforderte Zucht *methodisch* in den Dienst der beruflichen Leistung gestellt wurde. Deren eigentliches Ziel bildeten aber weder Besitz¹⁹ noch Erfolg, sondern die Ehre Gottes und die eigene Heilsgewißheit. Diesem Streben nach dem *certitudo salutis* kommt in der Weberschen Protestantismusthese eine zentrale Rolle zu. Er führt es auf die kalvinische Form der Prädestinationslehre zurück, wonach Gott aus reiner Gnade im voraus einige erwählt, andere jedoch verdammt, ohne daß gutes Handeln diesen willkürlichen Beschluß göttlicher Freiheit zu beeinflussen vermöchte. Nun war zwar die Zugehörigkeit zu einer der beiden Gruppen aus streng dogmatischer Sicht nicht erkennbar. Doch das menschliche Bedürfnis, sich des eigenen Heils zu vergewissern, schuf jene popularisierte Version der Doktrin, wonach die berufliche Bewährung zum Zeichen dafür wurde, wer zu den *electi* gehörte. Die Prädestinationslehre verstärkte somit das Berufsethos dahingehend, daß das Interesse am eigenen ewigen Heil, also am Jenseits, in ein radikales Interesse am Diesseits umschlug. Diese permanente Spannung zwischen der Notwendigkeit zum Selbstbeweis der Erwählung und dem „Wurmgefühl“²⁰ des Menschen angesichts eines Willkürgottes wurde zur treibenden Kraft für eine innerweltliche Askese, die ihren Ausdruck in einem in höchstem Maße rationalen und rationalisierten Alltagshandeln fand.²¹ Der berufliche Erfolg wurde so — entgegen der ursprünglichen Lehre — zum *Mittel*, sich des eigenen Gnadenstandes zu versichern.²²

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das Zusammenspiel zwischen einer methodisch-asketischen Lebensführung, deren letztes Ziel das eigene Heil darstellte, die sich vorzüglich im Berufsethos konkretisierte, und der gleichzeitigen Ablehnung von Luxus und jedweder Verschwendung eine

¹⁹ „Dem Puritaner dagegen war der Besitz als solcher ebenso Versuchung wie etwa dem Mönch. Sein Erwerb war ebenso ein Nebenerfolg und Symptom des Gelingens seiner Askese wie der der Klöster.“: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bände, I, Tübingen 1988, 532 (im folgenden zitiert als RS I-III).

²⁰ PE 145. Zum anthropologischen Pessimismus im Protestantismus vgl. auch PE 119.

²¹ „Gerade im Alltag bewährte sich die Gnade und Erwähltheit des religiös Qualifizierten. Freilich nicht im Alltag, wie er war, sondern in dem im Dienst Gottes methodisch *rationalisierten* Alltagshandeln. Das rational zum Beruf gesteigerte Alltagshandeln wurde Bewährung des Heils.“ RS I 264. Arbeitsunlust wurde so zu einem Zeichen fehlenden Gnadenstandes, PE 169.

²² Das Gefühl der Heilsgewißheit wurde durch das Wegfallen jeder Form kirchlicher Vermittlung verschärft. Weber sieht entsprechend in dieser Form der Prädestinationslehre (wie sie ähnlich auch von den Jansenisten vertreten wurde) und dem damit verbundenen Wegfall der Notwendigkeit kirchlicher, Gnade vermittelnder Ordnungen auch die Basis des modernen Individualismus, PE 122; 124 f.; 197 ff.

Wirtschaftsordnung ermöglichte, in der sich höchste Leistungsbereitschaft mit äußerster Sparsamkeit verband,²³ was zu langfristigen Investitionen auf Kosten des gegenwärtigen Konsums befähigte. Das Eigeninteresse war somit nicht primär am Gewinn orientiert, sondern Heilsinteresse, dem der materielle Gewinn gleichsam als Nebenprodukt zufiel.²⁴ Denn, wie im obigen Zitat ausgeführt, das Streben nach Gewinn gibt es bei „all sorts and all conditions of men“, und es konnte daher nicht ausreichen, um die kapitalistische Wirtschaftsform hervorzubringen und zu erhalten.

2. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen

Diese These über die Interessenstruktur, die der kapitalistischen Wirtschaftsordnung in ihrer Entstehung zugrunde lag, suchte Max Weber, durch seine mehrbändige „Wirtschaftsethik der Weltreligionen“ abzustützen. Seine erste Untersuchung galt der chinesischen Kultur. Denn — so meinte er — die diesseitig orientierte, konfuzianische Lebenslehre und Ethik sowie der im chinesischen Kulturraum aufgrund der Bevölkerungsdichte traditionell sparsame Umgang mit knappen Ressourcen, und das in China von alters her vertretene Ideal universeller Wohlfahrt²⁵ schienen auf den ersten Blick äußerst günstige Bedingungen für die Entstehung einer Wirtschaftsform, wie sie der Kapitalismus ist, zu bieten.²⁶ Daß dies nicht geschah, schreibt Weber vor allem dem Fehlen eines dem protestantischen analogen handwerklichen und wirtschaftlichen Berufsethos,²⁷ sowie traditionalistischen Verhaltensweisen, sei es in der religiösen Erscheinungsform der Magie oder der gesellschaftlichen des Konventionalismus, zu.²⁸

Die weiters behandelten Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme des Hinduismus und Buddhismus seien hier nur in aller Kürze skizziert. Geht man von dem Gegensatzpaar Weltzuwendung und Weltabwendung aus, so stel-

²³ „Das sittlich wirklich Verwerfliche ist nämlich das *Ausruhen* auf dem Besitz, der *Genuß* des Reichtums mit seiner Konsequenz von Müßigkeit und Fleischeslust, vor allem der Ablenkung von dem Streben nach ‚heiligem‘ Leben.“ PE 167.

