

Wilhelm Korff

Theologische Ethik

Eine Einführung

Unter Mitarbeit von
Walter Fürst und Josef Torggler

Herder Freiburg · Basel · Wien

ZWEITE AUFLAGE

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1975

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Rottenburg, den 30. August 1975

Dr. Knaupp, Generalvikar

Herstellung: Freiburger Graphische Betriebe 1979

ISBN 3-451-17328-X

*Nie scheidet sich Spekulation und Empirie,
und die Erkenntnis ist geborgen.*

J. G. Herder

Vorwort

Die Not heutigen ethischen Fragens macht sich bereits dort bemerkbar, wo es um elementare Vermittlung ethischen Grundlagenwissens geht. Das vorliegende Büchlein will dem dringenden Bedürfnis nach knapper und zugleich die Mitte der Sache treffender Information dienen. Es ist in seinen wesentlichen Elementen aus der Konzeption und den Erfahrungen einer Grundkursveranstaltung erwachsen, die ich zusammen mit meinen Mitarbeitern, Walter Fürst und Josef Torggler, im Sommer 1973 am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Tübingen für Theologiestudenten des 1. bis 4. Semesters durchgeführt habe. Hierbei hat sich insbesondere die Aufgliederung des Stoffes in Thesen sowie die Verwendung exemplarischer Texte didaktisch bewährt.

Was hier vorgelegt wird, ist als *Einführung* in Theologische Ethik gedacht, erhebt also keineswegs den Anspruch, den gesamten Gegenstand Theologischer Ethik in umfassender Systematik formal und material zu entfalten. Im Zentrum steht vielmehr die Frage nach deren innerstem Bedingungs- und Zielgrund und damit vor allem nach der Zuordnungslogik von Autonomie und Theonomie. Aus diesem Kontext bestimmen sich zugleich funktionaler Stellenwert und Relevanz human- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und Einsichten für eine gegenwarts-gerechte Ethik. Solch theologisch-ethisches Argumentieren erweist sich als Konsequenz einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, deren Dynamik seit dem Hochmittelalter immer entschiedener auf Bewußtheit und Freiheit drängt.

Tübingen, im Juli 1975

Wilhelm Korff

Inhalt

Vorwort	5
<i>Einleitung:</i>	
Zur Dringlichkeit des ethischen Problems	9
1. Situationsanalyse	9
2. Folgerungen	14
<i>Erstes Kapitel:</i>	
Ethik als Wissenschaft vom menschlichen Handeln unter der formalen Differenz von Gut und Böse. .	19
1. Die Differenz von Gut und Böse als Grund allen ethischen Fragens	19
2. Die formalen Bedingungen der inhaltlichen Be- stimmung von Gut und Böse im Anspruch ethi- scher Autonomie	22
3. Die formalen Bedingungen der inhaltlichen Be- stimmung von Gut und Böse im Anspruch einer die ethische Autonomie des Menschen freisetzen- den theologischen Moral	31

Zweites Kapitel:

Ethik als Wissenschaft von der materialen Strukturlogik des Ethischen im Bedingungsfeld menschlichen Handelns 40

1. Der Ort des Ethischen im Bezugsfeld menschlichen Deutens, Ordnen und Gestaltens 40
2. Die Artikulation des Ethischen in der Sprache 48
3. Die Erfassung der ethischen Strukturen im ethischen System 56

Drittes Kapitel:

Ethik als Handlungswissenschaft im Spannungsfeld von Vernunft und Glaube 70

1. Ethik, theologische Ethik, christliche Ethik 70
2. Die epochalen Überstiege im Gang christlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte als Ausfaltungen der Vernunft des Humanen 79

Einleitung

Zur Dringlichkeit des ethischen Problems

1. Situationsanalyse

1.1 Die Dringlichkeit des ethischen Problems wird evokiert durch den ungeheuren Fortschritt innerhalb der *Naturwissenschaften und der Technik*. Naturwissenschaft und Technik stoßen im Vollzug ihres Forschens und Gestaltens auf die Grenzen ihrer eigenen Sinnhaftigkeit. Der Mensch kann offenbar mehr, als er darf.

Die neue Situation hat der Chemiker Professor Sachse auf der Jahrestagung der Gesellschaft für Verantwortung in der Wissenschaft 1969 folgendermaßen charakterisiert:

„Hunderttausende von Jahren hat sich der Mensch gegen den Widerstand Umwelt entwickelt, sich auf sie ausgerichtet und sich ihr angepaßt. Das Schwinden dieses Widerstandes bewirkt einen Sturz nach vorn . . . Die neuartige ethische Situation besteht darin, daß der Mensch in Zukunft weniger mit der Natur, sondern mehr mit sich selbst zu kämpfen hat. Wir können offenbar mehr, als wir dürfen, und daher dürfen wir nicht mehr alles, was wir können. Leider aber existieren sachgemäße und praktikable Normen zur Zeit kaum, und niemand will sich recht mit diesem unbeliebten Geschäft abgeben. Selbst die Religionsgemeinschaften sind mit ver-

bindlichen Aussagen über eine materiale Ethik sehr zurückhaltend geworden und verweisen statt dessen auf das subjektive Urteil, auf die Gewissensfreiheit, ohne zu bedenken, daß die Enge der Lebensgemeinschaft heute kaum noch rein private Entscheidungen zuläßt¹.

1.2 In einer anderen Weise rufen die wachsenden Einsichten der *Geisteswissenschaften* in die tatsächliche, geschichtliche Vielfalt möglicher menschlicher Normierung und die dadurch ausgelöste Verunsicherung der bisher als selbstverständlich geltenden moralischen Anschauungen und Überzeugungen nach neuer Antwort auf die Frage nach dem Humanen und seiner normativ-ethischen Bedingungen.

Mit dem Informationsstrom der modernen Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften sieht sich der heutige Mensch nicht nur einer überwältigenden Fülle von moralisch relevant gewordenen normativen Geltungssystemen konfrontiert, deren faktische Geschichtsgebundenheit und strukturelle Heterogenität ihn letztlich auch seine eigene normative Position als eine kulturspezifisch höchst bedingte begreifen lassen, sondern darüber hinaus auch einem kaum weniger pluralen und geschichtsrelativen Reflexionsbestand philosophischer und theologischer Grundlegungstheorien, der ihm gerade eine logische Begründung des Normativen zu versagen scheint.

¹ Zitiert nach *H. Aichelin*, Abschied von der Aufklärung? Zu den Anzeichen einer neuen Religiosität, in: *Information der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 44 (1970) 6.

Wie aber – und das stellt sich ihm jetzt zwangsläufig als Frage – läßt sich Moral, die ihrem ganzen Wesen nach auf Unbedingtheit zielt, nach festem unverbrüchlichem Entschluß ruft, nach konsequenter Entscheidung verlangt, und zwar auch in der unbeendbaren Vielfalt ihrer konkret-situativen Aspekte und Forderungen so konstituieren, daß sie das ihr anvertraute Humane gleichermaßen sichert wie offenhält, es als Humanes in der Unbedingtheit und Verlässlichkeit ihrer Gesetzlichkeiten begründet und es darin doch zugleich in sein eigenes Entwerfen freisetzt?²

1.3 Ihre eigentliche Brisanz gewinnt die normative Situation für den heutigen Menschen jedoch mit dem unmittelbar praxisrelevanten Tatbestand, daß er sich in *politisch-gesellschaftlichen Strukturen* vorfindet, die ihn den Risiken einer neuen, durch das Recht garantierten und in Obhut genommenen Freiheit ausgesetzt sein lassen.

Freiheitliche Rechtsordnungen, wie sie die neuzeitlichen Gesellschaften entwickelt haben, sind substantiell darauf angelegt, die konkreten Sinndeutungen und Gestaltungen des Daseins jenem vorstaatlichen, freien, geistigen und sozialen Kräftespiel zu überantworten, das man seit Hegel ‚Gesellschaft‘ nennt. Eben damit aber bleibt die Verantwortung für die Vernunft solcher Gestaltungen letztlich der subjektiven Entscheidungsvernunft der Individuen selbst zugelastet.

Solch strukturelle Wandlungen sind ihrerseits selbst Konsequenzen des fundamentalen Strebens des neuzeitli-

² Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (Mainz 1973) 17 ff.

chen Menschen nach Selbstbestimmung und Selbstgestaltung seiner Welt aus Vernunft. In dem Maße aber, in dem diese Selbstbestimmung und Selbstgestaltung als anthropologisches Prinzip der Autonomie zugleich zum politisch gesellschaftlichen Prinzip des am Gedanken der Freiheit orientierten humanitären Rechtsstaates wird, wird die Lösung des ethischen Problems zunehmend der praktischen Vernunft des Subjektes selbst überantwortet.

Die Verankerung der Freiheit im Recht stellt jedoch lediglich den institutionellen Bezugs- und Bedingungsrahmen für Freiheit bereit, führt sie damit aber nicht schon als solche herauf. Wo immer dann der Mensch beginnt, die ihm rechtlich zugestandenen Freiheiten für die Freiheit selbst zu halten, gerät er in Gefahr, freiheitliche Rechtsordnung als Platzhalterin von Willkürräumen zu mißbrauchen. Gerade aus diesem Dilemma zieht jegliche Demokratiekritik ihre Nahrung. Hier stellt sich die im Grunde bereits ins Ethisch-Theologische verweisende Frage nach dem eigentlichen Wesen von Freiheit³.

1.4 In eben diesem Gesamtkontext aber muß jetzt die gegenwärtige Krise der *kirchlichen Morallehre* und theologischen Ethik gesehen werden.

Die tiefgreifenden Wandlungen, die sich heute in den verschiedenen Bereichen von Gesellschaft und Wissenschaft vollziehen, erfassen notwendig auch den konkreten Glaubensvollzug der Menschen ebenso wie die theologische Re-

³ Vgl. W. Korff, a. a. O. 189ff.

flexion. Die Forderung nach Autonomie impliziert zugleich die Forderung nach Kommunikabilität und Transparenz jeglichen theologisch-ethischen Argumentierens und Postulierens; letztlich geht es darin um die Heraufkunft einer soziokulturellen Synchronie, die sich voll auf der Linie des zu mündiger Verantwortlichkeit emanzipierten Bewußtseins selbst bewegt, nämlich einer Synchronie von christlichem Glauben und mundaner korrekturoffener Rationalität.

Die Vermittlung kirchlicher Moral kann sich folglich heute nicht mehr einfachhin wie in früheren Zeiten auf Autorität und Autoritätsargumente stützen.

„Die Kirche spürt, daß sie es in der heutigen industriellen Gesellschaft nicht mehr mit Menschen zu tun hat, die sich einfach in allen Lebensbereichen einer überlieferten Ordnung einfügen, ohne nach dem Warum zu fragen, sondern mit Menschen, die wie in allen übrigen Lebensbereichen so auch und gerade in der Kirche und als Christen vor Gott das Recht beanspruchen, selbständig und eigenverantwortlich zu urteilen.“⁴

Es kann keine Befreiung des Menschen zu Gott hin geben, ohne daß diese Befreiung nicht zugleich auch eine Befreiung des Menschen zu sich selbst mit einschloße.

⁴ J. Gründel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie* (Düsseldorf 1967) 9.

2. Folgerungen

2.1 Die gegenwärtige Krise der Moral ist keineswegs nur eine Krise der kirchlichen Morallehre, sondern eine Krise des bisherigen Moralverständnisses überhaupt. Sie ist Ausdruck des un abgeschlossenen Selbstfindungsprozesses der neuzeitlichen Gesellschaft.

Dieser Gesellschaft stellt sich erstmals die Frage nach dem Humanen, nach dem Menschsein des Menschen, nach den Kriterien, Wegen und Bedingungen dieses Menschseins im Anspruch einer prinzipiell kritischen, korrekturoffenen Rationalität.

Wir fragen heute nicht mehr nur: Handeln wir gemessen an der überkommenen und uns vorgegebenen Moral und ihren Normen vernünftig? Entsprechen wir diesen Normen? Sondern wir fragen darüber hinaus: Sind diese Normen unserer Moral, die unser Handeln bisher regelten und die wir selbst dort noch als unbestritten gültig anerkannten, wo wir sie nicht befolgten, sind diese Normen selbst noch vernünftig? Es gibt nicht nur ein an gegebenen Normen orientiertes gutes und schlechtes Handeln, sondern auch gute und schlechte Normen, Gesetze, Weisungen, Gebote, Institutionen, die das Handeln normieren. Indem wir aber so zu fragen beginnen, setzen wir bereits voraus, daß die Moral und ihre Normen nicht wie ein blind verhängtes Fatum über uns regieren; moralische Normen lassen sich in Frage stellen. Das aber bedeutet doch, wir erkennen sie als unsere eigenen *funktionalen Schöpfungen*. Die Moral ist ein Kunstprodukt der menschlichen Vernunft, erdacht und durchgesetzt von Menschen für Menschen. Diese ihre Herkunft teilt sie mit

allen anderen Hervorbringungen des Menschen: mit der Sprache, von der niemand behaupten würde, sie sei unmittelbares Naturgewächs, mit den Deutungen und Theorien über unsere Welt und ihren Sinn, und schließlich mit den technischen Gestaltungen, vom Faustkeil bis zum Computer. Dabei wird nicht bestritten, daß dies alles seine natürlichen Voraussetzungen, Bedingtheiten, Notwendigkeiten und Unbeliebigkeiten hat. Aber sie sind Produkt des Menschen. Sie sind samt und sonders Artefakte. Das gilt auch für die Moral.

2.2 Wenn wir wissen, daß moralische Normen unser Werk sind, dann kann es nicht nur eine Gehorsamsverantwortung *vor* diesen Normen geben, sondern dann muß es auch eine Gestaltungsverantwortung *für* sie geben. Es geht dann nicht mehr nur darum, moralische Normen gut zu erfüllen, sondern auch darum, moralisch gute Normen zu machen.

Moralische Normen als Realisationsfaktoren menschlichen Handelns und Seinkönnens sind sonach je und je auf ihre Einsichtigkeit und ihre am Zielwert des Humanen ausgerichtete Bedingtheit hin zu prüfen. Das Handeln des einzelnen wird zwar immer schon durch gesellschaftlich vermittelte moralische Normen gesteuert und ausgerichtet, jedoch nicht so, daß der einzelne dieser gesellschaftlichen Normenwelt bedingungslos und total ausgeliefert wäre und werden dürfte. Als menschliches Artefakt bleibt gesellschaftliche Normenwelt in ihrer spezifischen Verfügungsstruktur grundsätzlich auf ihren möglichen manipulativen Charakter hin überprüfbar.

Von daher kann sich jetzt auch Schuld für den einzelnen im einen Falle aus einem Nicht-Wahrnehmen seiner Gehorsamsverantwortung *vor* einer von ihm als richtig erkannten Norm ergeben und im anderen Falle aus einem Nicht-Wahrnehmen seiner Gestaltungsverantwortung *für* eine von ihm als nicht richtig erkannte Norm, die die humane Entfaltung seines Menschseins einschränkt, hindert, wenn nicht gar gänzlich unmöglich macht. Letztes allgemeines Richtmaß für beide Aspekte der *einen* sittlichen Verantwortung des Menschen ist der Anspruch, daß der Mensch zum Stande seines Menschseins kommen soll: Normen sind des Menschen wegen da, nicht der Mensch der Normen wegen.

2.3 Die mit der neuzeitlichen Krisensituation unausweichlich gegebene Herausforderung des Menschen zu dieser seiner doppelten Verantwortung gegenüber der ihn regierenden Normenwelt, läßt sich ihrerseits in der kantischen Frage zusammenfassen: *Was sollen wir tun?* – Eben diese Frage aber zielt letztlich auf die Beantwortung der darin bereits enthaltenen elementaren ethisch-anthropologischen Grundfrage: *Wie kann der Mensch glücken?* Alle weiteren Überlegungen bewegen sich auf der Basis dieser Grundfrage.

Ausgangspunkt bleibt hierbei die Bestimmung des Menschen als sich selbst aufgegebenem, kraft seiner Vernunftnatur zur Differenz von Gut und Böse fähigem Wesen, das die Unbedingtheit und Dignität dieser seiner Selbstaufgegebenheit wesenhaft erst aus seinem theonomen Bezugsgrund gewinnt (Erstes Kapitel).

Diese Selbstaufgegebenheit des Menschen vollzieht sich im *materialen Bedingungsfeld* ethisch relevanter, weil auf

den *Menschen als Menschen* bezogener Sachverhalte. Es gibt keinen *ethikfreien* Raum. Dabei sucht der Mensch mit Hilfe je bestimmter ethischer *Schlüsselbegriffe* die konkrete Fülle der sich seinem Deuten, Ordnen und Gestalten erschließenden Sachverhalte auf ihre spezifisch ethische Gesolltheit hin zu erfassen. Die auf diesem Wege erreichte Erhellung übergreifender ethischer Gesetzlichkeiten dient also letztlich wiederum der Lösung *konkreter* Lebensbezüge und Gestaltungen: *Allgemeine* und *Spezielle Ethik* stehen in einem inneren Verweisungszusammenhang. Letzte Aufgabe der Ethik bleibt es sonach, generelle materielle Kriterien zu erstellen, die dem Menschen als Individuum in der Vielfalt seiner gesellschaftlichen Vermittlungen zu seiner Identität und damit zu seinem Glücken verhelfen. Zur methodischen Ermittlung und zur fundierten Absicherung dieser materialen Kriterien bleibt Ethik im Rahmen heutiger Wissenschaftskultur auf den flankierenden Dienst der mit partikularen Modellen arbeitenden übrigen Wissenschaften vom Menschen verwiesen. Unter eben dieser Voraussetzung aber sind insbesondere die *Sozial- und Humanwissenschaften* der *Ethik als integrierender Wissenschaft* zugeordnet (Zweites Kapitel).

Als eben diese integrierende umfassende Wissenschaft vom Menschen als sich selbst aufgegebenem *handelndem Wesen* bedarf Ethik ihrerseits jedoch sowohl zur Konstituierung als auch zur inhaltlichen Profilierung ihres sich in jeweiliges Ethos transformierenden Sollensanspruchs eines maßgeblich letzten Sinnbezugs. Aus der unterschiedlichen Deutung dieses als Maßgeblich-Letztes angesetzten Sinnbezugs resultieren aber zugleich auch die fundamentalen Unterschiede möglicher ethischer Systemansätze. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, ob dieser Sinnbezug in ein

empirisch Bedingtes oder aber in ein metaempirisch Unbedingtes gesetzt wird und weiterhin, ob er sich aus einer Metalogik von Natur und Geschichte oder aber aus einer sich geschichtlich vermittelnden Selbsterschließung des Grundes der Wirklichkeit selbst, im Sinne von Offenbarung, zu erkennen gibt. Die epochalen Überstiege im Gang *christlicher* Vernunft- und Freiheitsgeschichte erweisen sich als Konsequenz eben jenes letztgenannten Ansatzes im Unbedingtheitsverständnis des Ethischen (Drittes Kapitel).

Erstes Kapitel

Ethik als Wissenschaft vom menschlichen Handeln unter der formalen Differenz von Gut und Böse

1. Die Differenz von Gut und Böse als Grund allen ethischen Fragens

Die Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse ist nicht etwas an den Menschen von außen Herangetragenes, sondern ist der Vernunftnatur des Menschen ursprünglich und wesenhaft eigen.

Das allgemeinste Kriterium aller menschlichen Vernunft liegt darin, daß sie sich nicht in sich selbst widersprüchlich vollziehen kann. Insofern ist es ihr unmöglich, die Deutung oder Ordnung eines Sachverhaltes unter ein und demselben Gesichtspunkt bzw. im Rekurs auf ein und denselben Bestand an Gründen zugleich als wahr und als falsch respektive zugleich als gut und als schlecht zu begreifen.

Dieser Grundzug der Vernunft zur Widerspruchslosigkeit bestimmt nicht nur ihre theoretischen Einsichtsvollzüge, sondern auch ihre praktischen Entscheidungsprozesse. Theorie und Praxis werden demzufolge gleichermaßen vom *Kontradiktionsprinzip* regiert. Aus eben diesem gewinnt menschliches Erkennen und Handeln, bei aller Relativität der Gründe, von denen her es sich im einzelnen inhaltlich bestimmen mag, nicht nur den Charakter des logisch Unbe-

liebigen, sondern zugleich die jeweilige logische Unbedingtheit seines normativen Anspruchs. Ein Befund, der nun in der Tat von vorneherein jeglichen Versuch ad absurdum führt, die Vernunft menschlichen Erkennens und Handelns als das Produkt einer eigenen, letztlich von ihr unabhängig wirksamen, sie von außen normierenden soziokulturellen Geltungsgesetzlichkeit zu begreifen, die sie ex alieno erst zu dem macht, was sie als Vernunft ist⁵.

Auf diese fundamentale Wahrheit, daß sich die menschliche Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft als solche eben nicht aus äußeren Vermittlungen herleitet, sondern daß sie als Grundvermögen allen Wissens und Gewissens und darin als die dem Menschen ursprünglich eignende Bedingung aller Normativität mit dem Menschsein selbst unmittelbar gegeben ist, zielt bereits Platon, wenn er seinen sophistischen Gegnern vorhält, daß sie nach einem Sittlichkeitsverständnis verfahren, als gäbe es „ganz und gar kein in der Seele ursprünglich gelegenes Wissen, und sie setzten es hinein, als wenn sie blinden Augen Sehkraft einsetzten“ (Platon, Politeia 518b 7ff.). Hegel nimmt diese Grundeinsicht ausdrücklich auf, wenn er in Anknüpfung an Platons Anamnesislehre zu dem Axiom gelangt: Recht und Sittlichkeit werden durch Belehrung und Geschichte nur *erregt*; denn die Wahrheit liegt stets im Menschen, er ist Geist (vgl. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson XII, 94).

Ebenso ist auch für Kant der Mensch bereits auf Grund seines Wesens, von seiner natürlichen Ausstattung her zur Unterscheidung von Gut und Böse fähig: „Wir haben für das (sittlich-) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen *Sinn*, als wir einen solchen für die *Wahrheit* haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern *Empfänglichkeit* der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen ... Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch, als sittliches Wesen, *hat* ein solches ursprünglich

⁵ Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit, a. a. O. 62 ff.

in sich . . . Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft“ (Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, ed. Weischedel, Bd. 4, 531).