²⁴ Und pointiert zitiert Weber J. Wesley, den Gründer der methodistischen Gemeinschaft: „Wir haben keine Wahl als den Menschen zu empfehlen, fromm zu sein und das heißt reich zu werden.“ RS I 532.

²⁵ „Die gebildeten und regierenden Schichten sollten nach ihrer eigenen Ansicht begrifflicherweise eigentlich auch die am meisten Besitzenden sein. Aber das letzte Ziel war doch: möglichst universell verbreiteter Besitz im Interesse der universellen Zufriedenheit.“ RS I 436.

²⁶ „Daß ‚Erwerbstrieb‘, hohe, ja exklusive Schätzung des Reichtums und utilitaristischer ‚Rationalismus‘ an und für sich noch nichts mit *modernem* Kapitalismus zu tun haben, kann man also gerade an diesem typischsten Land des Erwerbes studieren.“ RS I 530.

²⁷ „Der *Fachmensch* aber war für den Konfuzianer auch durch seinen sozialutilitarischen Wert *nicht* zu wirklich positiver Würde zu erheben.“ RS I 532.

²⁸ RS I 527.

len sie den größtmöglichen Kontrast zu dem „konfuzianischen System des radikalen Weltoptimismus“²⁹ dar, da es sich hier um die „theoretisch und praktisch weltverneinendsten Formen von religiöser Ethik, welche die Erde hervorgebracht hat“, handelt.³⁰ Denn die asiatischen Erlösungsreligionen stehen in je spezifischer Weise in einem „dauernden Spannungsverhältnis zur Welt und ihren Ordnungen“.³¹ Die ausgeklügelten Formen methodisch-asketischer Lebensführung, die auf ihrem Boden entstanden, dienten dementsprechend nicht der *Gestaltung*, sondern der *Überwindung* der Welt und ihrer Scheinhaftigkeit. Das Ziel des individuellen Heilswegs war die Weltindifferenz und zugleich die Minimierung weltgestaltenden Handelns. Ein extremes Beispiel für die hohe kulturelle Variabilität des „Eigeninteresses“ bietet das Verhalten der indischen Pariakasten. Ihre Angehörigen hielten deshalb besonders rigid an den Regeln des sie benachteiligenden Kastenwesens fest, weil dies für sie den Weg darstellte, um in eine höhere Kaste wiedergeboren zu werden. Sie hofften somit, wirtschaftliche Besserstellung nicht durch zielgerichtetes ökonomisches Handeln, sondern durch bestmögliche Anpassung an die bestehende Gesellschaftsform zu erreichen.³² Der Zeithorizont — der nach der Lehre der *Samsara* (Wiedergeburt) mehrere Leben umfaßt — verkehrte so ihr Eigeninteresse in das Gegenteil des uns Geläufigen. Doch auch für die anderen Kasten bestand keine Grundlage für ein Berufsethos im obigen Sinn.³³ Auch dem Buddhismus als Religion ging es ursprünglich um die Erlösung des einzelnen von der Welt und ihrer Leidhaftigkeit durch die Bewährung in einer weltflüchtigen Askese „gegen die Welt und das eigene Tun, nicht in und durch beides.“³⁴

Zum Abschluß seien noch die Reflexionen M. Webers über die jüdische Ethik zusammengefaßt. Die jüdische Ethik steht vor allem „innerlich weltenfern allen Heilswegen der asiatischen Erlösungsreligionen“.³⁵ Die

²⁹ RS I 522.

³⁰ RS I 536.

³¹ RS I 541.

³² „Gerade für die niedrigen Kasten, die durch rituelle Kastenreinheit das Meiste zu gewinnen hatten, war die Versuchung zu Neuerungen am geringsten und ihr noch heute oft besonders strenges Festhalten an der Tradition erklärt sich aus der Größe der Verheißungen, die gerade für sie durch eine Abweichung von ihr bedroht waren.“ RS II 121; vgl. auch RS III 5.

³³ „Die ‚Berufs‘-Erfüllung aber, welche z. B. in höchster Konsequenz das Baghavadgita forderte, war ‚organischen‘ und das heißt: streng traditionalistischen Charakters und dabei mystisch gebrochen: Ein Handeln in der Welt, doch nicht von der Welt. Schlechthin keinem Hindu wäre es eingefallen, in dem Erfolg seiner ökonomischen Berufstreue das Zeichen seines Gnadenstandes zu erblicken oder — was wichtiger ist — die rationale Umgestaltung der Welt nach sachlichen Prinzipien als eine Vollstreckung göttlichen Willens zu werten und zu unternehmen.“ RS II 360.

³⁴ RS II 367. Einer Frage, der hier nicht nachgegangen werden kann, ist, inwieweit westliche Einflüsse, z. B. das Leistungsdenken, auch diese Religionen herausgefordert und in gewisser Weise transformiert haben.

³⁵ RS III 6.

Weltzuwendung des Judentums ist aber nicht Folge eines Weltoptimismus, der durch die Ewigkeit kosmischer Ordnungen begründet ist. Die Welt ist vielmehr für den Juden Schöpfung, d. h. aber, sie ist „weder ewig noch unabänderlich.“³⁶ Jede konventionalistische Erstarrung ist von daher nicht religiös legitimiert. Ebenso wie die Welt Gottes Schöpfung ist, so sind die „... gegenwärtigen Ordnungen ein Produkt des Tuns der Menschen ... ein *geschichtliches* Erzeugnis also“.³⁷ Ihre Defizienz wird somit menschlichem Tun (Sünde) zugeschrieben. Für die Zukunft ist jedoch verheißen, daß sie radikal verändert werden, um „dem eigentlich gottgewollten Zustand wieder Platz zu machen“. So wurde nach Max Weber „... das ganze Verhalten der antiken Juden zum Leben durch diese Vorstellung einer *künftigen gottgeleiteten politischen und Sozialrevolution* bestimmt.“³⁸ Diese Hoffnung auf einen radikalen Wandel der Verhältnisse spiegelt sich auch im ethisch geforderten Verhalten wider. Sein Ziel stellt die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung in Gerechtigkeit dar. Es geht somit nicht um Weltüberwindung durch Weltverneinung, sondern um Weltgestaltung als Teil des Schöpfungsauftrages (Gen 1, 28) im Dienste der Gerechtigkeit. Es ist Aufgabe des Israeliten, das göttliche Wort und Tun, das auf eine gerechte Sozialordnung zielt, zu befolgen bzw. nachzuahmen. Dies und nichts anderes besagt der Herrschaftsauftrag. Aus der Weltsicht des Judentums verbindet sich somit das Wissen um eine geschaffene gute Ordnung mit jenem um die Veränderbarkeit und die Notwendigkeit der Veränderung dieser Ordnung, die durch Gott und den Menschen gemeinsam (die Gewichte sind hier in verschiedenen Schichten des Alten Testaments verschieden) herbeigeführt werden soll und werden wird. In der dieser Weltsicht entsprechenden Ethik spielen rituelle Gebote eine sekundäre Rolle. Primär ist vielmehr eine „*rationale*, das heißt von Magie sowohl wie von allen Formen irrationaler Heilssuche freie *religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns* ...“³⁹ Sie konkretisiert sich in der „strengen Pflicht der brüderlichen Nothilfe“,⁴⁰ ebenso wie in detaillierten Rechtsvorschriften,⁴¹ bis hin zum Völkerrecht.⁴² Magie, Orgiastik, der astrologische Determinismus Babylons, aber auch der Totenkult Ägyptens werden, da sie von irdischer Verantwortung ablenken,

³⁶ RS III 5.

³⁷ Ebenda.

³⁸ RS III 5 f. Oder an anderer Stelle pointiert: „Und Jahwe? Er blieb immer ein Gott der *Erlösung* und *Verheißung*. Aber das Wichtige war, sowohl Erlösung als Verheißung betrafen *aktuelle politische*, nicht innerliche, Dinge. Erlösung von der Knechtschaft der Ägypter, nicht von einer brüchigen, sinnlosen Welt ...“, RS III 136.

³⁹ RS III 6.

⁴⁰ RS III 15; 73 f.

⁴¹ Z. B. spricht Max Weber vom Deuternomium als „Kompendium der religiösen Ethik“. RS III 57.

⁴² RS III 92 f.

abgelehnt.⁴³ Vielmehr kommt „auf das sittlich richtige *Handeln*, und zwar das Handeln gemäß der *Alltagssittlichkeit*, () für das besondere, Israel in Aussicht gestellte Heil alles an. So trivial und selbstverständlich das scheinen könnte — *nur hier* ist es zur Grundlage religiöser Verkündigung gemacht worden und sehr besondere Bedingungen führten dazu“.⁴⁴ Als Belohnung für die Befolgung dieser ethischen Normen, also für den Gebotsgehorsam, wurde ursprünglich das Wohlergehen des Einzelnen und des Volkes als innerweltliche Rekompensation erwartet.⁴⁵

Zusammenfassend lassen sich zwei Grundzüge herauschälen, die das Judentum in seinem Weltbezug von den anderen Religionen unterscheiden: 1) Die Vorstellung Jahwes als eines Gottes, der Schöpfer ist *und* in die Geschichte eingreift (nicht eines über dem Kosmos thronenden Demiurgen), erweist sich als die Voraussetzung für die Gestaltbarkeit gesellschaftlicher Ordnungen auch durch seine Anhänger und letztlich alle Menschen, die als *imagines Dei* mit dem Herrschaftsauftrag in seiner Vertretung betraut sind. 2) Dem entspricht eine rationale auf eine gerechte Ordnung zielende Ethik, gereinigt von aller Magie und unter Relativierung des Ritualen (mit seiner auch immer vorhandenen Tendenz zum Magischen). Diese Grundausrichtungen des Judentums und seiner Ethik mit ihrer Dynamik auf Weltveränderung hin wirkten im Christentum weiter, das sie über das Alte Testament als Heilige Schrift rezipierte, und gewannen so universale Bedeutung.⁴⁶

IV. Eigeninteresse und Moral: Überlegungen zu einer christlichen Position

Man kann nun fragen: Welche Schlüsse lassen sich aus dem begriffsgeschichtlichen sowie dem kultur- und religionssoziologischen Befund für eine ethisch-normative Bewertung des Eigeninteresses ziehen?

Zum ersten sollte die hohe inhaltliche Variabilität des Begriffs zur Vorsicht im Umgang mit ihm mahnen, um nicht zeitbedingte Verengungen in die eigene Betrachtung einfließen zu lassen. Wie der begriffsgeschichtliche Befund zeigte, gab es seit dem 17. Jhdt. immer wieder Pendelschläge

⁴³ RS III 203 f., 217.

⁴⁴ RS III 311.

⁴⁵ RS III 223.