Damit sehen wir uns eben derselben Grundwirklichkeit konfrontiert, die Thomas von Aquin in den ersten und allgemeinsten Prinzipien der Vernunft als den schlechthin konstitutiven und als solchen unzerstörbaren Kern der *lex naturalis* ausmacht: „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.“⁶

Innerhalb dieser sich auf Praxis hin vollziehenden Vernunft läßt sich jetzt freilich nochmals differenzieren, nämlich einmal auf die Alternative gut–schlecht und zum anderen auf die Alternative gut–böse hin. Während die Alternative gut–schlecht funktionale Entscheidungen der Vernunft für den Bereich der Mittel setzt, bestimmt die Alternative gut–böse die Wertigkeit von Vernunftentscheidungen und Handlungsabläufen im Hinblick auf den Menschen als Menschen. Das aber bedeutet: Diese in der Strukturgesetzlichkeit der Vernunft liegende Differenz erweist sich sonach als konstitutiv und unausweichlich nicht nur im Hinblick auf die Wahl der Mittel, sondern auch im Hinblick auf die Setzung des diese Mittel überhaupt erst in ihre jeweilige ethische Ordnung einweisenden letzten ethischen Zweckes und Bestimmungsgrundes. Eben darin aber erweist sich jetzt der Mensch als sittliches, normatives Wesen nicht erst kraft seiner Geschichte, sondern kraft seiner Natur als Vernunftnatur. Diese seine Vernunftnatur ist darin wesentlich der Grund aller menschlich-ethischen Autonomie.

⁶ *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae* I-II, q. 94, 2.

Dieser der Vernunft innewohnenden Strukturgesetzlichkeit, also der ihr eigenen moralischen Differenz, lassen sich, da sie für jede mögliche inhaltliche Bestimmung dessen, was als gut oder schlecht für den *Menschen* anzusehen sei, offenbleibt, zugleich alle denkbaren Entwürfe von Ethik zuordnen.

2. Die formalen Bedingungen der inhaltlichen Bestimmung von Gut und Böse im Anspruch ethischer Autonomie

2.1 Jegliche Setzung sittlicher Normen als inhaltlicher Bestimmung von Gut und Böse ruft im Anspruch ethischer Autonomie nach *Transparenz* ihrer Begründung und *Konditionalität* ihrer Handhabung.

Alles Bemühen des Menschen, zu einer inhaltlichen Bestimmung von Gut und Böse zu gelangen und damit konkrete Normen für sein Handeln zu gewinnen, kann heute zunehmend nur in dem Maße überzeugen, als es auf die Maximierung des Menschseins des Menschen ausgerichtet ist. Entsprechend werden konkrete Normen denn auch nur in dem Maße als vernünftig eingesehen, als sie auf diesen relativen Höchstwert hin konditioniert bleiben. Erst unter dieser Voraussetzung erfährt sich der Mensch in jeglichem Normgestaltung wie -rezeptionsprozeß als *autonom*, d. h. selbstgesetzgebend.

Ein auf die Maximierung des Menschseins gerichtetes Normverständnis verlangt, daß Normen der Logik ihres Anspruchs nach grundsätzlich durchschaubar und einsichtig

sein müssen (Kriterium der Transparenz). In Wahrheit sind nun aber freilich nicht alle Normen, von denen wir uns verwalten und führen lassen, von den einzelnen in ihrer Vernunft immer schon klar durchschaut. Die Verwirklichung dieses Postulats bleibt sonach permanente ethische Aufgabe des Menschen.

Diese Forderung der Intelligibilität und Transparenz gegebener Normen impliziert ihrerseits, daß Normen, sollen sie auf den relativen Höchstwert der Maximierung des Menschseins hin ausgerichtet und konditioniert sein, nicht anders denn *konditional* gehandhabt werden dürfen (Kriterium der Konditionalität). Unter diesem Aspekt führen sich konkrete Normen grundsätzlich im Sinne von *hypothetischen Imperativen* ein.

„Sie gebieten oder verbieten eine Handlung nicht um ihrer selbst willen, sondern weil diese – entsprechend einer allgemeinen vernünftigen Abwägung der Güter – unter den allgemein erkennbaren Bedingungen den vorzüglicheren Wert realisiert. Die traditionelle Moralthologie hat um den bedingten Charakter ihrer ethischen Weisungen immer gewußt. In den Handbüchern werden die meisten dieser Sätze in die Kategorie der ‚moralitas conditionata‘ eingeordnet. Im zwischenmenschlichen Bereich werden nur zwei davon ausgenommen: Das Verbot der Falschaussage und das Verbot jedes der Zeugung widersprechenden Geschlechtsaktes. Hier spricht man von einer ‚moralitas absoluta‘, respektive von einer ‚malitia intrinseca absoluta‘. Jenseits aller ideologischen Streitigkeiten über den ‚widernatürlichen‘ Charakter dieser genannten Akte setzt sich heute immer mehr die Überzeugung durch, daß auf jeden Fall auch die Falschaussage und die aktive Zeugungsverhinderung kontingente Werte verletzen, die mit konkurrierenden Werten in eine Güterabwägung gebracht werden müssen, daß wir es also auch hier mit einer moralitas conditionata zu tun haben . . . Auf dem Hintergrund der thomasischen Lehre vom natürlichen Sittengesetz bedeutet diese Einsicht eigentlich keine umstürzende Neuheit. Thomas ist wohl der Überzeugung, daß der Mensch bei vernünftigem Nachdenken die Selbst- und Arterhal-

tung als gut erkennen muß, aber alle konkreten Vorschriften zur Sicherung dieser Güter nehmen notwendigerweise so viel kontingente Bedingungen auf, daß sie nicht einfachhin schlechthin gelten, sondern als ‚im allgemeinen (ut in pluribus) gültig‘ betrachtet werden müssen.“⁷

2.2 Maßgebliches Kriterium der sittlichen Vernunft von Normen ist letztlich sonach nicht deren Verbreitung und Dauer, sondern ihre Effizienz im Hinblick auf die Maximierung des Humanen.

Wenn auch der Mensch im Anspruch ethischer Autonomie die ihn bestimmen sollenden Handlungsnormen keineswegs in ihrer Gänze erst je neu hervorbringen muß, sondern durchaus eine Fülle von bereits geschichtlich gegebenen Normen übernehmen kann, so wäre es doch völlig abwegig, den Gültigkeitsgehalt solcher Normen vom quantitativen Tatbestand der Verbreitung und Dauer her bestimmen zu wollen⁸. Denn selbst wenn sich eine Norm in allen Kulturen und Epochen als gleichermaßen geltend aufweisen läßt, wie dies etwa bei aller Variationsbreite für das Inzestverbot zutreffen scheint, so ist es dennoch gerade nicht die Verbreitung und Dauer als solche, die ihre Vernunft beweist, als vielmehr wesenhaft der Stimmigkeitszusammenhang eines sich bisher durchgängig kristallisierenden, zugleich aber nach Legitimationsformen, Reichweite und inhaltlicher Spezifizierung erheblichen Wandlungen unterworfenen Interferenzgefüges von Gründen, die ihre Geltung immer wieder bewirkten und bewirken.

⁷ F. Böckle, Unfehlbare Normen?, in: H. Küng (Hrsg.), Fehlbar? (Zürich-Einsiedeln-Köln 1973) 280–304, 284 f.

⁸ Zum folgenden vgl. auch W. Korff, Norm und Sittlichkeit, a. a. O. 65–68.

Dies schließt nun freilich nicht aus, daß solche sich in vielfältiger quantitativer Abstufung manifestierenden normkonkomitanten Kriterien, wie Dauer und Verbreitung, dennoch für bestimmte Normbildungs- und Normlegitimationsprozesse erhebliche Bedeutung gewinnen können. In der Regel ist dies insbesondere dort der Fall, wo sich eine als solche unangefochten in Geltung befindliche Norm ihrem tatsächlichen Begründungszusammenhang nach so vielschichtig und differenziert darstellt, daß sie darin die Vernunft des einzelnen überfordert und ihn geneigt macht, eben jene konkomitanten Kriterien bereits als hinreichenden Legitimationsgrund für dasjenige zu nehmen, aus dem sie sich selbst erst begründen. Die eigentliche Problematik dieses Ausweichens auf solch akzessorische Momente mit der ihm innewohnenden Wirktenz zur Habitualisierung einer traditionsorientierten und außengeleiteten Grundeinstellung zeigt sich dann allerdings, sobald neue Situationen entstehen und neue Gründe ansichtig werden, so daß mit der Krise der in Geltung befindlichen Norm zugleich auch deren Befolger in die Krise gerät und unter dieser Voraussetzung auf jegliches Neue zwangsläufig mit Trennungsangst, Lernresistenz und *reaktionärem* Beharrungswillen reagiert.

Nun bildet aber demgegenüber eine sich prononciert an dieser Extremposition entzündende, jede traditions- und außengeleitete Orientierung radikal abwehrende, spezifisch *revolutionäre* Gegenposition keineswegs die einzig mögliche und faktisch vorwaltende Alternative. Diese formuliert sich vielmehr in einer Grundeinstellung, die wesentlich davon ausgeht, daß eine durch Geltung ausgewiesene vorfindbare oder überkommene Norm einen bereits durchmessenen Weg an Wahrheitserkenntnis repräsentiert und darin einen

erreichten Bestand an Einsichten vermittelt, an dem sich auch jede problemoffene, auf ‚Objektivität‘ gerichtete aktuelle Vernunft orientieren muß, will sie nicht hinter schon Erreichtes zurückfallen oder gar etwas verfehlen, was gegebenenfalls durchaus nur auf diesem Wege für sie erreichbar ist, auch wenn sie im konkreten Aneignungsprozeß darüber hinaus zugleich zu Erkenntnissen vorstößt, die sie zu neuen, weitertragenden Lösungen führen.

Je unmittelbarer sich nun freilich die Anspruchsvernunft einer Norm oder einer Normkonstellation aus der inneren, geschichtlich auf eine Maximierung des Humanen gerichteten Logik der sie tragenden Gründe selbst erklärt, um so eher verlieren dann allerdings auch solch äußere konkomitante Kriterien für den eigentlichen Legitimationsprozeß an Bedeutung.

Dies sei hier an zwei normativen Sachverhalten, die eine besonders reiche geschichtliche Variabilität erkennen lassen, nämlich an der Entwicklung der Normen des *Eigentums* und denen der *Ehe*, verdeutlicht.

Eigentum bedeutet seinem Kerngehalt nach den Anspruch der menschlichen Person, zum Zwecke der Daseinsstabilisierung, Daseinssicherung und Daseinsvorsorge über eine Sache als die ihrige vollkommen zu verfügen. Sozialgeschichtlich betrachtet, ist damit nicht ausgeschlossen, daß der Mensch den Menschen dinghaft reduziert und als Werkzeug benützt. Im Falle der Sklaverei und Leibeigenschaft wird er ihm zu einer Sache unter anderen und damit zum Eigentum, das seinerseits keine Rechte besitzt. Die Überwindung dieses verdinglichten Status des Menschen als möglichem Eigentum des Menschen wird grundsätzlich erst durch die mit der christlichen Offenbarung wirksam gewordene Einsicht vorbereitet, daß alle Menschen *vor Gott* gleich sind. Die praktisch-politische Verwirklichung der in dieser theologischen Maxime enthaltenen Idee der Respektierung des Menschen als Menschen vollzieht sich jedoch erst mit der Heraufkunft des neuzeitlichen freiheitlichen Rechtsstaates, der die

Gleichheit aller Menschen *vor dem Gesetz* zu seinem Prinzip erhebt. Ein Vorgang, der nicht losgelöst von der gleichzeitigen Entstehung der neuzeitlichen technisch-wissenschaftlichen Kultur gesehen werden kann, die mit der Entwicklung völlig neuer Produktionsweisen den Menschen als reines Werkzeug mehr und mehr erübrigt.

Dieser Fortschritt im Umgang des Menschen mit dem Menschen auf der Ebene der Besitzverhältnisse schließt jedoch seiner Natur nach keineswegs die Möglichkeit jeder ungerechten Herrschaftsstruktur aus, denn auch ein bloßes Eigentum an Sachen, handle es sich um Eigentum an Grund und Boden, an Rohstoffen und Bodenschätzen oder auch um ein solches an Produktionsmitteln (Maschinen, Fabriken u. ä.), schafft *indirekte* Abhängigkeiten und Überherrschungsformen. Hier setzt die Diskussion um die humane Vernunft des Privateigentums an Produktivgütern und Produktionsmitteln ein, eine Diskussion, innerhalb deren heute unter den Voraussetzungen freiheitlicher demokratischer Rechtsordnungen zunehmend der Gedanke der Mitbestimmung und des Miteigentums sozialpolitische Bedeutung gewinnt. Generell ist zudem im Blick zu behalten, daß die wirtschaftliche Sicherheit der Existenz des einzelnen heute nur noch zum geringsten Teil auf dem Weg über privates Sacheigentum zu erreichen ist. Diese Existenzsicherung des einzelnen entspricht heute vielmehr überwiegend der Teilhabe am volkswirtschaftlichen Prozeß als ganzem, sie wird ihm vornehmlich durch ‚Zueignung‘, durch ‚Appropriation‘ (M. Weber) von außen beschafft.

„Heute verlangt jeder Mensch täglich nicht nur sein Brot, das in seiner Einfachheit die Nahrung des Steinzeitmenschen symbolisiert, sondern auch seine Ration Eisen, Kupfer und Baumwolle – seine Ration Elektrizität, Erdöl und Radium – seine Ration Entdeckungen, Film und internationale Nachrichten. Ein einfaches Feld – und sei es noch so groß – genügt nicht mehr. Der ganzen Erde bedarf es, um unsereinen zu ernähren“ (Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München 1959, 238).

In ähnlicher Weise, wie sich im Verständnis von Eigentumsordnung geschichtlich irreversible Fortschritte abzeichnen, die unter der Voraussetzung wachsender Komplexität der wirtschaftenden Gesellschaft auf eine möglichst

human gerechte Existenzsicherung und -entfaltung des einzelnen zielen, lassen sich auch im Ordnungsverständnis der *Ehe* geschichtliche Entwicklungen erkennen, die ihrem Grundanliegen nach auf eine Maximierung der Chancen human gelebter Geschlechtlichkeit gerichtet sind.

Ein erster wesentlicher Schritt hinsichtlich des Gesamtverständnisses von *Ehe* und ihren Ordnungsgesetzlichkeiten liegt bereits im Übergang von der polygamen zur monogamen Eheordnung, denn erst über die Monogamie konnte sich die Anerkennung der Gleichwertigkeit von Mann und Frau vollziehen.

Ein zweites entscheidendes Moment zeigt sich im Tatbestand der Entflechtung von Sexualität und Fruchtbarkeit; im Zuge dieser Entflechtung wird einerseits der Wille zum Kind stärker als je zuvor in die grundsätzliche moralische Verantwortung der Partner gestellt, zum anderen aber wird die Sexualität zugleich mehr und mehr in ihrer Eigenwertigkeit als Zeichen der Hingabe, als bindungsverstärkender Faktor einer sich in Fürsorge und Bergung aufbauenden Partnerschaft gesehen.

Im gegenwärtigen Eheverständnis zeichnet sich deutlich noch ein drittes wesentliches Moment ab: die Umakzentuierung der entscheidenden ehetragenden Gesetzlichkeiten von der rechtlichen auf die moralische Ebene. Mit dem Übergang vom Schuldprinzip zum Zerrüttungsprinzip im Falle der Ehescheidung bekundet die Rechtsgesellschaft letztlich ihr Eingeständnis, die moralischen Bindungskräfte in Wahrheit überhaupt nicht bis ins letzte mit *rechtlichen* Mitteln verwirklichen zu können. Die innere Struktur der Ehe, das, was die sie tragenden Gesetzlichkeiten ausmacht, was sie lebbar macht – nämlich ihre inneren moralischen Bindungskräfte –, wird aus der Zuständigkeit der Gesellschaft entlassen. Die Gesellschaft erkennt sich außerstande, die moralisch bedingten Ursachen für das mögliche Scheitern einer Ehe rechtlich zu verantworten. Der Rechtsschutz, den die Gesellschaft dennoch auch weiterhin der Ehe zukommen läßt, beschränkt sich lediglich auf die Verhinderung von Schuldskalationen, die als Folge einer Ehescheidung die Partner selbst und mehr noch ihre Kinder treffen können.

Das bedeutet jedoch nicht, daß nun damit am Ende zugleich auch

der Gedanke der Unauflöslichkeit der Ehe als *moralisches Prinzip*, wie er biblischem Anspruch zufolge von der Kirche festgehalten wird, preisgegeben werden müßte. Während man nämlich im einen Falle – nach vorwaltendem bürgerlich-rechtlichem Verstehensansatz – mehr von dem Gedanken einer faktisch nur über konkrete Lernprozesse gehenden Verifizierbarkeit der „richtigen Wahl“ ausgeht, mit der Konsequenz, daß bei verfehlter Entscheidung der Weg zur Wahl eines neuen Partners offenbleibt, läßt man sich demgegenüber im anderen Falle – kirchlich-kanonischem Eheverständnis gemäß – von der ebenso berechtigten Einsicht in das letztlich Unverrechenbare jeglicher Partnerwahl leiten, das als solches nur durch den unbedingten Willen zur Treue überbrückt werden kann. Dem entspricht es dann durchaus, daß man im einen Falle, wie dies die derzeit diskutierte Forderung nach Ablösung des Schuldprinzips durch das Zerrüttungsprinzip im bürgerlichen Scheidungsrecht beweist, mehr und mehr zu der Überzeugung gelangt, daß sich die inneren moralischen Bindungskräfte, die eheliche Partnerschaft und damit Ehe konstituieren, in Wahrheit überhaupt nicht bis ins letzte mit rechtlichen Mitteln verwalten lassen, während die kanonische Ehegesetzgebung ihrerseits an dem als solchem durchaus berechtigten sittlichen Anspruch festhält, daß eheliche Bindung, wo immer sie sich aus letzter glaubensgeleiteter Liebe vollzieht und begreift, im Modus einer Unwiderruflichkeit geschieht, die Recht und Moral in eine ethisch nur so mögliche Koinzidenz bringt. Gefahren können dabei von beiden Seiten erwachsen: der moralische Bindungswille kann sich in seinem sittlichen Anspruch in der Sophistik willkürlicher Deutungen verlieren, der sittliche Unauflöslichkeitsanspruch kann legalistisch gehandhabt und darin gerade als *sittlicher* Anspruch verfehlt werden. Vielleicht zeigt sich gerade hier die verborgene, unaufhebbar-antagonistische Struktur jeglicher menschlich-normativen Lösungsmöglichkeit wie nirgends sonst. Ein Tatbestand, der aber eben darum die ethische Notwendigkeit zur Erstellung von realen Versöhnungs- und Vermittlungsbalancen nicht nur rechtfertigt, sondern sie geradezu fordert.

Das Ganze solch normativen Wandels kann sich freilich nur in dem Maße auch tatsächlich als moralischer Fortschritt auswirken, als die diesen Prozeß leitende Idee der Autono-

mie, der Freiheit und Selbstverantwortung des Menschen zutiefst vom Glauben an die Würde eines jeden einzelnen getragen bleibt und von dem hieraus entspringenden Ethos der Achtung und Liebe erfüllt ist.

2.3 Die Forderung der Autonomie ist notwendig auch mit der Forderung nach *wissenschaftlicher* Überprüfbarkeit der zur Begründung ethischer Normen heran gezogenen materialen Kriterien verbunden.

Es soll nicht übersehen werden, daß auch ein im Aspekt heutigen Methodenbewußtseins noch „vorwissenschaftliches“, weil von unmittelbarem normativem Interesse geleitetes Fragen nach dem naturalen Gründungszusammenhang der Vernunft menschlichen Handelns und menschlicher Normierung durchaus zu einem gewissen Bestand an gültigen handlungsregelnden Einsichten, Prinzipien, Imperativen und Weisungen gelangt ist, der auch einer kritisch methodischen Prüfung standhält und als solcher keineswegs einfachhin als ideologisch abqualifiziert werden kann, und zwar insofern nicht, als diese Einsichten, wenn auch durch ein sich vorrangig auf Evidenzerfahrungen berufendes, deduktiv vorgehendes normatives Fragen gewonnen, sich wesentlich *positiv* gründenden Momenten verdanken, die in diesen Evidenzerfahrungen letztlich angezielt und in sie aufgenommen sind und die ihre Gültigkeit garantieren, auch wenn diese nicht ausdrücklich bewußtgemacht und in ihrem ontischen Stellenwert verifiziert sind.

Die Frage der Überprüfbarkeit vorgegebener sowie möglicher je zu erstellender Handlungsnormen auf ihre Ver-

nunft hin ist mit der Heraufkunft der Humanwissenschaften in eine neue Phase getreten. Der Mensch stützt sich unter ihrer Assistenz zur Bestimmung der konkreten Bedingungslogik seines Handelns nicht mehr nur auf bloße „Evidenzerfahrungen“, sondern hat in diesen Wissenschaften nunmehr ein Instrument, die Bedingungen seines eigenen Seinkönnens empirisch-analytisch zu erhellen, um von hier aus möglichst objektive Kriterien für sein Handeln zu gewinnen.

3. Die formalen Bedingungen der inhaltlichen Bestimmung von Gut und Böse im Anspruch einer die ethische Autonomie des Menschen freisetzenden theologischen Moral

3.1 Autonomie und Theonomie schließen sich entgegen manchen Fehldeutungen nicht aus, sondern sind letztlich einander zugeordnet.

Diese Einsicht wird in den maßgeblichen moraltheologischen Traditionen festgehalten. Insbesondere gilt dies für das an Thomas von Aquin orientierte theologisch-ethische Autonomieverständnis. Oeing-Hanhoff weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Thomas nicht nur eine kritisch-entfaltende Funktion der *lex divina* an der *lex naturalis* kennt, sondern auch eine verifizierende Funktion der *lex naturalis* gegenüber der *lex divina*.

„Sofern ... die Lehre vom Naturgesetz besagt, daß dem Menschen sittliches Bewußtsein wesentlich und natürlich ist, läßt sie die für Thomas so wichtige Autonomie des Sittlichen verstehen: Kraft des ihm natürlichen sittlichen Bewußtseins kann nämlich der Mensch auch die

ihm gegebenen Gebote Gottes daraufhin beurteilen, ob sie gut und gerecht sind (vgl. S. c. Gent. III, 129). Damit wird festgehalten, das ist übrigens ein schon von Platon ausgesprochener Gedanke (vgl. Euthyphron 10d), daß das sittlich Gute in sich und nicht etwa nur deshalb gut ist, weil Gott es befiehlt. Auch Gott gegenüber ist der Mensch als sittliches Wesen also nicht in der Situation eines Hundes, der die Gebote seines Herrn blindlings befolgen muß, ohne sie in ihrer Gutheit und Rechtheit beurteilen zu können, und so heißt es bei Thomas auch ausdrücklich: Wer das Böse nur deshalb unterlasse, weil es Gott so geboten habe, nicht aber weil es böse sei, der sei nicht im vollen Sinne frei“ (vgl. Expos. II epist. ad Cor. III, 3)⁹.