⁴⁶ „Ohne die Uebernahme des Alten Testaments als heiligen Buches hätte es auf dem Boden des Hellenismus zwar pneumatische Sekten und Mysteriengemeinschaften mit dem Kult des Kyrios Christos gegeben, aber nimmermehr eine christliche Kirche und eine christliche Alltagsethik . . . Ohne die Emanzipation von den rituelen, die kastenartige Absonderung der Juden begründenden Vorschriften der Thora aber wäre die christliche Gemeinde ganz ebenso wie etwa die Essener und Therapeuten eine kleine Sekte des jüdischen Pariavolkes geblieben.“ RS III 7.

zwischen einer schrankenlosen Bejahung des Eigeninteresses und seiner ebenso wenig fundierten moralischen Verurteilung. Der religionssoziologische Befund ergab seinerseits — auch wenn man den Thesen Max Webers nicht in allem zustimmen will —, daß das menschliche Eigeninteresse je nach dem kulturellen und religiösen Horizont vielfältige Formen annehmen kann. Denn sein Inhalt wird durch Weltsicht und Menschenbild der betreffenden Kultur und Religion mitbestimmt, was auch für die ethischen Normen weitreichende Folgen hat. So kann das Eigeninteresse sowohl auf das *gute Leben in der Welt*, als auch auf die Überwindung einer Welt zielen, die für die Erfüllung der wirklichen Hoffnungen und Sehnsüchte des Menschen ohne Bedeutung erscheint. Die gegensätzlichen Haltungen der *Weltzuwendung* bzw. *Weltabwendung*, wie sie in der Religion grundgelegt sind, bestimmen ihrerseits die Lebensführung und Ethik. Das Judentum als Fundamentreligion des Christentums nimmt hier eine Sonderposition ein. Zwar geht es ihm grundlegend um Weltzuwendung, aber nicht in der prinzipiell-unkritischen Haltung des Weltoptimismus, sondern mit dem Ziel der Weltveränderung, die nicht Hybris, sondern Teil des von Gott erhaltenen Repräsentationsauftrages des Menschen ist. In jenen Ausformungen des Protestantismus, die für Max Weber einen Ursprung der kapitalistischen Entwicklung bilden, nimmt das jüdisch-christliche Ethos eine ganz spezifische geistesgeschichtliche Form an. Ob man dieser These zustimmen kann oder nicht, so macht sie doch klar, daß die Antriebskraft Eigeninteresse, wie wir sie in unserem Kulturraum vorfinden, als Resultat eines äußerst vielschichtigen Motivationskomplexes anzusehen ist.⁴⁷ In seinem Zentrum steht das rationale Handeln als Teil einer methodisch-asketischen Lebensführung im Dienste innerweltlicher Berufsbewahrung und -leistung. Wesentlich ist dabei, daß nicht primär utilitaristische Nutzenkalküle, auch wenn sie nicht ausgeschlossen sind, sondern zuerst und vor allem die religiöse Suche nach Heilsgewißheit jene ungeheure Dynamik freisetzt — auch dies wiederum in Zusammenhang mit anderen Faktoren —, der sich der moderne, okzidentale Kapitalismus verdankt.

Der kulturgeschichtliche Befund kann also vor Simplifizierungen bewahren. Er ist jedoch auch von Relevanz, wenn es gilt, das Eigeninteresse aus christlicher Sicht inhaltlich zu füllen, insofern dieses eben nur vor dem Hintergrund einer bestimmten Weltsicht (Deutungshorizont) und eines bestimmten Menschenbildes verstehbar wird. Die folgenden sozialetischen Überlegungen aus christlicher Sicht sollen in zwei Schritten vorgenommen werden. Zum ersten geht es um eine schöpfungstheologisch-anthropologische Grundlegung, die anhand der Lehre von Johannes Messner von den

⁴⁷ Diese Einsicht ist auch insofern interessant, als sie mögliche Gründe für das gegenwärtige „Verdunsten“ ursprünglich religiös fundierter, aber durch lange Zeit noch säkularisiert tradiierter wirksamer ethischer Haltungen und Motivationen bietet, so z. B. des Berufsethos.

„existentiellen Zwecken“ soziales ethisch entfaltet werden soll. In einem zweiten Schritt wird es dann darum gehen, in Umrissen zu zeigen, welche Form das Eigeninteresse innerhalb des gesamten Deutungs- und Motivationshorizonts der christlichen Lehre insgesamt annimmt.

1. Die Lehre von den „existentiellen Zwecken“ (J. Messner)
als Grundlegung einer normativen Theorie des Eigeninteresses

Das Christentum teilt mit dem Judentum die Schöpfungslehre und die mit dem Mitschöpfungsauftrag (Gen 1, 28) verbundene prinzipielle Weltzuwendung.⁴⁸ Durch die Schöpfung grundgelegt ist auch die Würde des Menschen als Folge seiner Gottebenbildlichkeit ebenso wie seine Sozialität (vgl. Gen 1, 27; 2, 18). Diese *imago Dei*-Lehre wurde in der aristotelisch-thomasischen Tradition philosophisch entfaltet und ontologisch begründet. In dieser Tradition steht auch J. Messner, der im Anschluß an den thomasischen Begriff der *inclinaciones naturales* seine Lehre von den „wesenhaften Lebenszwecken“, die er später als „existentielle Zwecke“ und zuletzt als „Wirkweisen der menschlichen Natur“ bezeichnete, entwickelte.⁴⁹ Die Bedeutung dieses anthropologischen Grundaxioms für die vorliegende Frage liegt nun m. E. nach darin, daß in den „existentiellen Zwecken“ eine unverkürzte Sicht der universal gültigen, d. h. natürlichen Dimensionen des Menschlichen vorgegeben ist. In ihnen wird gleichsam der unverrückbare *Orientierungsrahmen* aufgezeigt, auf den die menschliche Person für ihre Entfaltung angewiesen bleibt. Das „wohlverstandene Eigeninteresse“ kann daher nichts anderes sein als die Verwirklichung der eigenen Person entlang dieser natural vorgegeben Linien. Nach Messner umfassen die „wesenhaften Lebenszwecke“ sowohl Rechte und Pflichten der Selbsterhaltung und Persönlichkeitsentfaltung in materieller (Unversehrtheit, Nahrung, Kleidung, Einkommen) und immaterieller (Ehre, Wissen, Kunst) Hinsicht, sowie im Bereich der Sozialbeziehungen (Familie, Gesellschaft) und der Religion.⁵⁰

⁴⁸ Auf die christologische *relecture* dieser Schöpfungslehre bei Paulus, wonach in der Taufe eine Neuschöpfung der von Sünde entstellten Menschennatur erfolgt (vgl. vor allem 1 Kor 5, 17) soll hier nicht eingegangen werden. Dies obwohl sie geistesgeschichtlich in allen christlichen Kirchen, vorzüglich aber in den protestantischen, in hohem Maße wirksam wurde, wobei die Verdorbenheit des Menschen („anthropologischer Pessimismus“), so scheint es, oft stärker betont wurde als die Erlösung in Christus, die für Paulus zentral ist.