Den gegenwärtigen Diskussionsstand faßt F. Böckle in seinen wesentlichen Aspekten wie folgt zusammen:

„Ein sittlicher Akt muß als solcher grundsätzlich einsehbar und verstehbar sein. Entsprechend müssen aber auch die Normen, durch die unser verantwortliches Verhalten zum Menschen und zur Welt direkt geregelt werden soll, grundsätzlich der vernünftigen, menschlichen Einsicht offenstehen. Das schließt nicht aus, daß einzelne Werte, die eine Norm bestimmen, durch den Offenbarungsglauben eine besondere Begründung erfahren: Sie müssen aber in ihrer Werthaftigkeit für dieses Tun selbst einsehbar sein. Daraus ergibt sich folgerichtig, daß die Geltung einer sittlichen Norm als solcher nicht allein auf einen autoritativen Akt, auch nicht auf das bloße Faktum des Bezeugtseins in Schrift und Tradition zurückgeführt werden kann, die Norm muß in der Sache selbst einsichtig sein. Man muß sich daher fragen, was genauerhin gemeint ist, wenn man in der traditionellen Moralthologie von ‚geoffenbarten sittlichen Forderungen‘ spricht. Keinesfalls sind damit – wenn wir von der religiös-sakramentalen Praxis absehen – irgendwelche Forderungen gemeint, zu denen der Zugang von der bloßen Vernunft her verschlossen wäre. Die gängige Auffassung besagt vielmehr, daß die Moral der Offenbarung Vernunftmoral sei, die gerade auf diese Weise sanktioniert werde. Es ist von daher gesehen richtig, wenn heute betont wird, das Proprium

⁹ L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition*, in: F. Henrich (Hrsg.), *Naturgesetz und christliche Ethik* (München 1970) 11–47, 29.

einer christlichen, d. h. offenbarungstheologisch begründeten Ethik liege nicht in irgendeiner materialen Norm, die *exklusiv* nur für einen gläubigen Christen Geltung haben könnte. Dies scheint vom Verständnis der Sittlichkeit selbst her, also gleichsam a priori, ausgeschlossen zu sein. Diese Annahme wird auch durch entsprechende exegetische und kulturgeschichtliche Untersuchungen gleichsam a posteriori bestätigt. Rein nach dem materialen Gehalt betrachtet, lassen sich weder im Alten noch im Neuen Testament sittliche Normen finden, die sich nicht außerbiblich aufweisen ließen. Dies gilt auch für eine Reihe hochethischer Forderungen Jesu, die man lange Zeit für spezifisch jesuanisch gehalten hat. Sie lassen sich tatsächlich nicht nur und nicht erst bei Jesus finden. Wichtiger als diese Bestätigung erscheint mir in unserem Zusammenhang die grundsätzliche Einsicht, daß Glaubenssätze und offenbarungstheologisch bezeugte sittliche Normsätze in je anderer Weise der vernünftigen Reflexion des Menschen unterliegen ... Während Glaubenssätze Aussagen über Gott und die Beziehung des Menschen zu Gott machen, die *univok gar nicht zu fassen* sind, *müssen Normsätze*, die konkretes menschliches Handeln regulativ bestimmen wollen, *univoken Charakter* haben. Mit anderen Worten: Es gibt Mysterien des Glaubens, es kann aber keine mysterienhafte sittliche Handlungsnorm geben, deren Richtigkeit im zwischenmenschlichen Handeln nicht positiv einsehbar und eindeutig bestimmbar wäre. Sie wäre sonst ein reiner Befehl Gottes, aber keine sittliche Norm.“¹⁰

3.2 Die innere Zuordnungslogik von Theonomie und Autonomie bestätigt sich gleichermaßen unter offenbarungsgeschichtlichem Aspekt aus dem Entwicklungsgang des innerbiblischen Normverständnisses selbst.

Für das biblische Normverständnis bleibt zunächst schlicht festzustellen, daß sich hier alle Normativität menschlichen

¹⁰ F. Böckle, Unfehlbare Normen?, a. a. O. 287 ff.

Handelns *theonom* legitimiert, d. h., das Gesamt der Normen ist als solches Ausdruck des Willens Gottes und deshalb verbindlich. Dabei ist es gleichgültig, wie die einzelnen Normen konkret historisch zustande kommen, sei es endogen, durch Normschöpfung oder Normfindung, oder aber exogen, auf dem Wege der Rezeption fremder paganer Normenbestände. Ferner wird diese ihre prinzipielle theonome Legitimierung auch nicht dadurch in Frage gestellt, daß sie sich als solche heterogen und plural darbieten. Die biblische Normenwelt ist in der Tat keineswegs aus einem Guß und zunächst durchaus nicht die Entfaltung eines einzigen Gedankens. Ihre Einheit gründet allein in ihrer Theonomie. Gerade diese ihre radikal theonome Rückkoppelung aber ist es, die jetzt den entscheidenden offenbarungsinhärenten „Aufklärungsprozeß“ im Normverständnis auslöst und bewirkt. Nämlich:

a) Mit dem im Wesen von Theonomie festgehaltenen Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes, der letztlich erst im Erfassen der Welt als Schöpfung, als Werk Gottes konsequent zu Ende gedacht ist, verliert die den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung und damit zugleich ihre spezifisch *moralische* Appellqualität. Von daseienden Göttern entleert, wird die Welt Herrschaftsraum und Arbeitsfeld des Menschen.

b) Gerade darin aber, daß diese auf Herrschaft hin freigesetzte Welt des Menschen gleichzeitig konstitutiv als Schöpfung ausgewiesen ist, bleibt jegliches menschliche Handeln in Ausübung eben dieser Herrschaft ebenso konstitutiv an Gott als Schöpfer zurückgebunden. Das aber bedeutet: Die schöpfungsmäßig freigesetzte autonome menschliche Handlungsvernunft bleibt in ihrer *letztgrün-*

denden Rationalität theonom. Damit aber weitet sich jetzt der innerbiblische „Aufklärungsprozeß“ folgerichtig auf die normative Ausdeutung und Ausgestaltung dieses Handelns selbst aus, ein Prozeß, der sich im Duktus wachsender Systematisierung der gegebenen Normenvielfalt auf ein Einfaches und Letztes hin manifestiert, nämlich auf ein am *Handeln Gottes an der Welt selbst* ausgerichtetes „Hauptgebot“ hin, dessen fortschreitende Präzisierung sich über die verschiedenen Dekalogfassungen bis hin zur Grundformel der Gottes- und Nächstenliebe verfolgen läßt.

Diesen Normsystematisierungsprozeß könnte man retrospektiv auch als Entwicklung von einem *voluntaristisch-nominalistischen* zu einem *rational-theonomen Normverständnis* kennzeichnen, insofern hier im Endpunkt alle Normkonkretisierungen und situativen Applikationen grundsätzlich und wesentlich allein aus ihrem inneren Zusammenhang mit der sich herauskristallisierenden Grundnorm ihre moralische Kraft und Verbindlichkeit empfangen, nämlich aus ihrem Zusammenhang mit jenem *Glauben des Menschen an den Menschen*, der sich wesenhaft aus dem schöpfungsmäßig grundgelegten und aus dem in der freien, gnadenhaften, erlösenden Menschwerdung Gottes selbst ratifizierten und endgültig verbürgten „Ja“ Gottes zum Menschen konstituiert.

3.3 Gottes definitiv verbürgendes Ja zum Menschen stellt menschliches Handeln in einen theologalen Verweisungszusammenhang, der jeglicher konkreten Normierung eine letzte unüberbietbare sittliche Ausrichtung zu geben vermag, ohne sie damit doch in ihrer Bedingtheit aufzuheben.

Auf der Basis dieses am Handeln Gottes selbst gewonnenen, ethisch nicht nochmals überbietbaren theologischen Systematisierungsprinzips aber eröffnet sich für menschliches Handeln, eben weil es zu seiner Sanktionierung nicht mehr je neuer positiver Willensdekrete Gottes bedarf, jetzt zugleich die Möglichkeit, sich innerhalb rational-mundaner Strukturen je neu autonom zu entwerfen und zu vollziehen, ohne sich damit schon einer radikalen Profanität ausgeliefert zu sehen, und zwar insofern und solange es in seiner Normativität in diesem theologalen Verweisungszusammenhang aufgehoben und an diesem kritisch gemessen bleibt.

Der grundsätzlich hypothetische und konditionale Charakter der auf diese Weise je und je autonom entworfenen Normen wird sonach also auch durch eine spezifisch theonom-rationale Legitimation nicht negiert. Denn auch wenn sich der Mensch im Verheißungshorizont der Offenbarung in einen absoluten Bezug gesetzt sieht, so wird doch dadurch der Tatbestand der Kontingenz seines Seins und Seinkönnens unter den Bedingungen dieser Welt keineswegs grundsätzlich aufgehoben. Das aber bedeutet: Auch der glaubend Betroffene und glaubend in die Heilswirklichkeit Einbezogene, dem diese Wirklichkeit zum sich ihm je spezifisch akzentuierenden Deutungs- und Vollzugsgrund seines Handelns wird, kann die konkreten Normierungen dieses Handelns immer nur im Modus des

Bedingten leisten. Nach Böckle hebt die Offenbarung die „formallogische Struktur sittlicher Normierung“ nicht auf. Dies gilt dann aber nicht weniger im Falle einer *lehramtlichen* Bestätigung und Verkündigung von Normsätzen. Solche Bestätigung verleiht ihnen „keinen Absolutheitscharakter“, d. h., sie werden dadurch „nicht zu ausnahmslos und unter allen Umständen gültigen Normen“¹¹.

3.4 Der Gedanke der Autonomie ist mit dem Gedanken der Theonomie, wie sie sich biblischem offenbarungsgeleitetem Verständnis erschließt, nicht nur kompatibel, sondern darüber hinaus empfängt menschliche Autonomie aus eben dieser Theonomie letztlich überhaupt erst ihre unbedingte ethische Dignität.

Mit dem offenbarungstheologisch argumentierenden Aufweis der Kompatibilität und Interdependenz von Theonomie und Autonomie ist freilich noch keineswegs die Frage beantwortet, ob menschliche Autonomie zu ihrer eigenen Begründung denn überhaupt eines solchen theologalen Bezugs bedarf. Denn wie A. Auer mit Recht hervorhebt: „Mit der Rationalität des Sittlichen ist seine Autonomie gegeben.“¹²

Eben dies aber wird gerade auch von der Theologie seit Abaelard, Wilhelm von Auxerre und Thomas von Aquin bestätigt¹³.

Diese Autonomie als Selbstbejahung und Selbstgesetz-

¹¹ Ebd. 285.

¹² A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971) 29.

¹³ Vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, a. a. O. 46f.

gebung einer sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehenden menschlichen Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft impliziert ihrerseits aber nicht jene grundsätzliche ethisch unbedingte Selbstbejahung dessen, der Vernunft hat, nämlich des Menschen als eines unbedingt sein sollen den. Ein solcher Grundakt der Selbstbejahung geschieht zwar über und mittels dieser Vernunft, kann aber in ihr keinen hinreichenden Grund im Sinne eines unbedingten ethischen Sollensanspruchs finden. Ja man wird mit Böckle sagen müssen, „daß ein solch unbedingter (kategorischer) Sollensanspruch überhaupt nur durch eine theonome Legitimation zwingend begründet werden kann“. Insofern ist eine rein philosophisch argumentierende Anthropologie aus sich heraus, d. h. mit ihren eigenen methodologischen Mitteln, ihr ureigenstes Problem zu lösen, nämlich eine Letztbegründung des Sollenanspruchs zu leisten, außerstande¹⁴.

Wenn es auch eine anthropologisch gründende, in allen naturalen Bedingungsstrukturen immer schon wirksame Vernunft gibt, die menschliches Handeln unbeliebig gestaltet, so reicht sie doch aus sich selbst heraus nicht hin, das Dasein auch nur eines einzigen Menschen absolut zu legitimieren. Denn so sehr auch diese Vernunft kraft der ihr innewohnenden naturalen Eigendynamik den Menschen dahin drängen mag, sein Dasein zu wollen und es aus der naturalen Eigenlogik seines Seinkönnens als ein menschliches auszuzeugen und zustande zu bringen: die Überzeugung, daß diesem Dasein als solchem unbedingter Wert und unantastbare Würde zukommt, daß der Mensch also in Wahrheit mehr ist als seine Eigenschaften und Leistungen, läßt sich aus der Logik jener naturalen Potentialität selbst nicht eruieren.

¹⁴ Vgl. *F. Böckle, Unfehlbare Normen?*, a. a. O. 291.

Diese Überzeugung wächst dem Menschen vielmehr erst dort zu, wo er sich von der Vernunft eines letzten ihn tragenden Grundes mit seinem Dasein in einem unbedingten Sinn verbürgt weiß. Hierzu aber bedarf es einer Begründung, die der anthropologischen Vernunft nochmals als gründende vorausliegt und die als solche über die Vernunft der partikularen Strukturen hinaus auf die des Ganzen zielt. Eben diese aber erschließt sich dem Menschen erst in jenem transzendierenden Glauben, mit dem er Gott als letzten Sinngrund erkennt und als *den* Gott anerkennt, der sich in dieses Menschsein selbst entäußert hat und es damit an seinem eigenen absoluten Sinn teilhaben läßt.

Demgegenüber erweist sich die ihrer Intention nach von aller theologischen Begründung purgierte Argumentation Kants, die Würde, Unantastbarkeit und Heiligkeit der menschlichen Person unmittelbar aus der „vernünftigen Natur“ des Menschen selbst abzuleiten, nicht als zwingend (vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel, Bd. 4, 60f.). Zwar kann man sagen, daß sich der einzelne Mensch im *subjektiven* Vollzug dieser seiner vernünftigen Natur – mit Kant zu sprechen – faktisch immer auch „als Zweck an sich selbst“ begreift und praktiziert. Das rechtfertigt jedoch nicht, diesen Tatbestand von sich aus zu einem *objektiven* metaphysischen Prinzip auszuweiten und darin nunmehr die „Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst“ zu behaupten (a. a. O. 61). Der Kantsche Imperativ: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (ebd.), bezieht seine moralische Überzeugungskraft im Grunde aus einer säkularisierten Imago-Dei-Lehre: Die „Menschheit“ im Menschen, der „Homo noumenon“ als das sich selbst Gesetz gebende „vernünftige Wesen“ hat für Kant letztlich divine Appellqualität. Von hier aus eröffnet sich der Weg zur Divinisierung der Gesellschaft im Sinne Comtes oder Durkheims ebenso wie zur Theologisierung des dialogischen „Zwischen“ im Sinne Bubers oder des „Du“ im Sinne Ebners oder Gogartens¹⁵.

¹⁵ Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit, a. a. O. 110f.

Zweites Kapitel

Ethik als Wissenschaft von der materialen Strukturlogik des Ethischen im Bedingungsfeld menschlichen Handelns

1. Der Ort des Ethischen im Bezugsfeld menschlichen Deutens, Ordners und Gestaltens

1.1 Das Ethische grenzt sich ab gegenüber aller *sozialen Wirklichkeit*, die in ihrer Verbindlichkeit zwar ethisch relevant, aber selbst nicht schon dieses Ethische ist.

In seinem Bemühen, das Soziale als Gegenstand einer eigenen Wissenschaft auszuweisen und für dessen Erschließung entsprechende Methoden zu entwickeln, um so Soziologie als Wissenschaft zu begründen, versucht Émile Durkheim als erster die Eigenart und Gesondertheit der sozialen Wirklichkeit zu definieren. Indem er diesen sozialen Bereich nun gegenüber den rein physischen wie auch psychischen Bereichen der Wirklichkeit rigoros abgrenzt, gelangt er zur Gleichsetzung von „*réalité sociale*“ und „*réalité morale*“: Soziale Wirklichkeit *ist* moralische Wirklichkeit. Ihr entscheidendes Erkennungsmerkmal liegt darin, daß sie sich dem einzelnen gegenüber durchgängig mit einem *moralisch zwingenden Verbindlichkeitsanspruch* darstellt (*contrainte, obligation*).

Auf die von ihm aufgeworfene Frage: „Was ist ein soziologischer Tatbestand?“ schreibt er in seinem Buch über die „Regeln der soziologischen Methode“ (Paris 1895):

„Bevor untersucht wird, welche Methode sich zum Studium der soziologischen Tatbestände eignet, ist es von Wichtigkeit zu wissen, was denn das für Tatbestände sind, die man mit diesem Namen belegt. Diese Fragestellung erscheint um so notwendiger, als man den Ausdruck ‚soziologischer Tatbestand‘ ohne besondere Präzision verwendet. Man gebraucht ihn hergebrachterweise, um beinahe alle Erscheinungen zu bezeichnen, die sich in der Gesellschaft vollziehen, wenn sie nur ein Mindestmaß an sozialem Interesse mit einer gewissen Allgemeinheit vereinigen. In diesem Sinne gibt es aber sozusagen kein menschlich bedeutsames Geschehnis, das nicht sozial genannt werden könnte. Jedes Individuum trinkt, schläft, ißt, denkt, und die Gesellschaft hat alles Interesse daran, daß diese Funktionen regelmäßig vor sich gehen. Wären sie aber soziologische Tatbestände, so gäbe es keinen besonderen Gegenstand der Soziologie, ihr Gebiet würde mit dem der Biologie und der Psychologie zusammenfallen.

In Wahrheit gibt es in jeder Gesellschaft eine fest umgrenzte Gruppe von Erscheinungen, die sich deutlich von all denen unterscheiden, welche die übrigen Naturwissenschaften erforschen. Wenn ich meine Pflichten als Bruder, Gatte oder Bürger erfülle oder wenn ich übernommene Verbindlichkeiten einlöse, so gehorche ich damit Pflichten, die außerhalb meiner Person und der Sphäre meines Willens im Recht und in der Sitte begründet sind. Selbst wenn sie mit meinen persönlichen Gefühlen im Einklange stehen und ich ihre Wirklichkeit im Innersten empfinde, so ist diese doch etwas Objektives. Denn nicht ich habe diese Pflichten geschaffen, ich habe sie vielmehr im Wege der Erziehung übernommen. Wie oft kommt es vor, daß über die Einzelheiten der auferlegten Verpflichtungen Unklarheit herrscht und sich, um sie voll zu erfassen, die Notwendigkeit ergibt, das Gesetz und seine berufenen Interpreten zu Rate zu ziehen. Ebenso hat der gläubige Mensch die Bräuche und Glaubenssätze seiner Religion bei seiner Geburt fertig vorgefunden. Daß sie vor ihm da waren, setzt voraus, daß sie außerhalb seiner Person existieren. Das Zeichensystem, dessen ich mich bediene, um meine Gedanken auszudrücken, das Münzsystem, in dem ich meine Schulden zahle, die Kreditpapiere, die ich bei meinen geschäftlichen Beziehungen be-

nütze, die Sitten meines Berufes führen ein von dem Gebrauche, den ich von ihnen mache, unabhängiges Leben. Das eben Gesagte kann für jeden einzelnen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens wiederholt werden. Wir finden also besondere Arten des Handelns, Denkens, Fühlens, deren wesentliche Eigentümlichkeit darin besteht, daß sie außerhalb des individuellen Bewußtseins existieren und mit einer gebieterischen Macht ausgestattet sind, kraft deren sie sich einem jeden aufdrängen, er mag wollen oder nicht.“

„Unsere Definition wird also weit genug sein, wenn sie sagt: Ein soziologischer Tatbestand ist jede mehr oder minder festgelegte Art des Handelns, die die Fähigkeit besitzt, auf den einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben; oder auch, die im Bereiche einer gegebenen Gesellschaft allgemein auftritt, wobei sie ein von ihren individuellen Äußerungen unabhängiges Eigenleben besitzt.“¹⁶

Was Durkheim hier an politischen, technischen, ökonomischen, ästhetischen, wissenschaftlichen, religiösen und auch ethischen Gegebenheiten im Begriff der von ihm als moralische Größe apostrophierten „*réalité sociale*“ zusammenfaßt, wird heute durchgängig unter dem von Kultur- und Sozialwissenschaften seit Ausgang des 19. Jahrhunderts rezipierten *Begriff der „Norm“* subsumiert, dessen Schlüssel-funktion gerade darin liegt, daß in ihm von vornherein alle sich objektivierenden Regelsysteme und Regelformen menschlichen Deutens, Ordnen und Gestaltens festgehalten sind. In diesem generellen, jegliche soziokulturellen Inhalte umgreifenden Sinne verstehen wir Normen als „*Regulative menschlichen Deutens, Ordnen und Gestaltens, die sich mit einem Verbindlichkeitsanspruch darstellen, der die Chance hat, Anerkennung, Zustimmung und Gehorsam zu finden*“¹⁷.

¹⁶ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (1895) (Paris ¹¹1950) 3f. u. 14; hier zitiert nach der Übersetzung von R. König: *Émile Durkheim, Regeln der soziologischen Methode* (Neuwied – Berlin ²1965) 105f., 114.

¹⁷ W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, a. a. O. 114.

Damit aber erscheint auch die spezifische Sittlichkeitsnorm auf dieser sozialnormativen Geltungsebene zunächst als eine Normart unter anderen.

Zusammen mit den Normen der *Sitte* und des *Rechts* gehört sie jedoch wiederum einer besonderen *Gattung* von Normen an, die als solche auf je verschiedene Weise den besonderen *Verbindlichkeitsanspruch* aller übrigen Normen regulieren. Während sich die *Sitte* als kollektiv habitualisiertes, von *allen* getragenes Normengefüge darstellt und das mit Zwangsgewalt ausgestattete auf statuierte Satzungen gegründete Recht von einem „Stab“ verwaltet wird, bleibt die *Sittlichkeitsnorm* ihrem Wesen nach auf die *Vernunft des Subjektes selbst* als letzte Ratifikationsinstanz gestellt und zurückverwiesen. So gesehen, sind es jetzt aber wesentlich die Normen der Sittlichkeit, die den letztinstanzlichen Maßstab für die Gutheit und Rechtheit aller normativen menschlichen Daseinsvollzüge und Entfaltungen bilden, sei es unmittelbar durch sie selbst oder aber mittelbar durch die ihrerseits wiederum von ihnen in Obhut genommenen, d. h. auf Sittlichkeit hin ausgelegten Normen des Rechts und der *Sitte*¹⁸.

1.2 Das Ethische grenzt sich ab gegenüber jeglicher, bei aller sozialen Vermittlung je spezifischen *Sachlogik* menschlichen Deutens, Ordnen und Gestaltens, die zwar als solche im Bezug zum Menschen steht, jedoch ihre je eigenen Gesetzlichkeiten hat.

Die den verschiedenen Gegenstandsbereichen der Wirklichkeit immanente Sachgesetzlichkeit methodisch und

¹⁸ Zum Ganzen vgl. ebd. 113–128.

systematisch zu erforschen ist die Aufgabe und das Ziel der Wissenschaften. Bei aller hierfür notwendigen Isolierung je bestimmter Teilaspekte der Wirklichkeit und deren radikaler Versachlichung darf und kann jedoch die Beziehung der einzelnen Sachverhalte zum Ganzen des menschlichen Daseins als solchem nicht übersehen werden.

Denn was wissenschaftliches Vorgehen in Wahrheit überhaupt erst als ein je sinnvolles konstituiert, ist sein je spezifischer Bezug zur Gesamtwirklichkeit des Menschseins. Alle Sachlogik bleibt sonach bezogen auf Sinnlogik. Oder anders gewendet: Alles menschliche Deuten, Ordnen und Gestalten ist ethisch relevant. Denn gerade weil sich der Mensch niemals als Mensch *an sich*, sondern immer als ein durch sachlogisch fundierte naturale und kulturelle Strukturen vermitteltes Wesen erfährt, gibt es für ihn keinen ethikfreien Raum. Entsprechend aber kann es auch keine ethikfreie Wissenschaft geben.

Im Rapport der Societas Ethica über „die Ethik als wissenschaftliche Disziplin an den Universitäten“ vom Jahre 1971 wird im Hinblick auf die ethischen Implikationen in den einzelnen Wissenschaften selbst folgendes geltend gemacht:

„In der Regel ist die wissenschaftliche Arbeit nicht zu trennen von ethischer Einsicht und Entscheidung. Die Gleichzeitigkeit und Verflochtenheit von Fachwissenschaft und Ethik ist in den verschiedenen Fachwissenschaften mehr oder weniger deutlich vorhanden.

Die *medizinische Wissenschaft* zeigt wahrscheinlich am deutlichsten eine ihr eigene ethisch bestimmte Ausrichtung: ihr Ziel ist es, der Gesundheit des Menschen zu dienen, d. h., sie wiederherzustellen, zu stärken und zu bewahren. Daß der Begriff Gesundheit nicht leicht zu definieren ist, spielt hier keine Rolle; die Definition der medizinischen Wissenschaft zeigt auf alle Fälle eine deutliche Hinneigung zum Ethischen. Wenn man hiervon absehen will, um rein wissenschaftliche Forschung einerseits von ethisch bestimmter Anwendung andererseits trennen zu können, bleibt als Wissenschaft nur das übrig, was

man eine ‚Biologie des Menschen‘ nennen könnte. Man müßte dann ebenso ausführlich die Wirkung von Giften wie von Heilmitteln, mögliche Verstümmelungen wie mögliche chirurgische Heilungen studieren. Auf Grund einer wertfreien Methode müßte man dem Dienst des Todes wie dem Dienst des Lebens dieselbe wissenschaftliche Bemühung angedeihen lassen. Es dürfte deutlich sein, daß ein derartiger Purismus zu Absurditäten führen müßte. Es ist Torheit, um nur das nicht wertende Konstatieren von Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten und die logische Beweisführung als wissenschaftlich zu betrachten und weiter die Selektion und die Anwendung wissenschaftlicher Ergebnisse für einen ethischen Zweck irgendeiner nicht-wissenschaftlichen Instanz außerhalb der Universität zu überlassen. Die medizinische Wissenschaft selber ist als Wissenschaft von Anfang an per definitionem ethisch bestimmt. Wer dies deutlich sieht und damit übereinstimmt, wird weniger Mühe haben, diese Erscheinung inhärenter Ethik auch dort zu entdecken und zu akzeptieren, wo sie vielleicht etwas weniger deutlich in Erscheinung tritt und wo die methodische Trennung zwischen Wissenschaft und ethisch bestimmter Anwendung nicht so unmöglich zu sein scheint.

In der *Rechtswissenschaft* ist die Verbindung dieser Wissenschaft mit der Ethik übrigens noch sehr stark und deutlich. Sobald man über die Beschreibung des positiv geltenden Rechts hinausgeht, müßte jedermann, der eine methodische Trennung der beiden befürwortet, die Möglichkeit einer Gesetzgebung, die Unordnung und Konflikt zur Folge hat, ebenso eifrig untersuchen wie eine Gesetzgebung, die Ordnung und Harmonie bewirkt, ein Strafrecht, das die Möglichkeit, Opfer der Rechtssprechung zu werden, vergrößert, ebenso wie ein solches, das diese Möglichkeit verringert. In der Rechtswissenschaft wird per definitionem nach dem gesucht, was gerecht ist. Erst auf der Basis dieses Ausgangspunktes entsteht die Frage nach dem, was inhaltlich recht sein soll.

In der *Wirtschaftswissenschaft* ist dies offenbar für viele weniger deutlich. Maßgebende Ökonomen befürworten eine methodische Trennung zwischen Wirtschaftswissenschaft einerseits und ethisch bestimmter Anwendung in der Wirtschaftspolitik andererseits. Aber je länger je mehr Fachleute finden diese Trennung nicht der Wirklichkeit entsprechend. Sie weisen darauf hin, daß das wirtschaftliche Denken von Anfang an zum Ausgangspunkt hat: das ethisch be-

stimmte Suchen nach dem, was Wohlfahrt, Wohlbefinden, Zweckmäßigkeit fördert und der Vergeudung wehrt. Oft weisen sie sogar auf eine doppelte Abstraktion hin: einerseits warnen sie vor einer Trennung zwischen nicht wertenden Modellen und wertenden Anwendungen in der Wirtschaft, andererseits vor der Trennung zwischen dem Wirtschaftlichen einerseits und dem Psychologischen und Soziologischen andererseits. Auch diese zweite Warnung steht im Kontext des Bewußtseins, daß es in allem um den Menschen, den ganzen Menschen geht.

So gesehen kann man doch wohl behaupten, daß jede Wissenschaft mehr oder weniger deutlich in doppelter Weise ethisch bestimmt ist. Die Autonomie einer Fachwissenschaft der Ethik gegenüber ist unmöglich, insofern als die Wissenschaft von Anfang an ethisch bestimmt ist und insofern sie es dadurch mit anderen, ebenfalls ethisch bestimmten und auf den Menschen ausgerichteten Wissenschaften zu tun hat.

In den *Sozialwissenschaften* ist dies alles noch recht deutlich. Das deskriptive Element, die Beschreibung dessen, was in der Gesellschaft und beim Menschen vor sich geht, ist natürlich besonders ausgeprägt. Aber aus der *Pädagogik* ist doch wohl ein bestimmtes Menschenbild, ein Bild des Menschen, auf das hin der Pädagoge erziehen will, nicht wegzudenken.

In der *Andragogik* ist es nicht anders: ein bestimmtes Menschen- und Gesellschaftsbild gilt als ideal und wird vorausgesetzt. Dasselbe gilt mehr implizit auch von der *Soziologie*: wenn man z. B. das Harmoniemodell vom Konfliktmodell unterscheidet, geschieht dies auf alle Fälle auch deshalb, weil man ausgeht von der Wünschbarkeit einer mehr oder weniger statischen Harmonie oder eines sich auf dem Wege von Konflikten vollziehenden Fortschrittes. Und die *Psychologie*, inklusiv die soziale Psychologie, mag dann zwar bisweilen den Menschen interessiert beobachten wie eine Sache, einen Gegenstand, schlußendlich, besser gesagt, von Anfang an, spielt der Wunsch, dem Menschen mit psychologischen Erkenntnissen zu dienen, mit einer Rolle. Es wäre doch wohl widersinnig, wenn eine a-ethische Psychologie dem Objekt ihrer Forschung, d. h. dem ethisch bestimmten Menschen, Genüge tun könnte.

In der *Literaturwissenschaft* liegen die Dinge etwas komplizierter. In der Regel wird man den Schriftsteller weder speziell im Elfenbein-

turm noch unmittelbar hinter den aufgeworfenen Barrikaden suchen. Literatur ist nicht von vorneherein einfach als spielerisch zu qualifizieren, aber ebensowenig einfach als tendenziös. Man kann die Absicht der Literatur nicht autonom a-moralisch nennen, aber ebensowenig moralistisch. Literatur ist einerseits oft weniger ethisch als vielmehr ästhetisch bestimmt, andererseits aber oft über das Ethische hinaus, d. h. existentiell (auf der Suche nach menschlicher Identität) und metaphysisch (auf der Suche nach Realität) bestimmt. Viele sind der Meinung, daß das Kunstwerk doch wohl sein ‚Gewicht‘ u. a. dem ethischen Element verdankt. Wenn das wahr ist, dann kann die Literaturwissenschaft nicht ohne Literaturbeurteilung und die Literaturbeurteilung nicht ohne Normierung bleiben.

In der *Naturwissenschaft* schließlich kann man eine gewisse methodische Objektivität und eine a-ethische Exaktheit am ehesten durchzuführen versuchen. In der Erforschung von Tatsachen und Gesetzmäßigkeiten innerhalb der stofflichen Welt braucht keine Ethik inhärent zu sein. Das will jedoch nicht sagen, daß diese ganze wissenschaftliche Forschung sich nicht in einem ethisch bestimmten Kontext vollzieht.“¹⁹

¹⁹ Zu letzterem vgl. auch das in der Einleitung Seite 1 Gesagte. Der hier angeführte Text ist entnommen aus G. Wingren (Hrsg.), Rapport der „Societas Ethica“ über Universität und Ethik, unveröffentlichtes Manuskript (1971). Darin: Beilage 1, P. J. R. Abbing, Zwischen Wertfreiheit und Indoktrination, 3–6.

2. Die Artikulation des Ethischen in der Sprache

2.1 Der Mensch nimmt aus seiner Sprache Begriffe, mit deren Hilfe er das spezifisch Gesollte in seinen Lebensbezügen zu fassen sucht, und stilisiert sie zu spezifisch ethischen Begriffen.

Wo immer Menschen aufeinander verwiesen sind, miteinander leben, bilden sich im Kontext der jeweiligen ökonomischen und sozialen Bedingungen Verhaltensformen und Vorzugsordnungen aus, die den konkreten Lebensvollzug in der Weise des faktisch Geübten verbindlich regeln. Die Herausbildung solcher Ordnungsgestaltungen liegt als solche noch vor jeder ausdrücklichen und reflektierten Artikulation des eigentlich Ethischen. Da der Mensch diese Ordnungsgestaltungen als ersten und ursprünglichen Ermöglichungsgrund seines *Zusammenlebens und Zusammenwohnens* erfährt, wird verständlich, daß etwa im indogermanischen Sprachraum die zur Bezeichnung für das Gesamt dieser Verhaltensformen herangezogenen Begriffe sogar ausdrücklich aus dem Erfahrungsbereich des *Wohnens* genommen sind. Genau dies nämlich trifft für das hier relevante deutsche Wort „*Sitte*“ zu, das sich als solches auf die indogermanische Wurzel *suēdh* zurückführt und etymologisch seinem ursprünglichen Gehalt nach *Heimstätte* menschlichen Seinkönnens und darin ordnende Wirkkraft menschlichen Lebens bedeutet. Ein Grundzug, der das altindische *svadhā* (Eigenart, Gewohnheit, Sitte, Heimstätte) ebenso bestimmt wie das griechische *ἔθος* (Gewohnheit, Sitte) beziehungsweise *ἥθος* (Sitte, Gebrauch, Herkommen; Mz. Wohnort) oder die lateinischen Ableitungen so-

dalis (= Kamerad, vgl. camera = Kammer), suesco (ich werde gewöhnt) und consuetudo (Gewohnheit, Herkommen, Sitte, Gebrauch, Brauch). So schließt denn das Wort Sitte in der Tat all das in sich, was *menschliches Zusammenwohnen* ermöglicht, was den Zustand des Geordneten, Geordneten, Vertrauten, Gewohnten, Haltgebenden, Überschaubaren, Selbstverständlichen, allgemein Geübten und gemeinsam Verantworteten herstellt, so daß darin die „Gesamtheit selbst Träger der Ordnung ist und sie durch den Mechanismus allgemein-gegenseitiger Überwachung aufrecht erhält“²⁰.

Eine Umstilisierung der genannten Begriffe in eigene nunmehr spezifisch ethische Begrifflichkeiten geschieht erst dort, wo der Verweis auf die tatsächliche Übung, auf Gewohnheit, Herkommen und Vertrautheit nicht mehr trägt, so daß sich die Praxis des menschlichen Handelns über ausdrückliche Reflexion legitimieren und verantworten muß. So leitet sich von ἦθος das „Ethische“ (ἠθικόν = sittlich, moralisch, τὰ ἠθικὰ = Ethik, Moral), von der Sitte das „Sittliche“ (Sittlichkeit), von mores das „Moralische“ (moralis, moralitas, Moralität) ab. Analog gilt dieser Vorgang auch für jene Begriffe, die in Transformation ihrer ursprünglich ganz und gar vorethischen oder aber partikular ethos-bestimmten Bedeutung zu zentralen ethischen Schlüsselbegriffen wurden, mit deren Hilfe man die konkrete Fülle der menschlichen Lebensbezüge ethisch zu erfassen und auf ihr Gutsein hin auszulegen suchte. So hat νόμος (Satzung, Gesetz, Gebot, Rechtsordnung) seinen Ursprung in νέμειν (prägen, schlagen), das griechische ἀγαθός und das deutsche „gut“ im indogermanischen (a)ghod,

²⁰ Th. Geiger, Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts (Neuwied – Berlin 1964) 296. Vgl. zum Ganzen W. Korff, Norm und Sittlichkeit, a. a. O. 116.

aghad (vereinigen, passend sein), das lateinische bonus (altlat. *dvonus*) in der Wurzel *dwe* (ehren, schätzen), das deutsche Wort Pflicht in pflegen (althochdt. *plegan* = für etwas sorgen, sich einer Sache annehmen, die Gewohnheit haben zu etwas) und der für heutige Ethik so zentral gewordene Begriff der Norm in lat. *norma* (Winkelmaß des Zimmermanns).

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die unterschiedliche Herkunft des Tugendbegriffes in den verschiedenen Sprachen: das deutsche Wort Tugend kommt von *taugen* (brauchbar sein). Das lateinische *virtus* leitet sich ab von *vir*, der Mann. *Virtus* ist sonach ursprünglich gleichbedeutend mit Männlichkeit und den die Männlichkeit auszeichnenden Eigenschaften. Erst im späteren Verständnis wird *virtus* zum Inbegriff der den Menschen auszeichnenden körperlichen, geistigen und moralischen Tüchtigkeiten. Demgegenüber legt sich das griechische ἀρετή von vornherein viel umfassender aus. ἀρετή (von ἀρέσκω = gefallen, ἀραρίσκω = tr. fügen, zusammenfügen, intr. festgefügt sein, passend sein, gefallen) meint die Tüchtigkeit, die Tauglichkeit allgemein, die „Bestheit“ (Schadewaldt), nicht nur von einem Menschen, sondern auch von einem Tier oder gar von einem Werkzeug. Das Pferd beispielsweise hat die ἀρετή der Schnelligkeit und das Messer die der Schärfe. ἀρετή impliziert sowohl ein Moment des funktional Stimmigen und Richtigen als auch des Geglückten und Schönen. Tugend in diesem umfassenden Sinne ist „*dispositio perfecti ad optimum*“, wie Thomas von Aquin im Anschluß an Aristoteles sagt (S. th. II–II, q. 145, 1 ad 1). Gerade dieser umfassende Strukturgehalt aber, der dem Begriff Tugend bei den Griechen zugewachsen ist, macht ihn überhaupt erst als Schlüsselbegriff für die ethische Reflexion geeignet.

2.2 Die Zahl der ethischen Schlüsselbegriffe, die nach dem jeweiligen Grundansatz variieren, ist begrenzt. Mit ihrer Hilfe reflektiert der Mensch die konkrete Fülle seiner Lebensbezüge auf ihr je moralisches „Gut-sein“ hin.

Wir haben gesehen, daß wir es beim Begriff *Tugend* mit einem ethischen Schlüsselbegriff zu tun haben. In der Tat entfaltet die klassische philosophische wie theologische Ethik die sittliche Vernunft von Praxis vorrangig über den Begriff der Tugend. Dabei ergibt sich näherhin, daß die Tugendlehre in der philosophischen Ethik mehr noch als in der theologischen Ethik Kernstück der moralischen Betrachtung ist. Dies zeigt sich geradezu exemplarisch am Beispiel des bedeutendsten ethischen Werkes der klassischen Philosophie, der Nikomachischen Ethik des *Aristoteles*, im Vergleich zu dem ersten geschlossenen und bis heute nicht überbotenen theologisch-ethischen Gesamtentwurf, nämlich dem des *Thomas von Aquin*, wie er in der *Prima Secundae* und der *Secunda Secundae* der *Summa Theologiae* vorliegt. Beide Ethiken, die philosophische des *Aristoteles* und die theologische des *Thomas*, explizieren sich ausdrücklich als Tugendethik. In der philosophischen Betrachtung aber, die gewissen und beschränkt ist auf den Bereich des gegenwärtigen Lebens, in dem der Mensch nur zu begrenzter Vollkommenheit kommen kann, stellt Tugend geradezu die Verwirklichung des höchsten menschlichen Seinkönnens dar und erscheint so nicht wie in der theologischen Ethik nur als Mittel und Weg oder bloßes „Anfangen“ menschlicher Identitätsfindung, menschlichen Gelingens und Glückens, sondern sie ist vielmehr die Weise der Erfüllung des Glückes selbst. Die Frage nach dem letzten Ziel, nach dem Glücken

des Menschen bleibt so unmittelbar in die Lehre von der Tugend zurückgenommen.

Aristoteles fragt in der Nikomachischen Ethik nach dem „höchsten Gut für den Menschen“. Die Antwort, die er auf diese Frage gibt, lautet: Dieses höchste Gut ist das „Glück“ (εὐδαιμονία). So stellen die Menschen es sich vor, so jagen sie ihm nach. Sie wollen das höchste Gut als Glück (N. E. I, 2. 1095 a 18–19). Worin besteht nun aber das Wesen dieses Glückes, dieser höchsten Seligkeit? *Aristoteles* antwortet: So wie der Bildhauer, der Handwerker oder Künstler Glück im Wohlgelingen seines Werkes erfährt, so ist es auch beim Menschen als Menschen, wenn es überhaupt ein ihm eigentümliches Tätigsein gibt. Das dem Menschen generell Eigentümliche und ihn von allen anderen Lebewesen Unterscheidende ist nun aber seine Vernunft, die als solche erst mit der Polis als Gemeinschaft der Freien zu ihrer vollen Aktualität gelangt. Von daher kommt *Aristoteles* zu dem Ergebnis: Das oberste vom Menschen erreichbare Gut stellt sich dar als ein Tätigsein der Seele im Sinne der ihr wesenhaften, und das heißt, *vernunftgeleiteten Tüchtigkeit* (1097 b–1098 a). Das Glück des Menschen besteht sonach im wirkend Tätigsein gemäß eben dieser vollendeten Tüchtigkeit (I, 1101 a 14–16): Glück, höchstes Gut und Tugend fallen in eins²¹.

Anders bei *Thomas*: auch er führt „den ganzen Bereich des Sittlichen auf die Betrachtung der Tugenden zurück“ in der Überzeugung, daß auf diese Weise „nichts vom Moralischen übergangen werde“ (S. th. II–II, prologus). Auch die Ethik des *Thomas* ist somit ihrer konkreten Entfaltung nach wesentlich Tugendethik. Als *theologischer* Ethik akzentuiert sich ihr jetzt jedoch zugleich jegliche Vernunft von Tugend im Vorgriff auf eine von seiten des Menschen letztlich nicht erwirkbare Totalität menschlicher Erfüllung. Mit der Hinordnung auf eben dieses letzte, natürliches Seinkönnen übersteigende Ziel, zu dem der Mensch durch „eingegossene“, „übernatürliche“ Tugenden befähigt werden muß, bleibt er auf einen schlechthin übergreifenden transzendenten Sinnzusammenhang hin verfaßt, der zwar das natürlich

²¹ Vgl. dazu auch *J. Ritter*, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glückes, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32 (1956) 60–94.

menschliche Tugendpotential zu seiner eigentlichen Erfüllung bringt, es aber darin zugleich wesentlich überschreitet: vollkommene Glückseligkeit erreicht der Mensch erst durch und in Gott als dem höchsten Gut selbst. Das Unterscheidende gegenüber der philosophischen Tugendethik des Aristoteles zeigt sich also darin, daß Tugend, Glück und höchstes Gut zwar in einem inneren Verweisungszusammenhang stehen, letztlich aber keineswegs in eins fallen²².

Ein völlig anderer Ansatz von Ethik bietet sich mit dem Begriff des *Gesetzes* an. νόμος erweist sich für ethische Reflexion als ähnlich fundamentaler Begriff wie ἀρετή. Thomas selbst führt den Begriff des Gesetzes im Rahmen seiner Ethik als komplementäre Kategorie zu der der Tugend ein, nicht jedoch um mit seiner Hilfe eine eigene Gesetzesethik zu entfalten, sondern vielmehr nur um mit ihm die naturalen wie theologalen *Gründungszusammenhänge* menschlichen Seins und Seinkönnens auszuleuchten. Zum schlechthin tragenden Prinzip für die konkrete ethische Entfaltung wird der Gesetzesbegriff innerhalb der Moraltheologie hingegen mit Beginn der Neuzeit. Auf der Linie eben dieses Ansatzes aber versteht sich Ethik jetzt zwangsläufig legalistisch als ein Konstrukt, das über kasuistische Interpretationen die gesamte Lebens- und Handlungswirklichkeit des Menschen einzuholen sucht. Zugleich verlagert sich damit die Frage nach der Glückseligkeit des Menschen faktisch von der Moral in die Eschatologie als Lehre von den letzten Dingen.

Welch zentrale Bedeutung der Begriff des Gesetzes in der ethischen Reflexion der Neuzeit gewonnen hat, zeigt sich nicht zuletzt auch bei *Kant*, für den der Begriff des Gesetzes jener Begriff ist, von dem alle Ethik ausgehen und auf den

²² Zum Ganzen vgl. *W. Kluxen*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (Mainz 1964), den Abschnitt: Die Bestimmung des äußersten Seinkönnens, 108 bis 165.

sie immer wieder zurückgreifen muß. Die eigentliche Leistung Kants ist jetzt aber darin zu sehen, daß er die Gefahren einer Vergesetzlichung des Ethischen in der Wurzel überwand, indem er das *äußere* Gesetzesverständnis im Begriff der *Pflicht* als *Achtung vor dem inneren Selbstgesetz der Vernunft* ethisch aufhob.

Mit diesem Rückgang auf die Pflicht als dem alleinigen subjektiven Prinzip aller Sittlichkeit, das als solches jeder bloßen Neigung entgegengesetzt bleibt, erscheinen nun freilich auch weiterhin Glück und Glückseligkeit nicht als konstitutives, sondern als ganz und gar konsekutives Moment der Ethik. Das Glücken seines eigenen Daseins zu betreiben ist dem Menschen hier nur mehr über ein Vernunftprinzip gestattet, das allem unmittelbaren Glückstreben entgegengesetzt wird.

Zwar erkennt Kant sowohl das Faktum als auch die Notwendigkeit des menschlichen Verlangens nach „Glückseligkeit“ ausdrücklich an: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens“ (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, ed. Weischedel, Bd. 4, 133). Andererseits aber läßt sich nicht leugnen, „daß Kant sein Prinzip der Sittlichkeit in ausdrücklicher Abhebung von dem Streben nach Glückseligkeit, ja in Entgegensetzung dazu und damit zu allen Lehren, die in ihm den Grund der Sittlichkeit suchen, verstanden und formuliert hat“ (J. Schwartländer, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen. Stuttgart – Berlin – Köln 1968, 26). So heißt es in der Kritik der praktischen Vernunft:

„Es ist von der größten Wichtigkeit in allen moralischen Beurteilungen, auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äußersten Genauigkeit Acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben aus *Pflicht* und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde“ (Kant, a. a. O. 203).