⁴⁹ Die verschiedenen Bezeichnungen erscheinen insofern bedeutsam, als sie sich gegenseitig interpretieren. Vgl. dazu R. Weiler, Die „existentiellen Zwecke“ im Verständnis von Johannes Messner: Erfahrungsbezogene Ethik. Festschrift für Johannes Messner zum 90. Geburtstag, hrsg. v. V. Zsifkovits / R. Weiler, Berlin 1981, 129-138.

⁵⁰ Vgl. die ausgefaltete Aufzählung in J. Messner, Das Naturrecht, Berlin 1984, 42.

Es handelt sich somit um einen umfassenden, inhaltlichen Kanon, der die menschliche Seinsstruktur in ihren vielen Dimensionen offen- und normativ festlegt. Es geht dabei näherhin um die anthropologische Grundeinsicht, daß der Mensch immaterielle ebenso wie materielle Interessen hat, daß er gleichursprünglich Individual- und Sozialwesen ist, und daß eine letzte, transzendente Sinngebung zu seinem Wesen gehört. Dadurch wird jede Verkürzung des Menschlichen ausgeschlossen. Dies gilt sowohl für eine Reduktion menschlichen Strebens auf materielle Interessen, wie für eine Verengung auf eine individualistisch mißverstandene Selbstentfaltung. Die Lehre von den „existentiellen Zwecken“ erweist sich so als ideologiekritisches Instrument und als wirksames Korrektiv gegen — von Einzelerkenntnissen der Humanwissenschaften her fälschlich extrapolierte — anthropologische Entwürfe, die das Menschliche auf *eine* ursprüngliche Dimension verkürzen wollen, der die anderen nachgeordnet wären, sei sie ökonomisch-materiell, individuell oder auch religiös. Dieser mit der Natur des Menschen gegebene Orientierungsrahmen darf jedoch nicht als bis ins einzelne starr und fixiert angesehen werden. In der konkreten individuellen oder kulturellen Verwirklichung wird vielmehr natürlicherweise einzelnen Werten jeweils größere Bedeutung beigelegt werden als anderen. So wird es Individuen ebenso wie Kulturen geben, für die materielle Werte, andere, für die Gemeinschafts- oder religiöse Werte im Vergleich mit den anderen Wertgruppen wichtiger sind. Auf unsere Thematik bezogen: das „Eigeninteresse“ kann innerhalb des normativ vorgegebenen Rahmens der existentiellen Zwecke unterschiedliche individuelle und kulturelle Formen annehmen. Ebenso gilt jedoch, daß es auch Grenzen derartiger in sich berechtigter individueller und kultureller Akzentuierungen gibt, jenseits derer es zu Deformationen kommen muß. So ist beispielsweise eine Ausweitung der materiellen Bedürfnisbefriedigung auf Kosten aller anderen Seinsebenen möglich (Konsumismus), aber der Entfaltung eines Menschen (und einer Kultur) hinderlich. O. Höffe spricht hier treffend von einem „hedonistischen Paradoxon“,⁵¹ insofern das letztlich erstrebte Glück eben nicht dadurch erlangt wird, daß man die eigenen Interessen und nur sie wahrnimmt, sondern indem man sich für andere Menschen (Nächstenliebe) und Ziele (z. B. das *bonum commune*) einsetzt. Trotz möglicher legitimer individueller und kultureller Schwerpunktsetzungen im Hinblick auf die „existentiellen Zwecke“ herrscht somit auch eine gewisse Unbeliebigkeit. Dabei läßt sich Übereinstimmung in allen Religionen ausmachen, daß geistigen und religiösen, aber auch Gemeinschaftswerten für die Entfaltung des Menschen ein höherer Eigenwert zukommt als der Erfüllung seiner mate-

⁵¹ „Wer dauernd nur an sein eigenes größtes Glück denkt, kann eher sicher sein, dieses Glück nie zu finden.“ Vgl. O. Höffe, Zur Theorie des Glücks im klassischen Utilitarismus: ders., Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt 1979, 120-159, 133.

riellen Interessen, die im Dienste ersterer stehen.⁵² Es ist also gerade nicht so, daß diese eine Art „Überbau“ darstellen — auf den gleichsam verzichtet werden könnte — oder, daß nach der Befriedigung materieller und individueller Interessen die Erreichung der anderen Ziele sich gleichsam von selbst ergäbe.⁵³

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die existentiellen Zwecke als universal gültiger Orientierungsrahmen vor einer verkürzten Sicht (welcher Art immer) der menschlichen Natur und der mit ihr gegebenen Eigeninteressen bewahren können. Zugleich läßt dieser Rahmen einen gewissen Raum für eine individuell und kulturell unterschiedliche Gewichtung verschiedener Zwecke, wobei allerdings die Integrität des Menschen verlangt, daß alle Seinsebenen adäquat und ihrem Rang gemäß berücksichtigt werden.⁵⁴

2. Eigeninteresse und christliche Ethik

Wie der religionssoziologische Befund zeigte, wird das, was jeweils unter Eigeninteresse inhaltlich verstanden wird, durch den religiösen Kontext bedeutsam modifiziert. Ich möchte nun in diesem letzten Punkt fragen, welcher Art die Prägung ist, die das menschliche Eigeninteresse durch das Christentum erfährt.