„*Pflicht!* du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im

Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellt, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich in Geheim ihm entgegen wirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlässliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?

Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Teil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke (welches allein solchen unbedingten praktischen Gesetzen, als das moralische, angemessen ist) unter sich hat“ (ebd. 209f.).

Die Problematik einer solchen radikal am Gedanken der Pflicht orientierten Ethik tritt freilich im Zuge wachsender ökonomischer, institutioneller und psychisch sozialer Desorientierung, „Verdinglichung“ und „Entäußerung“ des Menschen, wie sie sich im 19. Jahrhundert in immer stärkerem Maße abzuzeichnen beginnt, mehr und mehr hervor. Die verdrängte Glücksthematik treibt spätestens seit Marx unter der negativen Chiffre der „*Entfremdung*“ bis in die zahlreichen Theorien zur menschlichen Identitätsfindung heutiger Sozialontologen, -anthropologen und -psychologen weiter. Gerade in diesem Zusammenhang aber gewinnt ein völlig neues Vokabular ethisches Gewicht, Worte wie existenziell, personal, sozial oder andere, wie Norm, Wert, Struktur, Institution und Rolle, die die klassische ethische Begriffssprache nicht kennt und in denen sich jetzt Handlungsansprüche anmelden, über die sich ganz neue ethische Bedeutungsfelder und Sinngehalte erschließen.

3. Die Erfassung der ethischen Strukturen im ethischen System

3.1 Das ethische Problem hat seine Realität nur im Zusammenhang mit konkreten materialen Sachverhalten menschlichen Lebens. Insofern geht es bei aller Grundlagenreflexion auf allgemeine ethische Gesetzmäßigkeiten letztlich um ethische Normierung der *konkreten* menschlichen Lebensvollzüge, und zwar auch dort, wo es in der Grundlagenreflexion um das Ethische menschlichen Handelns überhaupt und damit um die Begründung des Ethischen selbst geht.

Ethische Fragen als Fragen nach dem richtigen sittlichen Handeln stellen sich durchgängig in konkreten Lebensvollzügen. Erst in nachträglicher Reflexion kommt der Mensch dann zu generalisierenden Imperativen, um an ihnen wiederum die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einzelnen Handelns zu überprüfen und zu bemessen. So kommt es in allen Hochkulturen etwa zur Fassung eines Imperativs, der unter der Bezeichnung der „Goldenen Regel“ bekannt ist: „Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem anderen zu.“ Jesus gibt ihr in seiner Moralverkündigung eine positive Wendung: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun! Denn das ist das Gesetz und die Propheten“ (Mt. 7, 12).

Der Goldenen Regel nahe steht der kategorische Imperativ Kants in seinen beiden Fassungen: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ und „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich

als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“^{22a} Den denkbar allgemeinsten ethischen Imperativ, der als solcher für jegliche inhaltliche Bestimmung noch offen bleibt, hat Thomas von Aquin in den *prima principia communissima* herausgestellt: Das Gute ist zu tun, das Böse zu lassen.

Das Besondere solcher in nachträglicher Reflexion sittlichen Handelns erstellten Handlungsgeneralisierungen liegt darin, daß sie sich selbst als handlungsbezogen verstehen und somit ihrerseits im Sinne von sittlichen Sollensforderungen handlungsregelnd wirken wollen.

Nun reichen jedoch solch generelle ethische Normierungen ihrerseits nicht hin, um menschliches Handeln in seinen konkreten Bedingtheiten und Zielsetzungen nunmehr auch konkret zu regeln. Eigentumsverhalten, soziale Kommunikation, Umgang der Geschlechter miteinander usw. bedürfen sehr viel bestimmterer normativer Weisungen. Gebote wie: Du sollst nicht töten! Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht stehlen! Du sollst nicht lügen! sind schon sehr viel dezidierter und lassen sich als solche nicht ohne Hinblick auf jeweils relevant werdende Lebensbezüge aus allgemeinsten sittlichen Forderungen deduzieren. Das Gemeinsame, das sie mit jenen haben, liegt jedoch darin, daß sie sich auch ihrerseits unmittelbar als sittliche Normen, als Imperative verstehen.

Eine andere Frage ist es dann freilich, ob es nicht darüber hinaus zur kritischen Begründung und Absicherung von sittlichen Normen auch notwendig ist, auf das natural und geschichtlich vermittelte Bedingungsfeld hin zu fragen, in

^{22a} *I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, ed. Weischedel, Bd. 4, 140 u. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ebd. 61.

dem sich der Mensch mit seinen Lebensbezügen konkret vollzieht. Hier liegt der ganze Bereich jener humanwissenschaftlichen Grundlagenreflexionen, die zunächst als Theorien *über* Praxis verstanden sein wollen (als Aufweis der Bedingungen von Möglichkeiten und damit der Unbeliebigkeit menschlichen Handelns), die aber auf diese Weise als Theorien *über* Praxis sich zugleich als Theorien *für* Praxis erweisen. Die durch sie bereitgestellten Kriterien kann man auch als Metanormen bezeichnen. Ihre ethische Funktion im Hinblick auf Praxis liegt dann darin, daß sie negative Grenzsetzungen sichern, die den Bedingungsraum sittlichen Seinkönnens markieren. Der Aufweis solcher metanormativer Bedingungsgesetzlichkeiten kann dann seinerseits nochmals zu generalisierenden *Axiomen* führen. H. Albert spricht in diesem Zusammenhang von Brückenprinzipien, z. B. „Sollen impliziert Können“ (im Grunde das alte „agere sequitur esse“), ein Axiom, das K. Rahner in eine konstruktivere Fassung zu bringen sucht, wenn er sagt: Es gilt aufzuweisen, daß das, was nicht sein soll, in einem letzten Sinne auch „nicht geht“. ^{22b}

Man wird fragen müssen, welchen generellen Funktionswert solcher Wille zur Systematisierung des Ethischen und damit zum ethischen System letztlich für die konkrete ethische Praxis hat. Definitives Ziel und zugleich definitiver Prüfstein solcher Systematisierung ist es, nicht nur auf diese Weise Einsichten zu gewinnen, die sich als mögliche Korrektive im Hinblick auf die konkreten Handlungsvollzüge erweisen und bewähren, sondern wesentlich auch jene Grunddimensionen ansichtig werden zu lassen, die mensch-

^{22b} Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968) 76 sowie K. Rahner, Schriften zur Theologie, Bd. 8 (Einsiedeln–Zürich–Köln 1967) 275.

liches Handeln überhaupt erst zu ethischem Handeln machen, d. h., es geht darin um die Begründung des Ethischen selbst.

In diesem Zusammenhang müssen jetzt aber auch jene philosophischen Sinndeutungen menschlicher Wirklichkeitserkenntnis kritisch überprüft werden, die davon ausgehen, daß sich jegliche Theoriebildung an ihrem unmittelbaren Wert für Praxis als menschlicher und d. h. gesellschaftlicher Praxis zu bemessen hat. „Bekanntlich gibt es neomarxistische Positionen, die ihre Wissenschaftslehre von hier aus aufbauen. Der alleinige Ort der Wahrheit ist dann die lebenserhaltende Praxis der Gesellschaft. Sie ist jenes Subjekt, durch welches alle Subjektivität vermittelt ist, also auch die wissenschaftlichen Subjekte und damit schließlich die Objektivität selbst. Es hat dann keinen Sinn, von einer theoretischen Wahrheit zu sprechen, auch nicht außerhalb der technischen Wissenschaft ... So muß in solchem Kontext auch die Philosophie – und auch die Theologie, falls es eine solche geben sollte – als jene Reflexion auftreten, die sich nur durch den Dienst am Vollzug der gesellschaftlichen Praxis ausweist“ (W. Kluxen, Wahrheit und Praxis der Wissenschaft, in: Phil. Jahrbuch 80 [1973] 1–14, 10).

Hier wird die Differenz von Wahr und Gut preisgegeben. Die Frage nach der Wahrheit verschwindet in der Frage nach dem Guten. Oder um es mit einem der entschiedensten Verfechter solchen Theorieverständnisses zu sagen: „Erkenntnistheorie ist Ethik, und Ethik ist Erkenntnistheorie“ (Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied – Berlin 1967, 141). Solche Reduktion muß schließlich auch jenen Theologien vorgeworfen werden, die die „Wahrheit“ des Christentums in zwischenmenschliches und gesellschaftliches Engagement aufgehen lassen. Hier wird Theologie zur Ethik und Ethik zur Totaltheorie von Wirklichkeit. Den umgekehrten Vorwurf, nämlich die Frage nach dem Guten ihrer Eigenbedeutung zu berauben, wird man jenen machen müssen, die die Frage nach dem Guten, nach der sittlichen Vernunft menschlichen Lebens und Handelns im Weisungskontext eines prüfungs- und kritik-immunen Verständnisses von Wahrheit zu lösen suchen. Hier wird Praxis an Theorie, Orthopraxie an autoritär gehandhabte Orthodoxie ausgeliefert.

Die Differenz von Wahr und Gut und damit von Theorie und Praxis muß gewahrt bleiben. Nur so wahrt der Mensch sich die Chance, einerseits für je größere Erkenntnis der Wahrheit und damit zugleich auch für je bessere Theorie im Hinblick auf Praxis offenzubleiben, und andererseits die Chance, das je bessere Gute seiner Praxis zu wählen und sich damit zugleich auch für die größere Wahrheit seiner Theorien im Hinblick auf Praxis zu entscheiden.

3.2 Aus der inneren Verwiesenheit und gleichzeitigen Eigenständigkeit von ethischer Grundlagenreflexion und der ethischen Reflexion der konkreten Handlungsfelder des Menschen ergibt sich eine Zweiteilung der ethischen Theorie, die sich traditionell in der Einteilung von allgemeiner und spezieller Ethik ausdrückt.

Nachdem klargestellt wurde, daß Ethik nicht als Totaltheorie der Wirklichkeit verstanden werden kann und darf, sondern wesenhaft nur als Theorie über Praxis für Praxis, ergibt sich nun aber näherhin die Notwendigkeit einer weiteren inneren Differenzierung im Systemaufbau der ethischen Theorie selbst.

Im Horizont der Frage nach dem Grund des Ethischen als solchen, nach dem Konstitutivum des ethischen Anspruchs selbst, werden generelle Gesetzmäßigkeiten im Hinblick auf das Handeln des Menschen als Menschen, und zwar je nach der Art der Bestimmung dieses Konstitutivums eruiert. Die klassische ethische Theorie sucht diese Frage vom *letzten Ziel* des Menschen her zu beantworten (Aristoteles, Thomas), die neuzeitliche seit Kant über die *transzendente Reflexion des sittlichen Bewußtseins* und dem darin je nach dem verschiedenen kategorialen Verstehensansatz sich unterschiedlich akzentuierenden letzten Moralprinzip der

„Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft“ (Kant), der „Tathandlung des Ich“ (Fichte), der „Sorge um das Sein des Selbstseins“ (Heidegger), der „Du-Unmittelbarkeit“ (Buber), dem „Vorgriff auf Totalität“ (Adorno) und theologisch im „Bewußtsein des Göttlichen“ (Sailer), der „Idee des Reiches Gottes“ (Hirscher) und der „Nachfolge Christi“ (Tillmann).

Im Horizont solch genereller Reflexion des Anspruchs des ethischen Konstitutivums selbst findet jetzt die Frage nach der subjektiven Seite von sittlichem Handeln als Frage nach den Erkenntnisbedingungen des Sittlichen, nach dem Wesen und den Vollzugsformen der sittlichen Anlage ebenso Platz wie die Frage nach der Aktstruktur des Sittlichen, nach seiner Habitualisierung in den Tugenden und der Weise seiner objektiven inhaltlichen Vermittlung in Gesetzen und Normen und schließlich angesichts der Tatsache des ständigen Zurückbleibens des Menschen hinter seinen sittlichen Möglichkeiten die Frage nach Schuld, Sünde, Erlösungsbedürftigkeit und Verbesserungsfähigkeit des Menschen.

Der Schlüssel zur Aufgliederung der Vielfalt menschlicher Handlungsbezüge und Handlungsfelder (Spezielle Ethik) entspricht wiederum dem jeweiligen „Stil“ des kategorialen Grundansatzes der verschiedenen Ethiken. Für die klassische ethische Theorie ist dies die Tugend. So nimmt Thomas als Gliederungsprinzip des speziellen materialen Teils seiner Ethik die drei göttlichen Tugenden und die vier Kardinaltugenden, während die seit dem 16. Jahrhundert vorherrschend gewordene Gesetzesmoral die Vielfalt menschlicher Handlungskonstellation mittels des Dekalogs rein kasuistisch zu erschließen sucht. Mit dem seit Kant für die Ethik zentral gewordenen Gedanken der Pflicht wird

dieser bis heute immer wieder als Einteilungsprinzip gewählt. Kant ordnet der Lehre von den Pflichten zwei Teile zu: die Rechtslehre und die Tugendlehre. Später unterscheidet man vor allem in der Moralthologie zwischen religiösem, sozialem und personalem Pflichtenkreis.

3.3 Da es „den Menschen“ immer nur als einmaliges, unwiederholbares Individuum gibt und er nur als dieses zum Glücken seines Menschseins gelangen kann, muß die ethische Reflexion über die Klärung der allgemeinen Grundlagen menschlichen Seins und Handelns wie auch über die Normierung der konkreten – und als solche wiederum generalisierbaren – Lebensfälle hinaus zu einer ethischen Theorie des Situativen und Individuellen vorstoßen.

Schon die Notwendigkeit der Entfaltung einer Speziellen Ethik, wie sie sich aus der Vielfalt menschlicher Handlungsbezüge und Handlungsfelder ergibt, muß zugleich als ein Vorgang gewertet werden, der als solcher bereits eine elementare und durchgängige Individuierung menschlichen Seinkönnens impliziert. Dieser Vorgang aber verstärkt sich nochmals mit der Tatsache, daß dem einzelnen Menschen ein jeweils unterschiedliches Potential an Verwirklichungsmöglichkeiten mitgegeben ist. Hier zeigt sich die fundamentale Spannung zwischen der Notwendigkeit allgemeiner, den Menschen generell in Pflicht nehmender sittlicher Normen und dem konkreten ethischen Anspruch, der sich aus der Einmaligkeit des Individuums und seiner jeweiligen individuellen wie sozial-strukturellen Situation ergibt, mit voller Schärfe.

Schon die klassisch-ethische und moraltheologische Tradition sah sich gezwungen, diese Spannung nicht einfach zugunsten genereller Normen aufzulösen, sondern mit Hilfe bestimmter Interpretationskriterien sowohl dem Situativ- als auch dem Individuell-Besonderen sittlichen Handelns gerecht zu werden.

Eine nicht geringe Bedeutung kommt hier der Lehre von den *circumstantiae* zu, mit deren Hilfe man die besonderen Umstände zur Beurteilung der Moralität einer Handlung systematisch zu erfassen suchte.

Unter *circumstantiae* versteht man näherhin jene äußeren und inneren Umstände, die das objektive Gutsein einer Handlung unter Voraussetzung der subjektiven Gutheit des sie tragenden sittlichen Willens zum Besseren oder Schlechteren hin modifizieren. Man zählt traditionellerweise sieben Arten von Umständen, die eine Handlung verändern können. Sie werden zusammengefaßt in dem bekannten Vers: *Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando?*

Von weiter tragender Bedeutung ist demgegenüber die erstmals insbesondere von Aristoteles entwickelte Lehre von der *Epikie*, die sich als Ergänzung und Korrektiv gegenüber der objektiven Normenwelt im Hinblick auf deren moralische Billigkeit versteht.

„Epikie“ (*ἐπιείκεια*, *aequitas*) wird gewöhnlich verstanden als Regel für das sittliche Verhalten in den Fällen, in denen ein geltendes Gesetz nicht sittlich verpflichtet. Weil das menschliche Gesetz nur den Normalfall ins Auge faßt, kann es im Einzelfall erlaubt, ja pflichtgemäß sein, „unter Absehen vom Gesetzeswortlaut dem zu folgen, was die innere Gerechtigkeit (*ratio iustitiae*) und der gemeine Nutzen fordern“ (Thomas von Aquin, S. th. II–II, q. 120, a. 1).

Während man in neuerer Zeit die Epikie weithin als *Interpretationsprinzip* versteht, das die Nichtbeachtung eines menschlichen Gesetzes (mit Suárez) dann erlaubt, wenn die Gesetzeserfüllung im Einzelfall unsittlich oder unverhältnismäßig schwer würde bzw. wenn

nach vernünftigem Ermessen der Gesetzgeber hier nicht verpflichtet wollte, hat die Scholastik die Epikie primär als *Gesinnungswert* betrachtet. Bereits Aristoteles hatte im Gegensatz zu Platon die Epikie höher bewertet als das legale Verhalten. Die Patristik unterbaute diese Epikielehre religiös. Diese Quellen wie auch das römische Recht verwertend, hat Thomas von Aquin die Epikie ausdrücklich als Tugend bezeichnet (S. th. II–II q. 120, a. 1). Wenn die Epikie auch vor allem bei Kollisionen zwischen dem positiven Recht und dem Naturrecht in Erscheinung tritt, so ist ihre Wirkung innerhalb des sittlichen Lebens doch weitergreifend. Die Epikie ist nach dem Aquinaten maßgebend für die Übung der Legalgerechtigkeit (*dirigitur secundum epichiam*), ja sie bedeutet ‚gleichsam eine höhere Regel für die menschlichen Akte‘“ (ebd. a. 2)²³.

Mit der Ausweitung des geographischen und historischen Horizontes zu Beginn der Neuzeit und den damit sich in vielem völlig neu stellenden konkreten Moralproblemen, suchte man die aufbrechenden Zweifel über die Erlaubtheit neuer sich zeigender Handlungskonstellationen angesichts des Geltungsanspruchs der Gesetze der herkömmlichen Moral mit Hilfe eines universalen Interpretationsschlüssels (Moralsysteme) zu lösen.

„In der Frage, wie das Gewissen bei einem unlösbaren Zweifel über die Erlaubtheit einer Handlung zu einem Urteil komme, vertrat die traditionelle Moraltheologie mit dem Kirchenrecht (CorpIC X 5, 27, 5: *in dubiis via est eligenda tutior*) den Standpunkt ‚pro lege‘. Wenn auch die Dominikanerschule seit Roland von Cremona die Freiheit gegenüber dem Gesetz stärker würdigte, so wurde doch das Problem erst im 16. Jahrhundert infolge der zunehmenden Hochschätzung der Freiheit akut. Da sich aber nach dem Tridentinum das Interesse von der Gesetzgebung auf die Gesetzesauslegung verlagert und die kasuistische Methode innerhalb der Moraltheologie sich durchgesetzt hatte, da außerdem die antiprottestantische Polemik den Zug zur

²³ R. Egenter, Art. „Epikie“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3 (Freiburg i. Br. 1959) Sp. 934f.

Institutionalisierung unterstützte, suchte man das Dilemma zwischen objektivem Gesetz und subjektivem Gewissen mit Hilfe eines universalen reflexen Prinzips, eines Moralsystems, zu lösen ... Zwischen den beiden verurteilten Extremen des Tutorismus und des Laxismus vermittelt der Probabilismus ... B. v. Medina inaugurierte ihn 1577 in seinem Comm. in S. th. 1 II q. 19 a. 6 mit dem Satz: ‚Mihi videtur quod si est opinio probabilis licitum est eam sequi licet opposita sit probabilior.‘ – Die These schützt das sittliche Verhalten vor dem Gefälle zur Verrechtlichung und Erstarrung, weil sie in der Spannung zwischen Bewahrung und Fortschritt gegenüber der traditionsverhafteten *probabilitas externa* (Autorität) auf die *probabilitas interna* (Gewissen) hinweist. Der lediglich den Sektor des zweifelhaft Gebotenen berührende, unentschiedene, aber während zweier Jahrhunderte erbittert ausgetragene und nur geistesgeschichtlich verstehbare Streit trug bei zur Klärung des ethischen und neutestamentlichen Prinzips der Freiheit.“²⁴

Erst die fundamentale Einsicht Kants in die Notwendigkeit der grundsätzlichen *Subjektvermitteltheit* jeglicher Moral und damit in die wesenhafte Autonomie des Sittlichen markiert zugleich allen vorhergehenden Lösungsversuchen gegenüber eine epochale Wende in der Ethikgeschichte. Erst jetzt wird deutlich, daß die Bezogenheit des Sittlichen auf das Subjekt nicht mehr nur mittels einer Kriteriologie der „Umstände“, einer subsidiären Lehre der „Epikie“ zur Bewältigung von Gesetzeslücken oder eines universalen „Moralsystems“ zur Lösung von Normproblemen in Einzelfällen verifiziert werden kann, sondern wesentlich nur durch eine umfassende Vermittlung des Sittlichen als Ganzen mit der kritischen Vernunft des Subjektes selbst.

Hinter diese Einsicht in die konstitutive Funktion der kritischen Vernunft des Subjektes für die Begründung alles

²⁴ J. G. Ziegler, Art. „Moralsysteme“, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7 (Freiburg i. Br. 1962) Sp. 612f.

Sittlichen kann seither keine Ethik mehr zurück, will sie nicht den Anspruch auf kritisch fundierte Evidenz und damit den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit von vornherein verspielen. Dies schließt freilich nicht aus, daß über Kant hinaus gefragt werden muß. Denn nach Kant ist die Vernunft des Subjekts, aus der sich alles Sittliche kritisch begründet, nach wie vor die allgemeine, gleichsam ewig gültige Vernunft des *Gattungswesens* Mensch. Die Frage nach dem grundsätzlich Geschichtlichen und damit situativ-individuell Vermittelten dieser Vernunft ist hier noch nicht gestellt.

Mit voller Deutlichkeit wird diese Frage in der Tat erst innerhalb der Ethikdiskussion unseres Jahrhunderts thematisiert. Am pointiertesten wohl bei Eberhard Grisebach, dessen Buch „Gegenwart“ den zweifellos bedeutendsten Entwurf einer reinen *Situationsethik* darstellt. Für Grisebach reduziert sich alle „wirkliche“ Moralität auf die Unwiederholbarkeit und Unberechenbarkeit einer sich in den jeweiligen menschlichen Begegnungssituationen immer neu formierenden Diastase von „Spruch und Widerspruch“. Kernpunkt alles Sittlichen ist nach ihm die Grunderfahrung der totalen „Anderheit des Anderen“, sie macht das eigentliche und einzige Wesen von „Transzendenz“ aus, der es sich zu öffnen und die es auszuhalten gilt. Das aber impliziert folgerichtig ein ethisches Handlungsverständnis, das sich jeglicher normativen Generalisierung entzieht.

„Sitte und Gesetz mögen innerhalb der Ordnungen eine Rolle spielen, für die ethische Wirklichkeit ist weder das Gesetz noch der konkrete Wert von konstitutiver Bedeutung“ (E. Grisebach, *Gegenwart*. Eine kritische Ethik, Halle 1928, 591). G. W. Hunold faßt die Position Grisebachs treffend zusammen: „Was immer Menschen an Ordnungen entwerfen, an Rechtsvorstellungen institutionalisieren oder an Übereinstimmungen behaupten, löst nach Grisebach das ethische Problem nur scheinbar, insofern solche Substitute, mögen

sie sich nun geschichtlich als normative Kristallisationen der Vergangenheit oder metaphysisch als geglaubte Wesensgesetze legitimieren, der tatsächlichen Konfliktsituation von Ich und Du inkongruent bleiben. Erst ein Handeln, das sich nicht mehr von solch heteronomen Fiktionen leiten läßt, die es jeder eigenen Entscheidung und Verantwortung entheben, sondern sich dem radikalen Anspruch der Konfliktsituationen in ‚Wirklichkeit‘ und ‚Gegenwart‘ aussetzt und sich aus der Dynamik von ‚Spruch und Widerspruch‘ unabdingbar selbst entscheidet, vollzieht sich im Modus eigentlicher Moralität. Auf der Basis dieser sozialontologischen Konfliktstruktur aber kann denn letztlich nur dasjenige Handeln als ein moralisches qualifiziert werden, bei dem die im Prozeß des Begegnens je und je miteinander konfligierenden Existenzen sich gegenseitig ‚aushalten‘ und ‚ertragen‘ und eine ‚Absolutheit des Urteils von keiner Seite in Anspruch genommen wird‘. Eben darin aber erkennt Grisebach zugleich auch das Wesen ‚wirklicher‘ Sozialität, die als solche weder von dem die tatsächliche ‚Anderheit des Anderen‘ überspielenden illusionären Identitätsglauben eines abstrakten ‚Wir‘-Bewußtseins noch von den fiktiven Idealen einer funktional geordneten Mitmenschlichkeit lebt, sondern die sich allein in jener ‚Liebe‘ als der ‚Tragbarkeit des Leides in der Gebundenheit der unausweichlichen Gemeinschaft‘ ereignet, kraft deren inkommensurable Personen in ihrer Anderheit und Fremdheit sich gegenseitig nicht überherrschen.“²⁵

Was die Position Grisebachs in die Nachfolge Kants rückt und mit ihr grundsätzlich verbindet, ist die prinzipielle Subjektvermitteltheit des Ethischen. Eben diese Subjektvermitteltheit aber wird jetzt in einer Weise radikalisiert, daß das Ethische ganz und gar in die Inkommensurabilität des Begegnungsgeschehens miteinander agierender Individuen zurückgenommen wird, so daß jedwede allgemeine und damit objektivierbare Vernunft des Sittlichen wegfällt.

Demgegenüber erscheint der Ansatz Georg Simmels, der

²⁵ G. W. Hunold, Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus (Bern – Frankfurt a. M. 1974) 22f.

bereits 1913 in einem bemerkenswerten Aufsatz „Das individuelle Gesetz“ den Anspruch genereller Normen mit dem Anspruch des Situativen und Individuellen zu vermitteln sucht, sehr viel realitätsnäher. Was Simmel postuliert, ist nicht weniger als die Objektivität und damit die Rationalisierbarkeit des sittlichen Anspruchs individuell-subjektiven Seinkönnens.

„Die sittliche Forderung scheint für ihre Sanktion an die Entscheidung gewiesen: entweder ist sie das, was sich im subjektiven Bewußtsein, in der persönlich gewissensmäßigen Entscheidung als gesollt darstellt; oder sie kommt vom Objektiven her, von einer überindividuellen, aus ihrem sachlich-begrifflichen Gefüge Gültigkeit ziehenden Satzung. Dieser Wahl gegenüber glaube ich, daß es ein Drittes gibt: das objektive Sollen eben dieses Individuums, die aus *seinem* Leben heraus an *sein* Leben gestellte Forderung, die prinzipiell unabhängig davon ist, ob es selbst sie richtig erkennt oder nicht.“²⁶

„Der Ausdruck ‚Gesetz‘ ist für diese Auffassung der ethischen Forderung formal ungünstig und irritierend, so entschieden sie auch seinen *wesentlichen* Sinn festhält. Denn wir denken uns unter Gesetz immer die formulierte Norm für fest umgrenzte Ausschnitte oder Epochen des Lebens. Hier aber ist sozusagen eine vitale Bewegtheit des Gesetzes selbst gemeint. Und eine solche steht unserem wirklichen ethischen Bewußtsein viel näher, als wir, dank der fortwirkenden Gewöhnung an den Dekalog, als dem Prototyp aller ethischen Gesetzlichkeit, meinen. Das deutlichere oder dunklere Bewußtsein von dem, was wir sein und was wir tun sollen, begleitet dauernd die Wirklichkeit unseres Lebens, ohne sich freilich aus der Vorstellung dieser Wirklichkeit, sobald die Inhalte beider koinzidieren, besonders herauszuheben; nur äußerst selten geschieht diese Begleitung in Gestalt eines formulierten oder auch nur formulierbaren ‚Gesetzes‘, sondern meistens in einer gleichsam flüssigen, gefühlhaften; auch wo wir im Lauf unserer Praxis durchaus auf das, was wir sollen, hinhören, wenden wir uns in der Regel dabei gar nicht erst an das Pathos eines mehr oder weniger allgemeinen Gesetzes, sondern das Gesollte hat

²⁶ G. Simmel, Das individuelle Gesetz (1913) (Frankfurt a. M. 21968) 217.

‚Bekanntheitsqualität‘. Nur der aus reinem Begriffsmaterial konstruierte Moral-Homunkulus Kants appelliert dauernd an die höchste Instanz eines Gesetzes. Tatsächlich ist dies durchaus die Ausnahme, wir wissen das Sittliche fast stets unmittelbar in seiner Anwendung auf unsern einzelnen Fall.“²⁷

Seit diesen Versuchen Grisebachs und Simmels ist vor allem im Rahmen der sich immer stärker entwickelnden empirischen Human- und Sozialwissenschaften, hier zumal der Sozialpsychologie, eine Fülle von Einsichten in die materialen Bedingungen menschlicher Selbstfindung und menschlicher Identitätsbalance gewonnen worden. Einsichten, die erst noch in die spezifisch ethische Theorie eingehen müssen. Der von eben diesen Einsichten ausgehende moralische Impuls geht generell dahin, die sittlich übergreifenden Normordnungen so zu gestalten, daß in ihnen der einzelne angesichts der Größe und der Grenzen, des Reichtums und der Gebrochenheit seiner Möglichkeiten als Mensch gelingt und zum Stande *seines* Menschseins kommt.

²⁷ G. Simmel, a. a. O. 199.

Drittes Kapitel

Ethik als Handlungswissenschaft im Spannungsfeld von Vernunft und Glaube

1. Ethik, theologische Ethik, christliche Ethik

1.1 Alle Ethik bedarf zu ihrer Konstituierung eines als Maßgeblich-Letztes angesetzten Sinnbezuges. Aus diesem erst artikulieren sich ihr entsprechend *definitive* Bedingungen, Wege und Ziele menschlichen Seinkönnens und Seinsollens.

So sehr jegliche ethische Theorie zu ihrer materialen Konkretisierung auf eine Vielfalt von sich ihr empirisch darbietenden Zugängen verwiesen ist, so wenig kann sie ihre Einheit als Theorie finden, solange ihr nicht in dieser Vielfalt ein Maßgeblich-Letztes als definitiver Sinnbezug für menschliches Handeln erscheint. Das bedeutet jedoch nicht, daß dieser einheitstiftende Sinnbezug in jedem Falle transzendent gedacht sein muß. Unter den zahlreichen geschichtlich relevant gewordenen ethischen Entwürfen finden sich bekanntlich nicht wenige, die den ethischen letzten Bezugspunkt für menschliches Handeln völlig innerweltlich ansiedeln. Ein bedeutendes Zeugnis hierfür bietet die Ethik des *Aristoteles*. Letzter Sinnbezug menschlichen Seinkönnens und menschlichen Handelns ist für ihn die Polis. Als ζῷον πολιτικόν ist der Mensch das Wesen, das zur Verwirklichung seiner eigentlichen Natur auf die Polis als „Gemein-

schaft der Freien“ verwiesen ist. Erst in dieser, kraft des menschlichen λόγος möglichen und darin die εὐδαιμονία des einzelnen ermöglichenden *Zusammenordnung von Freien* kommt der Mensch zum aktuellen Stande seines Menschseins, gewinnt seine προᾶξις und sein „Leben unter Häusern und Geschlechtern“ humanen Sinn.

Aristoteles, Pol. I, 2 1253 a 2: φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Dazu Ritter: „Dieser Satz ist in seiner zweiten Hälfte in alle Lehrbücher der Rechts- und Sozialphilosophie eingegangen, aber er wurde dabei zugleich aus dem bestimmten Zusammenhang gelöst, in dem er bei Aristoteles steht, so als besagte er, daß Aristoteles neben anderen Anlagen der menschlichen Natur auch die zur Staats- und Gesellschaftsbildung fände. Aber Aristoteles ergänzt hier nicht die alte Definition der menschlichen Natur durch Vernunft, indem er die Sozialität hinzufügt. Ausdrücklich heißt es, daß ‚gesellig lebendes Wesen‘ kein spezifisches Kennzeichen des Menschen sei; die Bienen sind es, die Ameisen, die Wespen, die Kraniche und alle Tiere, die in Herden und Schwärmen leben. Das unterscheidende Kennzeichen des Menschen bleibt die Vernunft: ‚Einzig der Mensch ist mit Vernunft und Sprache begabt‘ (ib. 9–10). Damit ist seine Natur definiert, und Aristoteles nennt so den Menschen als Vernunftwesen ‚ζῷον πολιτικόν‘. Das besagt, daß die allen Menschen eigene potentiale Natur nur aktual zu werden und der Mensch als Mensch actu zum Menschsein zu kommen vermag, wenn es die Stadt gibt. Er ist das Wesen, das zur Verwirklichung seiner Natur auf sie verwiesen ist. Daher sagt Aristoteles auch, daß die Stadt zu dem gehört, was ‚von Natur‘ ist, sie allein unter allen Herrschaftsformen und Staaten, weil nur sie in der Bestimmung steht, der menschlichen Natur in einem menschlichen Leben Wirklichkeit zu geben und so den Menschen zum aktuellen Stande des Menschseins zu bringen. So wird von Aristoteles – Einsicht von unendlicher Tragweite – die Stadt als die zu ihrer Verwirklichung gebrachte Natur des Menschen begriffen.“²⁸

²⁸ J. Ritter, Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 46 (1960) 179–199, 192f.

Im Unterschied zur aristotelischen Ethik haben wir es bei der des *Epikur* mit einem Typus völlig individualistischer Ethik zu tun, die allem Sozialen ebenso abgewandt ist wie allem Transzendenten. „Sittlichkeit im Sinne Epikurs stammt weder aus der Gesellschaft noch von den Göttern.“²⁹ Letzter konstitutiver Sinnbezug ist das „*Lebensganze*“ des einzelnen Individuums.

Sittlichkeit besteht hiernach in der Lebenskunst, „einer geschickten Abtönung der Stimmungen, in einer Ausgleichung der Gegensätze. Sie ist gerichtet auf eine gleichmäßige Heiterkeit und Stille des Gemütes, die den großen Erregungen, den Stürmen der Leidenschaft und des Lebens aus dem Wege geht, und ihr Grundzug ist eine fröhliche Resignation, ein Rückzug von Scheinwerten auf echte Werte, vom Genusse zur Gemütsruhe und Gesundheit.“³⁰

Ebenso ohne jeglichen Transzendenzbezug, jedoch im Gegensatz zum Individualeudaimonismus des Epikur ganz vom Gedanken der Wohlfahrt bestimmt, begründet sich – um hier noch ein Beispiel neuzeitlichen immanent ethischen Argumentierens zu bringen – der Sozialeudaimonismus *Jeremy Benthams*. Moral wie Gesetzgebung werden von ihm definiert als die Lehre von der Kunst, die Handlungen der Menschen so zu leiten, daß man die möglichst große Summe von Glück hervorbringe: „That action is the best, which procures the greatest happiness for the greatest numbers.“³¹

²⁹ F. Jodl, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Bd. 1 (Darmstadt 1965) 27.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. ebd., Bd. 2, 393 ff.

1.2 Alle Ethik, die den Anspruch *unbedingten* Sollens erhebt, bedarf zur Begründung dieses Unbedingten eines *metaempirischen, metalogischen, theologalen Sinnbezuges*.

Solange Ethik aus einem immanent letzten Bezugspunkt argumentiert, vermag sie zwar Bedingungen im Sinne von Sollensforderungen und Tugenden aufzuzeigen, die sich diesem Bezugspunkt notwendig zuordnen, dennoch bleiben diese in ihrer Gänze hypothetisch, weil der Bezugspunkt selbst nicht als ein schlechthin und unbedingt Seinsollender erwiesen werden kann. Die Bedingung seiner Möglichkeit beruht auf der Logik eines Wollens und nicht auf der Notwendigkeit eines Sollens. Ethik, die demgegenüber den Anspruch auf Unbedingtheit in aller Bedingtheit menschlichen Sollens geltend macht, bedarf zur Begründung dieses Unbedingten eines metaempirischen, metalogischen, theologalen Sinnbezuges.

Worin aber liegt dieses Unbedingte? In den unterschiedlichen Antworten auf diese Frage nach der Interpretation des Unbedingten und in der jeweiligen Verschiedenheit seiner Deutung brechen jene letzten Differenzen auf, aus denen sich ein jeweils anderes Grundverständnis von metaempirisch argumentierender Ethik herleitet. So ergibt sich etwa aus einem *buddhistischen*, aus einem *marxistischen* oder aus einem *christlichen* Verständnis des Unbedingten als dem übergreifend-absoluten Sinn und darin als der letztgründenden Logik von Welt und Geschichte überhaupt eine je und je andere Bewertung der Vernunft von Menschsein und menschlichem Handeln.

Nach buddhistischer Weltvorstellung ist das unbedingte,

jenseits aller Welten liegende, als solches nicht beschreibbare letzte Ziel des Daseins das Nirvâna, dessen Erlangung die Erlösung aus dem Kreislauf der Wiedergeburten bedeutet. Denn alles Sein ist Leiden, Ursache des Seins aber ist das Werden, Erlösung vom Leiden liegt sonach in der Überwindung des Werdens.

„Mit der Verkündigung der ‚vier edlen Wahrheiten‘ vom Leiden, der Entstehung des Leidens, der Aufhebung des Leidens und dem Pfade der Aufhebung des Leidens weist der Buddha nach, daß es möglich ist, dem Leid des Daseins zu entrinnen. Die erlösende Einsicht kann nicht durch Anhören der Predigt intuitiv gewonnen, sondern nur durch ernsthaftes Streben erworben werden... Wer sich ernsthaft bemühen will, den hält der Buddha zum Beschreiten des im 4. Satz vom Leiden enthaltenen ‚achtgliedrigen Pfades‘ an... Seine einzelnen Stufen heißen: ‚rechte Ansicht‘, ‚rechtes Entschließen‘, ‚rechtes Reden‘, ‚rechtes Handeln‘, ‚rechtes Leben‘, ‚rechtes Streben‘, ‚rechte Andacht‘ und ‚rechtes Sichversenken‘... Auf der 8. und letzten Stufe gelangt der Strebende in einem Zustand vollkommener Versenkung intuitiv zur höchsten Erkenntnis. Losgelöst von den Kräften des Willens, Verstandes, der Vorstellung und Empfindung, durchschaut er nicht nur das Walten der treibenden Kräfte, die ihn selbst in den Kreislauf der Wiedergeburten bannten, sondern auch die Zusammenhänge zwischen menschlichem Tun (karman) und künftigem Geschick überhaupt. Auf dieser Ebene überkommt ihn die Erleuchtung, die vier Wahrheiten ergreifen gleichsam Besitz von ihm. Er ist aus dem Kreislauf (samsâra) des Daseins in den Erlösungszustand des ‚Dahinwehens‘, des *Nirvâna*, gelangt und ein Heiliger (arhat) geworden. Dieser bei Lebzeiten realisierbare Zustand mündet beim leiblichen Tode im restlosen Nirvâna (parinirvâna), im endgültigen Dahinwehen, einem mit menschlichen Begriffen nicht erfaßbaren Zustand ewigen Friedens.“³²

³² H. Härtel, Art. „Buddhismus“, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Bd. 1 (Tübingen 1957) Sp. 1477f.

Während der Buddhismus die letztgründende Unbedingtheitsdimension des Ethischen im Nirvâna in der Weise einer theologia negativa faßt, eruiert der Marxismus die jede menschliche Praxis leitende Unbedingtheit des Sollens aus einem durchaus evolutiv-affirmativen Verständnis von Geschichte, die sich als solche mit dialektischer Notwendigkeit auf ein Absolutes, nämlich auf die jeder Entfremdung enttobene, klassenlose Gesellschaft, hinbewegt.

Marx geht von der Einsicht aus, daß der Mensch, eingespannt in eine ihm zunächst feindliche Natur, sich elementar als entfremdet erfährt. Diese Situation der „ersten Entfremdung“ wird überwunden durch die Dialektik der uns, d. h. die Menschen als Gattung, selbst herstellenden Arbeit. Durch die Arbeit gewinnt sich der Mensch selbst aus der Entfremdung in die Natur zurück, wenn er sich durch Herrschaft über die Natur vom reinen Zwang befreit. Diese Befreiung vollendet sich und gelingt jedoch nur in der arbeitsteiligen Gesellschaft, welche eine „zweite Entfremdung“ nach der Entfremdung von der Natur heraufführt: die Entfremdung durch den egoistischen Herrschaftswillen des Menschen, durch den der Mensch den Menschen unterjocht. Durch die damit gegebene Klassenteilung und insbesondere durch das Privateigentum an den Produktionsmitteln wird der kollektive Sieg der menschlichen Gattung an der Natur verfälscht, und ein Teil der Menschen, befreit von der Sklaverei durch die Natur, gerät nun in die Sklaverei des anderen Teils der Menschen, der sogenannten herrschenden Klasse. Marx versucht nun die praktische Notwendigkeit des revolutionären Kampfes als Klassenkampf zugleich als eine der Logik der Geschichte selbst innewohnende zu begreifen, die, als solche streng ökonomischen Gesetzen gehorchend, den Gesamtprozeß der sozialen Entwicklung des Menschen steuert. Hier nach aber erweist sich die aus den jeweiligen Produktions- und Eigentumsverhältnissen resultierende sozialökonomische Konstellation von Reichtum und Unmenschlichkeit zugleich immer auch als eine geschichtsspezifische Konstellation des Kampfes, die nach Marx im neuzeitlichen Kapitalismus ihre äußerste Zuspitzung erfährt und damit zwangsläufig auf jene totale revolutionäre Emanzipation hintendiert, die, getragen von der durch das kapitalistische System erzeugten

Klasse der Ausgebeuteten selbst, die endgültige Aufhebung des Privateigentums bewirkt, mit der sich dann notwendig die höhere Gesellschaftsform herstellt. Unter der Voraussetzung dieses Glaubens an einen geradezu naturgesetzlich vorgezeichneten Gang der Entwicklung, der dem Proletariat, als dem eigentlichen Exekutor der Vernunft der Geschichte, das vollständige Gelingen seiner Unternehmungen vorweg garantiert, ist es dann durchaus konsequent, wenn Marx alle bloß altruistische Moral, aber auch alle von sozialem Reformwillen getragene, auf bloßen Interessenausgleich hinwirkende Sozialethik als ein Bemühen perhorresziert, das nichts anderes bewirkt als eine Verzögerung dessen, was nach geschichtlicher Notwendigkeit kommen wird und kommen muß.

Der Gang der Geschichte selbst wird hier zur unbedingten Sollensforderung, das Ethische deformiert zu einem aus Einsicht in die Notwendigkeit erwachsenden Gehorsamsdienst an der Selbstherstellung und Befreiung der Gattung Mensch. Nicht der einzelne, sondern die Gesellschaft ist der Träger menschlichen Glücks; sie und nur sie ist das Freie³³.

1.3 Erst mit dem offenbarungsgeschichtlich vermittelten und im Glauben erfaßten unwiderruflichen „Ja“ Gottes zu seinem Werk erschließt sich jener letztgründende Sinnhorizont, der allein die *unbedingte Vernunft* menschlichen Daseins verheißt und verbürgt.

Ausgangspunkt und Schlüssel allen christlichen Daseinsverständnisses und Weltverhältnisses ist wesentlich das in der Schöpfungstat grundgelegte und in Christus definitiv besiegelte „Ja“ Gottes zu seinem Werk. Gott will die Welt und steht für ihren Sinn ein. Als seine Tat, als seine Schöpfung, die sich einzig ihm verdankt, bestätigt er sie in ihrer Sinnhaf-

³³ Vgl. M. Müller, Person und Funktion, in: Phil. Jahrb. 69 (1961–62) 371–404, 392f., u. W. Korff, Norm und Sittlichkeit, a. a. O. 159–164.

tigkeit und Vernunft. Dieses gründende „Ja“ Gottes zur Welt wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß sich die in der Heraufkunft des Menschen beginnende und mit ihm eröffnende Freiheitsgeschichte der Schöpfung nun zugleich auch weithin als eine Abfalls- und Verfallsgeschichte darstellt, die in Verkehrung des Ursprungsverhältnisses den Sinn dieser Freiheitsgeschichte selbst wiederum verfehlt und verfälscht. Im Gegenteil, gerade diese schuldhaft verkürzte und verdunkelte, sich in einer unabsehbaren Geschichte von Krisen verwickelnde und als solche unbemeistert gebliebene Freiheitsgeschichte des Menschen ist es, in die hinein Gott selbst mit seinem erlösenden Wort eintritt und menschliches Dasein trotz allen Scheiterns und über alles Scheitern hinaus in den Horizont einer absoluten Zukunft rückt. Insofern geschieht die endgültige, alles umgreifende Offenbarung der schöpfungsmäßig gegründeten Zuwendung Gottes zum Menschen erst in seinem Christus, dessen Tod als äußerste Tat der Liebe Gottes die menschliche Unheilssituation nicht nur in ihren tatsächlichen Ausmaßen aufdeckt, sondern sie zugleich auch, kraft dieser Liebe, substantiell überwindet und dessen Auferstehung die volle unüberbietbare Wirklichkeit seines „Ja“ zur Welt als ständiges Erfüllungsgeschehen bleibend setzt. Eben dieses in der Heilstat Christi definitiv besiegelte und damit alles tragende, sich durch alle Krisenzusammenhänge durchhaltende, den Sinn eines jeden einzelnen wie des Ganzen bewahrende und erlösende „Ja“ Gottes ist es, aus dem sich christlicher Glaube in seinem Weltverhältnis wesentlich bestimmen muß. Das aber heißt: christlicher Glaube kann die Welt nicht verneinen, wenn Gott sie schon wesentlich bejaht hat. Er kann sich nicht mit ihrer Ohnmacht, ihren Krisen, Geschicken und Unrechtsständen abfinden und sich ihren Aufbrüchen und Möglich-

keiten verschließen, wenn es Gott wesenhaft um diese Welt und ihre Freiheits- und Heilsgeschichte zu tun ist. Es ist vielmehr gerade dieser in Christus eröffnete Glaube an den Sinn und die Zukunft menschlichen Daseins, in dem alle Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit konvergiert, der dem Menschen den Grund und die Verpflichtung einstiftet, sich auf die Sache des Menschen einzulassen. Der Glaube an den Gott der Liebe schließt notwendig den Glauben des Menschen an den Menschen ein. In eben diesem Glauben aber hat alles menschliche Handeln sein letztes ethisches Richtmaß. Hier und nur hier liegt das Eigentliche und Spezifische christlicher Ethik³⁴.