Hier können sich nun in der Tat Zweifel einstellen, ob ein derartiger Versuch den Begriff des Eigeninteresses nicht doch bis zur Unangemessenheit hin überdehnt. Aber das Problem ist eben — wie sowohl die begriffsgeschichtlichen als auch die religionssoziologischen Überlegungen zeigten —, daß sich der Begriff kaum begrenzen läßt, sei es auf ein individuell oder materiell verstandenes Eigeninteresse, ohne daß dies letztlich in die Aporie einer Reduktion des Menschlichen führte. Dies eben brachte uns dazu, die existentiellen Zwecke als das Gesamt der natürlichen Strebungen des Menschen als normativen Raster für die Bestimmung des Eigeninteresses zugrunde zu legen. Wir sahen auch, daß keine Ebene innerhalb dieses Rasters abhebbar ist, sondern alle gleichursprünglich zusammenwirken. Jede Verkürzung führt ihrerseits in Paradoxa, seien sie hedonistischer oder individualistischer Art mit den entsprechenden Folgen für den einzelnen, aber auch für seine ethischen Haltungen und über sie hinaus für die Gesellschaft. Dies gilt nun aber auch für die Herauslösung der religiösen Seinsbestimmung des Menschen und die sich daraus ergebenden ethischen

⁵² Dem entspricht, daß die existentiellen Zwecke nach J. Messner rangmäßig geordnet sind: „Der Rang der Zwecke steigt so auf von den in äußeren, *materiellen* Gütern liegenden Zwecken über die des *biologischen*, weiters über die des *gesellschaftlichen* und *geistigen* zum allumfassenden *sittlichen* und *religiösen* Bereich.“ J. Messner, *Das Naturrecht*, a. a. O. 50.

⁵³ Vgl. Fußnote 8.

⁵⁴ Es wäre interessant, aufgrund dieser normativen Einsicht in die menschliche Natur, den religionssoziologischen Befund, wie ihn Max Weber präsentiert, zu gewichten. Dies übersteigt jedoch den Rahmen dieser Arbeit.

Konsequenzen.⁵⁵ Diese religiöse Ebene soll nun anhand des Christentums thematisiert werden. Dabei wird jener mit der Schöpfung gegebene Orientierungsrahmen, wie er von J. Messner anthropologisch durch die existentiellen Zwecke entfaltet wird, als Basis vorausgesetzt. Die Frage, die zu beantworten bleibt, ist dann, welcher Art die Gewichtungen sind, die das Christentum innerhalb dieses schöpfungsmäßig vorgegebenen universalen Rahmens vornimmt. Dies stellt ein riskantes Unternehmen dar. Zum einen, weil ein derartiger Versuch den Rahmen dieses Artikels übersteigt. Es ist daher nur möglich, erste Überlegungen dahingehend anzustellen, worin derartige christliche Gewichtungen bestehen könnten. Zum zweiten, weil es *das* Christentum nicht gibt. Unterschiedliche Traditionen und Konfessionen setzen und setzten in der Geschichte verschiedenste Schwerpunkte, und bereits das Neue Testament selbst, auf das ich mich im folgenden stützen möchte, enthält die Schriften verschiedener Autoren mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Ungeachtet dieses Pluralismus lassen sich Linien aufzeigen, die m. E. nach dem Eigeninteresse aus biblischer Sicht seine spezifische Struktur geben. Ich möchte zwei herausgreifen, die mir besonders bedeutsam erscheinen.

Es besteht eine radikale Skepsis gegenüber dem *Eigenwert* materieller Zwecke. Dies jedoch keineswegs aufgrund einer prinzipiellen Verneinung der Welt und ihrer Güter,⁵⁶ sondern wegen deren Unbeständigkeit. Sie können dem dem Menschen wesensgemäßen Streben nach Dauer und bleibender Sicherheit nicht genügen.⁵⁷ Ihre Überbewertung führt angesichts der Realitäten des Lebens den Menschen in das, was man als „humanes Paradoxon“ bezeichnen könnte: Zum „hedonistischen Paradoxon“, das in die Isolation führt,⁵⁸ tritt die Infragestellung alles Humanen

⁵⁵ Hier ist insofern Vorsicht geboten, als die Erfahrung zeigt, daß ein säkular motiviertes Ethos — ebenso wie die Ethoi anderer Religionen — in hohem Maße zum Einsatz für humane Werte befähigen kann. Dessen ungeachtet gilt es zu berücksichtigen, daß das säkularisierte Ethos in unserem Kulturraum sich vom Christentum herleitet und in der ursprünglich christlichen Relativierung eines expliziten Glaubens zugunsten der Liebe, d. h. der Humanität (vgl. z. B. Mt 25), bereits grundgelegt ist. Auch hier ist somit eine Religion, eben die christliche, Quell- und Wurzelgrund des Ethos, auch wenn sich dieses von seiner religiösen Basis gelöst hat.

⁵⁶ Das christliche Ethos ist und bleibt hierin dem jüdischen verpflichtet.

⁵⁷ So wird z. B. im Gleichnis vom Kornbauern, der für seine reiche Ernte Scheunen bauen will (Lk 12, 16-21), nicht dessen Handeln verurteilt, sondern eine Haltung, die der Lebensrealität des sterblichen Menschen nicht gerecht wird. Die Sinnspitze ist hier also nicht eine soziale Verurteilung, sondern die „Torheit“, d. h. das realitätsferne Verhalten angesichts des Todes; aus ähnlichem Grund wird in Mt 6, 19-21 das „Schätzesammeln“ in Frage gestellt. In der Parallelstelle in Lk 12, 33 f. (ähnlich Lk 16, 9) tritt die Aufforderung zur Solidarität mit den Armen als Motiv hinzu; an anderer Stelle wird vor der Vergötzung des Reichtums gewarnt (vgl. z. B. Lk 16, 13).