Mit eben diesem Glauben an Gottes unwiderrufliche Affirmation zur Welt und zum Menschen ist jede sich rein auf Vernunft berufende Deutung des Unbedingten als übergreifend-absolutem Sinn und darin als letztgründender Logik von Welt und Geschichte nochmals überschritten. Von hier aus ergibt sich jetzt aber zugleich die spezifische Notwendigkeit, das Gesamt der konkreten Vernunft menschlichen Handelns nochmals auf dieses ihr durch Gottes Handeln selbst gesetzte, letzte ethische Richtmaß hin zu reflektieren und die aus diesem Wurzelgrund erwachsende geschichtliche Vielfalt von Lebensstilen, Ethosformen und Innovationen auf ihre christliche Gestalt hin zu prüfen. Hier liegt die Bedeutung und Aufgabe einer christlichen Ethik als Wissenschaft, wie sie sich im Kontext der Christentums-geschichte je und je neu stellte und auch heute wieder neu zu leisten ist.

Im Folgenden soll nun der Versuch unternommen werden, den Stand heutigen theologisch-ethischen Argumen-

³⁴ Vgl. *W. Korff*, a. a. O. 180f.

tierens in seiner geistesgeschichtlichen Genese zu verstehen und aus der darin wirksamen, seit dem Hochmittelalter immer deutlicher auf Bewußtheit und Freiheit hindrängenden Dynamik zu begreifen.

2. Die epochalen Überstiege im Gang christlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte als Ausfaltungen der Vernunft des Humanen

2.1 Auf dem Höhepunkt der vom Anspruch des Christlichen bestimmten und aus diesem Anspruch zu ihrer soziokulturellen Einheit strebenden mittelalterlichen Gesellschaft schuf *Thomas von Aquin* das erste geschlossene System theologisch-christlicher Ethik. In spekulativer Ausfaltung der zentralen biblischen Lehre vom Menschen als dem Bild Gottes gelingt es ihm, menschliche Normativität in ihrer Gründungslogik theologisch-ethisch so zu fassen, daß darin einerseits Gott als Grund und Ziel dieser Normativität und andererseits der Mensch als das sich selbst normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt bleibt.

„Wie Damascenus sagt, ist der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen, und zwar insofern – und das ist hier mit ‚Bild‘ gemeint –, als er Vernunft und freien Willen hat und seiner selbst mächtig ist. Nachdem wir vorher über Gott gehandelt haben als dem Urbild und über das, was aus der Göttlichen Macht gemäß seinem Willen hervorgeht, bleibt uns nun, daß wir über dieses sein Bild handeln, d. h. über den Menschen, und zwar entsprechend der Tatsache, daß auch dieser Ursprungsprinzip seiner Werke ist, insofern er freien Willen hat und Macht über seine Werke.“

Mit diesen lapidaren Sätzen leitet Thomas im Prolog zur Prima Secundae seiner theologischen Summe von der Gotteslehre zur Lehre vom Menschen und seinem Handeln über. Die systematische Entfaltung des darin angezielten Gründungszusammenhangs von göttlichem und menschlichem Tun wird dann im Gesetzextraktat (I–II, q. 90–108) geleistet. Näherhin geht es Thomas im Rahmen dieses Traktates um den Aufweis der inneren Zuordnungslogik von Theonomie und Autonomie und nicht etwa um die ethische Begründung konkreter sittlicher Normen. Die konkrete Ethik entwickelt er vielmehr, wie bereits aufgewiesen, systematisch aus der Tugendlehre.

Thomas geht von der theologischen Grundvoraussetzung aus, daß alle normative Sinngestaltung der Schöpfungswirklichkeit in ihrer Vernunft Gott zum Urheber hat. Um aber diesen generellen Tatbestand aus der Einheit eines Begriffs denken zu können, der sowohl die in ihm waltende Wirkweise des Gründens als auch die Wirkweise des Gegründetseins anschaulich macht, rekurriert er auf jenes im soziologischen Erfahrungsraum unmittelbar vorgegebene praktisch-normative Phänomen, das diesen Doppelaspekt der Wirkweisen bereits seinem Wesen nach in sich schließt und anzielt, auf das Phänomen des Gesetzes. Mit diesem Rückgriff auf das Phänomen des Gesetzes hat sich Thomas einen Auslegungsschlüssel geschaffen, der ihm unter theologischem Blickpunkt geeignet erscheint, alle Normativität in ihrem Geltungs-, Gründungs- und Wirkzusammenhang aus der einen, alles umfassenden und als solche allein Gültigkeit stiftenden Vernunft Gottes als des Schöpfers und Vollenders zu reflektieren. Hiernach aber expliziert sich das Verhältnis Gottes zu seinem Werk zunächst grundsätzlich als das eines Gesetzgebers, der dieses Werk kraft Anordnung

seiner göttlichen Vernunft mit einem „Ewigen Gesetz“ gründet, lenkt und ordnet, einem Gesetz, das dieses Werk in seinem Sein und Wirken Vernunft haben und finden und damit an jener übergreifenden, alles ins Leben rufenden Sinnvernunft teilhaben läßt, es in sie hineinbindet und auf sie hinordnet, die er selber ist. Was hier aber im Begriff der *lex aeterna* als der mit dem Wesen Gottes identischen, alle Normativität in sich zusammenfassenden Vernunft Gottes selbst theologisch ausgemacht ist, ermöglicht es nun seinerseits, die Interdependenzlogik der normativen Gründungszusammenhänge vom schlechthin „Gründenden her in der Folge des Gründens auf das Gegründete hin“³⁵ zu entfalten. Während nämlich im Begriff der *lex aeterna* das universale normative Prinzip aller Ordnungswirklichkeit benannt ist, wie sie sich von der Vernunft Gottes selbst her entwirft, ein Prinzip also, das jegliches Seiende regelnd an Gottes Gesetzesvernunft teilnehmen läßt, kann jetzt entsprechend im Begriff der *lex naturalis* jene spezifische Art und Weise konkretisiert werden, in der dieses Prinzip im Menschen anwesend und am Werke ist und in der es für ihn handlungswirksam werden kann. Denn im Gegensatz zu der übrigen Kreatur nimmt der Mensch als *rationalis creatura* in besonderem Maße an der göttlichen Ordnungsvernunft teil, insofern er dieser nicht nur in passiver Weise unterliegt, sondern aktiv an ihr partizipiert, so daß er in Verantwortung für sich selbst und andere(s) (*sibi ipsi et aliis providens*) Ordnung entwerfen kann und darin die ewige Vernunft Gottes in seiner eigenen Vernunft abbildet³⁶. Die Tatsache

³⁵ W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Mainz 1964) 234.

³⁶ S. th. I-II, q. 91, 2: „Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.“ Vgl. ferner I-II, q. 93, 5.

freilich, daß die *lex naturalis* dem Menschen als eine selbsttätige und aus sich selbst wirksame Ordnungsvernunft eingegründet ist, läßt sie jetzt zugleich für sein Handeln – und zwar ohne jeden weiteren Rekurs auf die *lex aeterna* – als das erste und grundlegende praktische Prinzip konkreter Handlungsregelung erscheinen, von dem her sich alles Ordnen entwirft und auf das es sich in seiner Vernunft zurückführen lassen muß.

Während nun die hier angezielte normative Wirklichkeit der *lex naturalis* angesichts ihres Geegründetseins durch Gott den Begriff eines Gesetzes durchaus erfüllt, kommt ihr dies im Blickpunkt des Menschen selbst nur in analoger Weise zu, und zwar insofern sie ihm mit dem Tatbestand der normativen Kraft seiner Vernunft zwar immer schon als Gesetz gegeben, aber dennoch zugleich in ihren „naturhaften“ Maßgeblichkeiten kraft eben dieser Vernunft je zu erkennen aufgegeben ist. Gerade darin aber erweist sich jetzt die *lex naturalis* für menschliches Handeln keineswegs als jenes in sich statisch ausdefinierte Strukturprogramm, dem gegenüber sich die normative Vernunft des Menschen, wie dies in der spätscholastischen Thomasrenaissance ausgelegt wurde, nur noch rezeptiv zu verhalten hätte, sondern vielmehr wesenhaft als jenes dynamische, entwurfsoffene, diese Vernunft in ihrer Verantwortlichkeit überhaupt erst freisetzende naturale Regelsystem, innerhalb dessen menschliches Seinkönnen sich als ein menschliches zustande bringt und verwirklicht.

Den schlechthin konstitutiven und als solchen unzerstörbaren Kern der *lex naturalis* sieht Thomas nun zunächst im Wesen der normativen Kraft der menschlichen Vernunft selbst gewährleistet, die sich als praktische Entscheidungsvernunft notwendig und immer in einer von Angemessenheit und Unangemessenheit, von Vernunft und Unver-

nunft, von Gut und Böse bestimmten Strukturlogik bewegt. Insofern kann er jetzt das erste und allgemeinste Sollensprinzip, mit dem die *lex naturalis* in der dezisionären Strukturlogik der praktischen Vernunft als ein „per se notum“ von dieser selbst besessen wird, auf das formale Gesetz bringen: das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden.³⁷ Was dann freilich dieser Entscheidungsvernunft erst ihre jeweilige inhaltliche Qualifikation zum Guten oder Bösen gibt, empfängt sie nach Thomas mit dem Aufnehmen oder Verfehlen jener im Menschen waltenden „natürlichen Neigungen“, die „die Vernunft von Natur aus als gut ergreift“ (I–II, q. 94, 2). Eine Zuordnungslogik, die sich für ihn grundsätzlich aus der Tatsache legitimiert, daß diese *inclinationes naturales* ein unbeliebig offenes Finalitätssystem darstellen, das, wie die Entscheidungsvernunft selbst, von ein und derselben *lex aeterna* getragen und bewegt ist und als solches seinerseits von sich aus letztlich nichts anderes intendiert als die sich zum Guten entscheidende Handlungsvernunft selbst.

In ihrem Verhältnis zu diesem unbeliebig offenen Finalitätssystem der *inclinationes naturales* aber erscheint sonach die praktische Vernunft weder als Ableseorgan, da die *inclinationes naturales* ja gerade entwurfsoffen bleiben und damit notwendig eines „ordinare“ bedürfen, noch erscheinen ihrerseits die *inclinationes naturales* als bloßes Material der praktischen Vernunft, da sie als solche bereits eine Teleologie in sich tragen, so daß erst die im „ordinare“ der Entscheidungsvernunft in ihre handlungsbestimmende Normativität gehobenen und entfaltenen Ordnungen der *inclinationes naturales* die *lex naturalis* als ganze ausmachen. Daß aber nun die *lex naturalis*, bei aller

³⁷ S. th. I–II, q. 94, 2: „Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.“ Hier zeigt sich, daß theoretisch-verifizierende und praktisch-handlungsregelnde Vernunft ihrer logischen Wurzel nach einem einzigen Prinzip folgen: dem Kontradiktionsprinzip. Es ist dem Menschen unmöglich, die Deutung oder Ordnung eines Sachverhalts unter ein und demselben Gesichtspunkt beziehungsweise im Rekurs auf ein und denselben Bestand an Gründen und Einsichten zugleich als wahr und als falsch respektive zugleich als gut und als schlecht zu behaupten. Hieraus gewinnt menschliches Erkennen und Handeln, bei aller Relativität der Gründe, von denen her es sich im einzelnen inhaltlich bestimmen mag, nicht nur den Charakter des Unbeliebigen, sondern zugleich die tatsächliche jeweilige logische Unbedingtheit seines normativen Anspruchs.

Vielfalt der über die *inclinaciones naturales* diskursiv gewonnenen inhaltlichen Sollenssätze, in sich eben diese rationale Einheit bildet, die a limine jeden ethischen Relativismus ausschließt, gründet wiederum wesentlich in jenen von der Vernunft als Entscheidungsvernunft aus sich selbst gewußten „*prima principia*“, die als solche, weil von sich aus auf das in der *lex aeterna* gründende Gute überhaupt hintendierend, immer schon das Ganze der „naturgesetzlichen“ Ausfaltungen virtuell in sich fassen.

Gegenüber der *lex naturalis* führt sich die *lex divina* als Inbegriff der besonderen Willensoffenbarung Gottes zunächst durchaus im Sinne einer positiven Gesetzesanordnung ein, und zwar gilt dies zumal für das Gesetzeswerk des Alten Testaments, dessen mannigfaltige moralische und kultische Vorschriften, Weisungen und Verhaltensregeln ihren unmittelbar durch Gott selbst gesetzten Kern nach Thomas in den Zehn Geboten haben, die der irrtumsanfälligen, durch die Sünde geschwächten menschlichen Urteilskraft wegen von Gott dekretiert, ihrerseits wiederum die schöpfungsmäßig gegründete Vernunft der *lex naturalis* ans Licht heben und so letztlich mit dieser übereinstimmen³⁸.

Völlig anders hingegen verhält es sich mit dem „Gesetz“ des Neuen Bundes. Denn das schlechthin Zentrale dieses Neuen Bundes, das also, worin er nach Thomas seine ganze Wirklichkeit und Kraft hat, meint nichts anderes als die durch die im Glauben an Christus eröffnete und fortwirkende Gnade des Heiligen Geistes, dessen „Gesetz“, dem Menschen eingestiftet, wesentlich eben diese Gnade selbst ist, die sich als das vollkommene „Gesetz der Freiheit“ „im Glauben offenbart und durch die Liebe wirkt“³⁹. Ähnlich

³⁸ S. th. I-II, q. 91, 4; q. 100, 1.

³⁹ S. th. I-II, q. 106, 1: „Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem

wie die den Menschen auf seine naturalen Sinnmöglichkeiten hin eröffnende *lex naturalis* ist also dieses ihn auf ein letztes unüberbietbares Vollendungsziel hingründende „Gesetz des Geistes des Lebens“ (Röm. 8, 2) ein wesentlich „ungeschriebenes“ Agens⁴⁰, dem ebenso wie jener nur in analoger Weise der Charakter eines Gesetzes zukommt. Gerade als diese dem Menschen innewohnende „übernatürliche“ Kraft aber expliziert sich die *lex nova* als jenes letzt-gründende Prinzip, das in seiner gnadenhaft überformenden Vernunft menschliches Seinkönnen auf absolute Vollendung hin konzipiert, ohne es doch damit aus seiner endlichen, schöpfungsmäßig gegründeten Potentialität herauszulösen, so daß dieses Seinkönnen in seinen Endlichkeitsstrukturen von ihr her zwar kein neues Wesen, wohl aber eine neue Bedeutung, Sinngestaltung und Ausformung empfängt.

Mit dieser in analoger Handhabung des Gesetzesbegriffs vorgenommenen Reflexion der normativen Gründungszusammenhänge menschlichen Handelns konzipiert Thomas somit eine durchaus systemoffene theologische Ethik, innerhalb deren alle konkrete natural gründende wie positiv gegründete Normativität erst aus der *lex nova* als *lex fidei* ihre letzte Sinngebung erfährt. Die bleibende Bedeutung dieser thomasischen Konzeption liegt zweifellos darin, daß es hier erstmals gelungen ist, menschliche Normativität in ihrer Gründungslogik theologisch-ethisch so zu entfalten, daß darin einerseits Gott als Grund und Ziel dieser Normativität und andererseits der Mensch als das sich selbst normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt wird. Ent-

Christi. Et ideo principaliter *lex nova* est *gratia Spiritus Sancti*, quae datur *Christi fidelibus*.“ Vgl. ferner I-II, q. 108, 1.

⁴⁰ S. th. I-II, q. 106, 1.

scheidende Voraussetzung hierfür ist die durchgängige Analogisierung des Gesetzesbegriffes, wie sie Thomas vornimmt, dank der es ihm gelingen kann, das gründend unbedingte, unbeliebige und zugleich dynamische Wesen des Normativen so ansichtig zu machen, daß ein nominalistisch dezisionärer Relativismus ebenso ausgeschlossen bleibt wie eine objektivistisch argumentierende, alle Entwicklung in sich stillstellende Moralaxiomatik⁴¹.

2.2 Mit der Ausweitung der geschichtlichen, geographischen und kosmologischen Horizonte im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit und den sich darin vollziehenden tiefgreifenden Wandlungen der gesellschaftlichen, geistig-religiösen und politischen Macht- und Bewußtseinsstrukturen gerät der Mensch in eine Krise, die nach neuen Kriterien des Humanen und damit einer Neufundierung des Ethischen ruft. Zwei Lösungswege werden hierbei dominant:

Das um die Wende des 16. Jahrhunderts in der sogenannten *Spätscholastik* des spanischen Barock einsetzende Bemühen, über eine „Metaphysik der menschlichen Natur“ ewig gültige Wesensbestimmungen des Humanen zu eruieren und es damit in seinem ethischen Anspruch möglichst empirieunabhängig und gegenüber allem Zufall geschichtlichen Wandels unangreifbar zu machen. (a)

Der durch Martin Luther eröffnete Weg der *Reformation*, im Rückgriff auf das paulinische Prinzip der „Rechtfertigung aus Glauben“ die genuin theologische Wurzel menschlicher Freiheit freizulegen und eben darin das Eigentliche des Humanen gegen den Institutionalismus eines vergesetzlichten Heilsverständnisses ebenso zu retten wie gegen den Autarkismus menschlicher Werkgerechtigkeit. (b)

a) Die Theologen der spanischen Scholastik des 16. und des beginnenden 17. Jahrhunderts sahen sich vor allem durch jene Krise des Humanen herausgefordert, wie sie mit den ersten Wellen der von Spanien ausgehenden kolonisatorischen Unterwerfungen der „Neuen Welt“ zumal im „Indioproblem“ virulent wurde. Ihre in diesem Zusammenhang erbrachten Leistungen für die Entwicklung des neuzeitlichen, am Gedanken der Menschenwürde orientierten Völkerrechts können nicht hoch genug veranschlagt werden⁴². Dennoch erwies sich die von ihnen gewählte Argumentationsebene keineswegs als unproblematisch: angesichts der generellen Umbruchssituation und der daraus resultierenden normativen Verunsicherung schien es ihnen nicht mehr hinreichend, die ratio der lex naturalis aus der Entscheidungs- und Gestaltungsvernunft des handelnden Subjektes als solchem zu begreifen, vielmehr suchten sie nun auch zu zeitlosen, inhaltlichen Aussagen über das dem Menschen von Natur aus Zukommende und Abzufordernde zu gelangen, so daß sich für sie der Schwerpunkt der Naturrechtsproblematik zwangsläufig auf die Frage nach objektiven, ewig gültigen, materialen sittlichen Normen verlagerte.

Eben dies nämlich führt jetzt zu einer wesentlichen Ausweitung des der lex naturalis inhärenten Unbedingtheitsanspruchs auf die sogenannten conclusiones, die Schlußfolgerungen, denen zunehmend dieselbe Allgemeingültigkeit zugesprochen wird wie den ersten Prinzipien selbst, ein Vorgang, der aber nun zur Konsequenz hat, daß die ent-

⁴¹ Zum Ganzen vgl. auch *W. Korff*, Der naturale und theologale Gründungszusammenhang des Normativen nach Thomas von Aquin, in: *Norm und Sittlichkeit*, a. a. O. 42–61; *ders.*, Wie kann der Mensch glücken? Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft, in: *ThQ* 153 (1973) 305–322.

⁴² Vgl. *J. Höffner*, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter (Trier 1947).

scheidende Frage nach dem, was dann „objektiv“, und das heißt, unabhängig von der jeweiligen subjektiven Einsichtskraft und Zustimmung des einzelnen, dem Naturgesetz zuzurechnen sei, der normativen Vernunft dieses einzelnen immer mehr entzogen und der Zuständigkeit von Spezialisten überantwortet wird. Am schärfsten tritt diese Tendenz zweifellos bei Franz de Vitoria hervor, wenn er etwa zu der These kommt, zum Naturrecht gehöre, „was durch eine gute moraltheologische Konsequenz mit moralischer Gewißheit, d. h. als sehr wahrscheinlich, gefolgert wird, so daß keine probable Wahrscheinlichkeit mehr für das Gegenteil besteht“⁴³.

Eine solche Aussage demonstriert zugleich die Fragwürdigkeit eines Weges, der sich der Gültigkeit konkreten Handelns mit Hilfe eines Naturverständnisses zu vergewissern sucht, bei dem dasjenige, worin sich die *lex naturalis* als normativ ausweist, nicht mehr in Maßgabe ihrer analogen Gesetzesstruktur als natural gründend, sondern gerade unter Preisgabe des thomasischen Analogieprinzips als natural gegründet vorausgesetzt wird. Dieses Naturverständnis vermittelt unmittelbar, sei es nun im Sinne einer „*natura metaphysica hominis*“ (Vázquez) oder sei es im Sinne einer „*natura metaphysica actus hominis*“ (Suárez), aus sich selbst heraus Gesetz, das dann verbindlich zu erklären und kasuistisch auszufalten notwendig in die alleinige Fachkompetenz des Moralisten bzw. gar des kirchlichen Lehramtes fällt. Damit beginnt ein Prozeß, der, wie die bis in die Gegenwart reichende Folgeentwicklung gezeigt hat, letztlich in einen Mo-

⁴³ „Illa quae inferuntur per consequentiam bonam moralem moraliter notam, i. e. valde apparentem, esse iuris naturalis, ita quod contrario nulla sit apparentia probabilis.“ *F. de Vitoria*, *Comentarios a la Prima Secundae de Santo Tomás*, ed. Beltrán de Heredia (Salamanca 1934) t. III, in I–II, q. 57, a. 4, p. 9.

raljuridismus einmünden mußte, an dessen Ende schließlich selbst noch der „natura biologica physiologica“ direkte normstiftende Relevanz zugesprochen werden konnte⁴⁴.

b) Ganz im Gegensatz zur Grundintention der spanischen Scholastik, die Würde und Freiheit des Menschen über eine Metaphysik der menschlichen Natur zu sichern, ist es das Uranliegen Martin Luthers und der Reformatoren, die *Grunderfahrung menschlicher Freiheit als Heilserfahrung* aufzudecken, wie sie allein im Glauben an Gottes rechtfertigendes „Ja“ zum Menschen unmittelbar gewiß wird und als solche durch keinerlei rationale, moralische oder sakramentale Vermittlungen erwirkbar ist. Die hieraus erwachsenden Freiheitsforderungen der Reformation wenden sich damit notwendig sowohl gegen alles, was jener Freiheitserfahrung *theologisch* zuwiderläuft, nämlich gegen jedweden Glauben an die Heilsfunktion von Gesetzen und damit gegen jedwede Möglichkeit einer Selbstrechtfertigung des Menschen vor Gott, als auch gegen alles, was dieser ganz auf das Gewissen des einzelnen gestellten Heils- und Freiheitserfahrung auf der *praktisch-politischen Ebene* hindernd entgegensteht.