⁵⁸ Ein Kommentator hebt zu Recht hervor, daß in Lk 12, 16-21 der Bauer kein anderes Gegenüber hat als sich selbst (weder andere Menschen noch Gott) und kein anderes Interesse als seine eigene, individuelle Wohlfahrt.

durch den Tod hinzu. Dementsprechend steht das Eigeninteresse, das in allen seinen Dimensionen als in sich legitim begriffen wird, nach neutestamentlichem Verständnis in einem eschatologischen Zeithorizont⁵⁹ und erfährt von daher eine wesentliche Umstrukturierung. Als Beispiel für diese Umformung seien die Lohnverheißungen des Neuen Testaments herangezogen.⁶⁰ Die biblischen Texte gehen dabei im Anschluß an die spätjüdische Frömmigkeit implizit davon aus, daß der Verzicht auf *Güter*, die eben *gut* sind, nur insofern für den Menschen als sinnvoll und gerechtfertigt angesehen werden kann, als er um eines Besseren willen erfolgt.⁶¹ Dieses *maius* aber ist die Teilhabe am Reich Gottes (z. B. Mt 25, 34) bzw. am Himmelreich, oder das ewige Leben (Mk 10, 30 par.).⁶² Grundlegend besagt dies nichts anderes, als daß das wesentliche Interesse des Menschen als Person jede welthafte Erfüllung transzendiert und diese von Gott her nicht nur zugesagt, sondern in Christus bereits geschehen ist.⁶³ Die Frage nach dem eigentlichen Interesse des Menschen wird somit christlicherseits dahingehend beantwortet, daß der Mensch als Person seine wirkliche Erfüllung nur durch die Zusage dieses Leben transzendierender Dauer (ewiges Leben) und bleibender personaler Gemeinschaft mit Gott und untereinander (Himmel) finden kann. Diese Verheißung personaler Gemeinschaft, die mit der Taufe bereits anfanghaft verwirklicht — also nie nur futurisch zu verstehen ist — bedeutet somit, daß die vitalen Interessen des Christen explizit (und

⁵⁹ Zur Thematik Eschatologie und Ethik vgl. z. B. W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1989, 22–43.

⁶⁰ Zum exegetischen Befund vgl. vor allem E. Würthwein, *misthos*: ThWNT, IV, 699–736; G. Bornkamm, *Der Lohngedanke im Neuen Testament: Studien zu Antike und Urchristentum*. Gesammelte Aufsätze Band II (Beiträge zur evangelischen Theologie 28), München 1963, 69–92; W. Pesch, *misthos*: H. Balz / G. Schneider (Hg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1981, 1063–1066.

⁶¹ Die exegetische Diskussion zeigt, wie gerade der Lohngedanke als problematisch empfunden wird, da er scheinbar die personale Realität der Gottesbeziehung in eine sachliche, in ein *do, ut des*, pervertiert. Vgl. z. B. G. Bornkamm, a. a. O., der sich ihm durch drei Überlegungen zu nähern sucht: 1) Die Lohnverheißungen sind eingebettet in die personale Beziehung Gott – Mensch (er spricht hier vom Herr-Knechtverhältnis); 2) sie sind Teil der Gerichtsaussagen und 3) — und in unserem Zusammenhang am wichtigsten —: Die Angewiesenheit auf Lohn entspricht der geschöpflichen Begrenztheit des Menschen. Anders gewendet: Das Eigeninteresse ist mit der Existenz des Menschen als Geschöpf verbunden.

Die Skepsis gegenüber dem Lohngedanken, wie sie die exegetische Diskussion prägt, kann dabei als Indiz dafür gelten, wie sehr die Entgegensetzung von Egoismus und Altruismus (interessement und désinteressement, vgl. Fußnote 4) nachwirkt.

⁶² Vgl. vor allem Mk 10, 28–30 (par. Mt. 19, 27–30; Lk 18, 28–30). Dort wird die Frage des Petrus, welcher Lohn den Jüngern (also den Gläubigen) zuteil werden wird, die ihr Eigentum verlassen haben, um ihm nachzufolgen, von Jesus positiv aufgegriffen. Zur detaillierten Auslegung vgl. z. B. K.-G. Reploh, *Markus — Lehrer der Gemeinde*, Stuttgart 1969, 201–210.

⁶³ So wird m. E. nach der Lohngedanke der Synoptiker bei Paulus und Johannes christozentrisch und damit personal gewendet: Der Lohn des Glaubenden ist nun die personale Gemeinschaft mit Christus.

jedes Menschen als Geschöpf implizit) durch Gott selbst gewahrt werden. Seine vollmenschliche Existenz hängt demnach nicht von den vielen Zufälligkeiten lebensgeschichtlicher Konstellationen ab, sondern vom Glauben, d. h. der vertrauensvollen Bindung an einen Gott, der „erlöst“, d. h. der die Interessen des Glaubenden wahrnimmt.⁶⁴ Dabei ist festzuhalten, daß diese religiöse Radikalisierung keine Entwertung der anderen Güter menschlicher Existenz bedeutet, wohl aber sie auf eine letzte Erfüllung hin relativiert. Zuletzt bleibt nun zu fragen, ob einem derartig weitgefaßten, die eschatologische Ebene umschließenden Interessenbegriff irgendwelche Relevanz in individual- und sozialetischer Hinsicht zukommt. Dazu zum Abschluß einige Anmerkungen.⁶⁵

Unsere Gesellschaft versteht sich als pluralistisch. Dies bedeutet, daß das gemeinsame Ethos nur einige Grundwerte umfaßt, also wenig determiniert ist. Diese Gesellschaftsform kann dadurch ein Höchstmaß an individueller Überzeugungsfreiheit gewährleisten.⁶⁶ Sie bleibt aber zugleich — und dies darf nicht vergessen werden — zur Aufrechterhaltung eines ethischen Standards, der das legal festgelegte Minimum überschreitet, auf Gruppen angewiesen, die — aus religiöser oder säkularer Motivation — ein höher determiniertes Ethos vertreten. Ohne derartige Gruppen besteht die Tendenz, daß das Ethos in der pluralistischen Gesellschaft zu einer *Grenzmoral* (G. Briefs) hin erodiert. Ein aus dem christlichen Glauben gespeistes Ethos, das davon ausgehen kann, daß die vitalen Eigeninteressen des Menschen letztlich durch Gott gewahrt sind, sollte — unabhängig von der gesellschaftlich gängigen Moral — jene innere Sicherheit vermitteln, die zum Einsatz für alle echt humanen Werte, die aufgrund der inkarnatorischen Struktur des christlichen Glaubens ja zugleich christliche Werte sind, befähigt. Dies auch dann, wenn dies die Bereitschaft erfordert, persönlich oder gemeinsam Nachteile in Kauf zu nehmen. Ein christliches Ethos erscheint somit in einer Zeit sinkender Wertgebundenheit, sowohl wegen seiner aus der Tradition übernommenen umfassenden Sicht der *conditio humana*, wie sie z. B. in der Lehre von den existentiellen Zwecken von J.

⁶⁴ Den Hintergrund der neutestamentlichen bildet die alttestamentliche Soteriologie, wonach Jahwe der *go'el*, Auslöser, seines Volkes ist. Der Terminus bezeichnet ökonomisch-rechtlich jenen, der seinen in Schuld geratenen Verwandten auszulösen hat. Gott ist demnach „Erlöser“, insofern er sich für die Lebensinteressen des in Schuld(en) Geratenen einsetzt.

⁶⁵ Die Grundstruktur, die zwischen Glaube und Ethos, Befreiung und Beauftragung zum ethischen Handeln besteht, spiegelt bereits der Dekalog (Ex 20, Dtn 5) wider. Eine ähnliche Verbindung schafft nach dem Neuen Testament die Taufe. Vgl. dazu Hans Halter, *Taufe und Ethos*. Paulinische Kriterien für das Proprium christlicher Moral (Freiburger Theologische Studien 106), Freiburg 1976.

⁶⁶ Dies ist m. E. nach ihr entscheidender Vorteil gegenüber allen totalitären Gesellschaftssystemen, die ihr eigenes Ethos als gesamtgesellschaftlich verbindlich deklarieren.

Messner zum Ausdruck kommt, als auch aufgrund der Verheißung der Vollendung der eigenen Person in Gott, die zum ethischen Handeln auch unter Schwierigkeiten ermächtigt, als unverzichtbar gerade auch für die pluralistische Gesellschaft. Andererseits — und hier kehre ich zur einleitenden Fragestellung zurück — muß jede Reduktion des Interessenbegriffs auf das Streben nach einem individuell und materiell verstandenen Eigenwohl, auch wenn dies nicht intendiert ist, notwendigerweise zu einem Sinken des ethischen Standards einer Gesellschaft führen. Gerade dies scheint jedoch in einer Zeit, die nach einer solidarischen Lösung der anstehenden Probleme verlangt, weniger denn je vertretbar.

Ferdinand Reisinger

Eigenes im Gemeinsamen oder: In der Spannung zwischen Eigeninteressen und Gemeinschaftsinteresse (Fragmentarische Überlegungen basis-sozio-ökonomischer Art) 193

László Boda

Eigeninteresse und Nächstenliebe 205

Heinrich Schneider

Vermächtnis und Auftrag des Liberalismus in christlicher Sicht 215

Karl Korinek

Die berufliche Interessenvertretung im Dienste des Gemeinwohles.
Die Kammer-Selbstverwaltung in der freiheitlichen Demokratie ... 237

Valentin N. Pessenko

Interesse und Moral aus neuer russischer Sicht 255

Johannes Kazutoshi Sugano und Yukio Masubuchi

Die Problematik des Interesses im japanischen Denken 261

Die Autoren und Herausgeber 269

Werner Freistetter / Rudolf Weiler (Hrsg.)

Die Einheit der Kulturethik in vielen Ethosformen

182 S. 1993 (3-428-07590-0)

DM 98,- / öS 765,- / sFr 98,-

Am 16. Februar 1991 wäre Johannes Messner hundert Jahre alt geworden. Zum Gedenken an den großen Gelehrten und die vorbildliche Priesterpersönlichkeit hat sich in Wien eine wissenschaftliche Gesellschaft, die seinen Namen trägt, gebildet und anlässlich des Centenariums zu einem wissenschaftlichen Symposium nach Wien eingeladen. Die dabei gehaltenen Vorträge, ergänzt durch weitere Artikel aus dem Schüler- und Freundeskreis Messners, werden in diesem Sammelband vorgelegt.

Von Johannes Messners umfangreichem Werk wird zumeist sein *Naturrecht* genannt. Es ist die „Soziale Summe“ des Sozialethikers Messner, der als Sozialwissenschaftler ebenso ausgewiesen war wie als ein in der Naturrechtstradition stehender Ethiker. Das Hauptwerk dieses so entscheidenden Schaffens im Bereich der Ethik ist aber die 1954 veröffentlichte *Kulturethik*, in der Johannes Messner einen verbindlichen ethischen Universalismus herausgearbeitet hat.

Dieser Universalismus von Messners Ethik aus dem naturrechtlichen Ansatz erschien den beim Symposium versammelten Freunden und Mitautoren des Bandes von besonderer Aktualität. Angesichts der sich durchsetzenden Verwendung des Wortes der Kulturethik hoffen die Herausgeber mit diesem Sammelband mehr als ein ethisches Projekt vorlegen zu können, nämlich einen normativen Entwurf zu einer universellen Ethik.

Beiträge zur Politischen Wissenschaft

Band 80

Interesse und Moral

Gegenpole oder Bundesgenossen?

Herausgegeben von

Wolfgang Schmitz · Rudolf Weiler