Gerade der letztgenannte Aspekt ist für die gesamte Folgeentwicklung im neuzeitlichen Freiheitsverständnis, von grundlegender Bedeutung geworden. Der Gedanke der *Gewissensfreiheit* als Grundrecht des Individuums hat, wirkungsgeschichtlich betrachtet, hier seine historische Wurzel.

Luther selbst verstand die von ihm postulierte „Freiheit eines Christenmenschen“ primär als den rechten Stand des Christen in der Welt, „in dem sich das Leben nach dem paulinisch verstandenen ‚Gesetz

⁴⁴ Vgl. hierzu J. Arntz, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: F. Böckle (Hrsg.), Naturrecht im Disput (Düsseldorf 1966) 88–120, 103 ff.

der Freiheit' konkret vollzieht, sodann in der Bejahung der ständischen Fassung der sittlich-religiösen Freiheitsrechte (z. B. *ius reformati*) im konfessionspolitischen Ringen. In einer empfundenen Spannung dazu stehen die ‚schwärmerischen‘ Folgerungen aus der reformatorischen Freiheitsbotschaft mit ihrer mit dem Offenbarungsbegriff verknüpften, individualistischen Auffassung der Gewissensfreiheit, zum Teil auch gegenüber der Schriftoffenbarung. Nicht zuletzt von hier aus erfolgt die besondere Heraushebung der Gewissensfreiheit als Grundrecht mit den ‚modernen‘ verfassungsrechtlichen Konsequenzen im 17. Jahrhundert (Pilgerväter; englische Revolution Cromwells; ‚the dictate of the conscience‘ als typischer Verfassungsbegriff der nordamerikanischen Kolonien). Die geistesgeschichtlich von daher stammende ‚liberty of conscience‘ in den amerikanischen Verfassungen nach der Unabhängigkeitserklärung (1776) ist der Sache nach im Grunde Kultusfreiheit der Kirche, verstanden als Individualrecht, das allen Menschen zusteht.“⁴⁵

Demgegenüber ist es nun aber für die Bestimmung des *spezifisch Ethischen* von größter Tragweite, daß der von den Reformatoren zugrunde gelegte Gewissensbegriff *rein theologal* als das *allein aus Gnade gerechtfertigte und befreite Bewußtsein des Menschen* verstanden wird, so daß damit im Prinzip jeder genuin welt-ethische Bezug des Gewissens aufgehoben ist: das Gesetz hat im so verstandenen Gewissen keinen Ort mehr. So heißt es bei Luther in seiner Auslegung des Briefes an die Galater:

„Darumb, wenn so oft man handelt, und zu thun hat von dem glauben, von der himmlischen gerechtigkeit, von dem Gewissen etc., scheid man das gesetz nur allerding davon ab, und laß es hienieden auf Erden bleiben. Denn das Gewissen sol mit dem gesetzte, werken und irdischer Gerechtigkeit gar nichts zu schaffen haben. So bleibt den der Esel im thal, das gewissen aber steigt mit Isak auff den berg hinauff,

⁴⁵ Art. Freiheit, in: RGG ³II, Sp. 1106.

und weis gar nichts, weder vom Gesetz noch werken, sondern suchet und wartet nur allein auf die vergebung der Sünden, und die reine gerechtigkeit, so uns in Christo angeboten und geschenkt ist.“⁴⁶

Damit aber wird zugleich das klassische komplementäre Verhältnis von Natur und Gnade, von Gesetz und Freiheit, von *lex naturalis* und *lex evangelii* aufgelöst, das jetzt der Antithetik von „Gesetz und Evangelium“ weicht. Hierbei wird das Evangelium wesenhaft als jene Kraft verstanden, die den Menschen von den Zwängen des Gesetzes befreit und ihn vor Gott allein rechtfertigt.

Aus dieser grundlegenden Voraussetzung aber bestimmen sich jetzt auch die spezifischen *Funktionen des Gesetzes*, und zwar sowohl in seinem Stellenwert für die konkreten Lebensmöglichkeiten und Lebensvollzüge in der Welt (*usus politicus seu civilis*) als auch in seiner Relevanz für das eigentliche Heilsgeschehen selbst (*usus elenchthicus seu theologicus*). Deshalb spricht Luther von einem „duplex usus legis“.

Darunter ist näherhin folgendes zu verstehen: „Es gibt einen ersten Gebrauch des Gesetzes, durch das es im äußeren, greifbaren Bereich die Sünde unterdrückt, das Gemeinschaftsleben in Ordnung hält, Erziehung der Jugend gewährleistet, den Frieden erhält, die Predigt des Evangeliums möglich macht. Das Ergebnis dieses Gesetzesgebrauches ist eine *iustitia civilis, iustitia coram mundo* (daher auch *usus civilis, politicus*). Das Gesetz erreicht auch dieses Ergebnis, denn gemäß diesem Gebrauch kann der Mensch das Gesetz grundsätzlich erfüllen.“

Neben dem ersten gibt es den zweiten Gebrauch des Gesetzes. Durch ihn leistet das Gesetz alles das, was die Ohnmacht des Menschen aufdeckt: „Überführung von der Sünde und deren Vermehrung

⁴⁶ Auslegung des Briefes an die Galater (Wittenberg 1556) I, 62; WA 40 I.

(daher *usus elenchthicus*), dadurch negative Vorbereitung auf die Rechtfertigung (daher *usus theologicus, sanctus, salutaris*) und Erziehung zu Christus hin (daher auch *usus paedagogicus*, und weil dies alles nur durch den Geist geschieht, auch *usus spiritualis*). Von der Rechtfertigung her ist dieser *usus theologicus* der einzig legitime Gebrauch des Gesetzes. Das bedeutet, daß erst von ihm her der *usus primus* seine Legitimität herleitet. Zwar ist der *usus primus* der Sache nach ohne und sogar unter Verkennung des *usus secundus* möglich. Das Gesetz im *usus primus* trifft alle Menschen und übt sein Amt des *coercere delicta* an ihnen aus, auch dann, wenn ihnen der wahre ‚Sinn‘ des Gesetzes, der erst im *usus secundus* erfaßt wird, verschlossen bleibt. ‚Alle haben das Gesetz, aber nicht alle fühlen das Gesetz.‘ Es hat daher seinen guten Sinn, wenn der *usus civilis* als *usus primus* bezeichnet wird, denn der *usus theologicus* kommt gleichsam erst in einer zweiten Phase zum Zuge, und nicht bei allen Menschen, sondern nur bei den Gläubigen. Dennoch wird der *usus primus* erst legitim im Zusammengehen mit dem *usus secundus*, denn ohne diesen wird jener zum Mißbrauch des Gesetzes, weil jeder *usus primus* außerhalb des *usus secundus* mit der Illusion zusammengeht, dadurch vor Gott gerecht zu werden. Daher liegen in der Gesetzespredigt *usus civilis* und *usus theologicus* immer ineinander, denn es ist dasselbe Gesetz, das das *coercere delicta* und das *ostendere delicta* leistet. *Usus civilis* und *usus theologicus* treffen ein und denselben Menschen.“⁴⁷

Kontrovers ist demgegenüber der erstmals von Melanchthon eingeführte *tertius usus legis* im Sinne eines erst durch das Evangelium möglich gewordenen *Heilsgebrauchs* des Gesetzes: Durch das Evangelium wird das Gesetz zur Gabe Gottes, zur Vollzugsform menschlicher Freiheit. Diese Kontroverse hat sich heute in und an der von Karl Barth vollzogenen Umkehrung der überlieferten Reihenfolge von Gesetz und Evangelium in Evangelium und Gesetz zugespitzt. Das Evangelium steht der Sache nach als der tragende Grund und das bestimmende Vorzeichen dem Gesetz voran. Das Gesetz ist dabei verstanden als Gottes gnädiger und jeweils ganz konkreter Zuspruch des Tuns, zu dem der Mensch durch das Evangelium befreit wird. „Nur dieses von der zuvorkommenden Gnade getragene und als tröstliche

⁴⁷ O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin* (Mainz 1967) 68f.

Erlaubnis verstandene, freilich auch als unbedingte Beanspruchung ernst zu nehmende Gesetz sei in Wahrheit *Gottes* Gesetz. Was hingegen dem Evangelium entgegenstehe und an ihm sein Ende finde, sei wirklich nur jene menschliche Gesetzesfrömmigkeit, die Gottes Gesetz gerade mißdeutet und verfälscht, indem sie es als eine Forderung zu Leistungen versteht, mit denen sich der Mensch Rechtfertigung vor Gott erst erwerben soll. Nicht Gott, sondern der Mensch reißt also Gesetz und Evangelium auseinander, und das, was *er* nun aus dem Gesetz macht, ist allerdings dem Evangelium entgegengesetzt. Das Thema des Paulus, Augustins und Luthers: Gesetz gegen Evangelium, wäre demnach so zu interpretieren: Vom Menschen mißdeutetes und mißbrauchtes Gesetz – wir können auch sagen: menschliche Gesetzlichkeit – gegen das Evangelium und, in ihm eingeschlossen, auch gegen Gottes wirkliches Gesetz. Dieses letztere aber allezeit in Einheit mit dem Evangelium.“⁴⁸

Bei allen unterschiedlichen Akzentuierungen in der Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium und der Wertung des Gesetzes selber haben die verschiedenen reformatorischen Positionen doch darin den gemeinsam anthropologischen Grundansatz: Der Mensch in seiner tatsächlichen natürlichen und geschichtlichen Verfaßtheit ist zutiefst von der Macht der Sünde bestimmt. Durch sie ist er nicht nur in seiner urständlichen Heilsverfaßtheit betroffen; verdorben und verkehrt sind auch seine durch die Schöpfung grundgelegten natürlichen Dispositionen. Der Mensch ist *von sich aus* nach reformatorischer Auffassung in seiner tatsächlichen Verfaßtheit in keiner Weise mehr Bild Gottes⁴⁹. Zum *Bild Gottes* wird er vielmehr ganz und *allein aus Gnade*.

Fraglos birgt diese Konzeption eine gewaltige emanzi-

⁴⁸ Art. Gesetz und Evangelium, in: RGG ³II, 1529.

⁴⁹ „Docetur, quod peccatum originis sit horribilis defectus concretæ in paradiso justitiæ originalis et *amissio* seu *privatio* imaginis Dei.“ Solid. Declar. I de pecc. orig. § 9 p. 614.

pative Kraft in sich. Denn mit der Tatsache, daß hier der Mensch im befreienden Zuspruch des Evangeliums einen unbedingten und unangreifbaren Existenzgrund findet, der ihn immer schon vorgängig seines Heils gewiß sein läßt, hat er einen Stand und Halt gegenüber der Welt gewonnen, der ihn zugleich zum Handeln in dieser Welt in ungeahnter Weise freisetzt. Dies gilt sowohl für den ursprünglichen Ansatz Martin Luthers, der die Welt in wesenhafter Antithetik zur Gnade interpretiert, als auch für die Gesetz und Evangelium miteinander versöhnende Position Karl Barths, für den sich die heilsrelevante sittliche Vernunft der Wirklichkeit einzig über das Apriori des Glaubens erschließt. Allerdings kann hier nicht übersehen werden, daß, wo immer die darin implizierte und schlechterdings grundlegende Heils- und Freiheitserfahrung dahinfällt, die Welt auf sich selbst zurückgeworfen, ihrer grundsätzlichen und unaufhebbaren Heillosigkeit überlassen erscheint. Denn in beiden Fällen weist in ihr nichts mehr von sich aus auf Heil hin.

2.3 Mit den sich bereits in den Religionsstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts abzeichnenden und in den Religions- und Bürgerkriegen des 17. Jahrhunderts endgültig zutage tretenden konfessionellen Polarisierungen erscheint jeder Versuch, die gesellschaftliche Einheit und damit die elementare Sicherung des Humanen über die Einheit von Glaubensbekenntnissen herzustellen, zum Scheitern verurteilt. Angesichts dieser Tatsache aber rückt jetzt der Gedanke des *Gesellschaftsvertrages* als Bedingungsgrund und Vollzugsform jeglicher menschlicher Sozialisation und somit als grundlegende, das Humane sichernde sittliche Tat des Menschen in den Mittelpunkt der ethischen Reflexion. Unter dieser Voraussetzung aber erweist sich Religion in ihrer institutionalisierten Form nicht mehr länger als jene Kraft, die von sich aus gesellschaftliche Einheit bewirkt. Vielmehr ist es jetzt die politische Macht, die den religiösen Frieden sichert und darin zugleich die Religion in ihre moralisch-integrierende, gesellschaftliche Funktion einweist.

Angesichts der elementar auftretenden Spannungen, wie sie in der Vielfalt der geistigen und religiösen Aufbrüche der heraufkommenden Neuzeit immer deutlicher zutage treten und sich in immer neuen politischen und konfessionellen Polarisierungen entladen, rückt das Phänomen „Gesellschaft“ erstmals ins Zentrum der ethischen Reflexion. Die Frage: Wie ist Gesellschaft möglich? wird zum beherrschenden Thema der politisch-ethischen Theorie von Hobbes bis Rousseau. Neu ist hierbei zugleich, daß nunmehr zur Beantwortung dieser Frage weder auf ein theologisches Freiheitsverständnis im Sinne der Reformatoren noch auf eine Metaphysik der menschlichen Natur in der Weise der spanischen Spätscholastik recurriert wird, sondern wesentlich auf un-

mittelbar empirisch erfahrbare Strebungen der menschlichen Natur. Neu ist aber auch die Methode: analog den Verfahrensprinzipien der mathematischen Naturwissenschaft sucht man jetzt die komplexen Gebilde menschlicher Ordnungsgestaltungen aus letzten einfachsten Elementen und Kräften zu erklären. Hier wird gleichsam wieder aufgenommen, was Thomas von Aquin in den *inclinationes naturales* als empirische Basis seiner *lex naturalis* einführt, um es aber nun dem mathematischen Kalkül zu unterwerfen.

Eben diesem Ansatz entsprechend, kommt jetzt aber zugleich die Vorstellung von der staatlich-gesellschaftlichen Ordnung als eines durch die Notwendigkeiten und Zwänge der menschlichen Natur evozierten *Kunstproduktes der Vernunft* mit voller Deutlichkeit zum Tragen. So ist der Staat nach *Hobbes* das durch den menschlichen Geist konstruierte System der gesellschaftlichen Kräfte, der vollkommene Mechanismus der Menschenwelt. „Die Individuen haben den Staat, den großen Leviathan, erzeugt, er ist ein von ihnen verfertigtes Artefakt, eine Art großer Maschine.“⁵⁰ Darin liegt in der Tat eine gültige Einsicht, die als solche auch dort weiter gewahrt bleibt, wo man staatliche Ordnungsmacht nicht mehr wie *Hobbes* aus einem schlechthin ordnungslos gedachten Naturzustand des Krieges aller gegen alle (*homo homini lupus*) hervorgehen läßt, der die einzelnen dazu zwingt, all ihre Selbstmächtigkeit an den Souverän abzutreten, sondern wo man, wie schon *Locke*, diesen Naturzustand als ein Gefüge von durchaus unbeliebigen, integrativen und desintegrativen, auf Gleichgewicht, Gegengewicht und Entwicklung zur Rationalität angelegten Gesetzmäßigkeiten be-

⁵⁰ *I. Fetscher*, Einleitung zu: Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (1651) (Neuwied – Berlin 1966) XXV.

greift, die den Menschen zur Hervorbringung gesellschaftlicher Ordnungen disponieren, kraft deren ihm zugleich Eigenpotenz und Freiheit bewahrt bleiben⁵¹.

Noch einen wesentlichen Schritt weiter führt *Rousseau*. Er erkennt das Verhältnis von Natur und Gesellschaft als eine Beziehung zweier sich wechselseitig beeinflussender Größen, wobei zivilisatorische Überlagerungen die ursprüngliche Natur des Menschen verfälscht und ihn damit seinem eigenen Wesen entfremdet haben. Gesellschaftliche Desintegration und menschliche Desintegration sind für Rousseau ein und dasselbe. Die Überwindung dieses Zustandes kann darum nicht von denen ausgehen, die in der Gesellschaft Macht haben, sondern muß an die Natur des Menschen, vornehmlich die Natur des einfachen, nicht verbildeten Menschen anknüpfen. Der Gedanke des natürlichen Lebens wird hier von Rousseau im Sinne eines *Regulativs* als Gegenbild zum entarteten zivilisatorischen Zustand eingeführt und bedeutet als solcher den Rekurs auf die Gesetzmäßigkeiten eines ursprünglichen, intelligiblen Naturzustandes. Hier nun setzt seine Theorie vom Gesellschaftsvertrag an. Aufgabe des Gesellschaftsvertrages ist es, diesen Naturzustand „wiederherzustellen“, das Gesellschaftsverhältnis aus einem Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen umzuwandeln in ein Naturverhältnis, in dem der allgemeine Wille (*volonté générale*) wie ein Naturgesetz über den Menschen herrscht. Die Emanzipation des Menschen und seine soziale Integration fallen hier zusammen. Letztlich geht es Rousseau um die Struktur und Funktion einer künftigen Gesellschaft, die der genuinen Natur des Menschen entspricht. Mit diesem Ansatz gewinnt die ethisch-

⁵¹ J. Locke, *Two Treatises of Government* (1690).

politische Fragestellung erstmals eine geschichtliche Dimension und Dynamik⁵².

Im Kontext dieser von der Idee des Gesellschaftsvertrages geprägten Sozialtheorien bestimmen sich jetzt aber auch Funktion und Stellenwert der Religion und ihrer Institutionen in der Gesellschaft. Exemplarisch mag hier die Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche, wie sie *Samuel Pufendorf* entwickelt, angeführt werden: Der Staat hat seiner Auffassung nach die grundlegende Aufgabe, das Leben der Menschen zu ermöglichen, denn sie alle kennzeichnet wesentlich „Bedürftigkeit“ (*imbecillitas*) und „Geselligkeit“ (*socialitas*), darum brauchen sie die soziale Ordnung und den Schutz des Staates. An der Kirche als dem Hort der eigentlichen, schlechthin gründenden Freiheit des Menschen auf Gott hin unterscheidet Pufendorf eine sichtbare und eine unsichtbare Seite. Die unsichtbare Kirche als geistgewirkte Glaubensgemeinschaft muß als genuin überstaatliche Größe verstanden werden, die als solche des Staates nicht bedarf. Die sichtbare Kirche hingegen stellt sich als Rechtsgemeinschaft dar, die als solche auf den Staat als umfassendere Rechtsgemeinschaft verwiesen bleibt und ihm darin ein- und untergeordnet ist⁵³.

⁵² *J.-J. Rousseau*, *Contrat social* (1762). Zum Ganzen auch *H. Schmidt*, *Seinserkenntnis und Staatsdenken. Hobbes, Locke, Rousseau* (Tübingen 1965).

⁵³ *S. Pufendorf*, *De habitu religionis christianae ad vitam civilis* (Bremen 1687).

2.4 Die wachsende Skepsis gegenüber allen Versuchen, die Wahrheit des Menschen und seiner Welt gleichsam unvermittelt aus der Positivität theologischer, metaphysischer wie auch natürlicher Gegebenheiten erheben zu können, führt schließlich zu jener fundamentalen Wende im neuzeitlichen Denken, die alle Prinzipien theoretischer Wirklichkeitserkenntnis und praktisch-sittlicher Handlungsgestaltung der grundsätzlichen Überprüfbarkeit und damit *der kritischen Vernunft des Subjektes selbst* unterwirft; ein Anspruch, wie er erstmals im Ansatz der Philosophie Descartes' inauguriert und dann bei Kant zum umfassenden philosophisch-ethischen Programm ausgeweitet wird. Gerade diese, letztlich vom fundamentalen Interesse der Freiheit motivierte Besitznahme der menschlichen Vernunft durch sich selbst in ihren Möglichkeiten und Grenzen wirft nun aber zugleich die Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Theonomie, von menschlicher Selbstgesetzgebung und letztem, das Ganze der menschlichen Vernunft konstituierendem Hoffnungs- und Sinnziel in völlig neuer Weise auf.

Mit der durch *Descartes* eingeleiteten radikalen Wende zum Subjekt und dem damit vollzogenen Rekurs auf die kritische Vernunft als unumgänglicher und letzter Instanz aller Vergewisserung ist ein völlig neuer Ausgangspunkt gewonnen. Die ursprüngliche Einsicht der von Descartes initiierten sogenannten *Transzendentalphilosophie* besteht darin, daß der Mensch alles Sein immer nur im Medium des Bewußt-Seins, alle Gegenstände seiner Erkenntnis immer nur im Akte des Erkennens hat. Gegenüber allen bisherigen Versuchen, entweder auf dem Wege ursprünglicher Glaubenserfahrungen oder metaphysischer Grundlegungen oder auch unmittelbarer, empiriebezogener natürlicher Evidenzen, der

Wahrheit über den Menschen und seine Welt unverstellt ge-
wiß zu werden, erhebt diese im eigentlichen Sinne kritische
Philosophie die Forderung, vor jeder Annahme irgendeiner
Erfahrung der Wirklichkeit die Bedingungen der Möglich-
keit von Erkenntnis überhaupt kritisch zu überprüfen. Un-
ter dem Eindruck der gewaltigen Fortschritte der modernen
Naturwissenschaft, durch die sich der Mensch „zum Herrn
und Besitzer der Natur“ zu machen anschickte, geht es Des-
cartes um eine Methode zur kritischen Neufundierung der
menschlichen Erkenntnisse in ihrem Gesamtzusammen-
hang. Obschon er seine Methodenreflexion noch nicht un-
mittelbar auf den Bereich des Ethischen anwendet und sich
hier auf die Empfehlung zu einer „moral provisoire“ be-
schränkt, so liegt doch dem Ganzen seines Denkens letztlich
ein eminent *praktisches* Apriori zugrunde: die Koinzidenz
von Freiheit und emanzipativer kritischer Vernunft⁵⁴.

Eben in diesem Zusammen von Kritik und Freiheit liegt
nun in der Tat das eigentliche *Movens* jener geschichts-
mächtigen Bewegung, die wir *Aufklärung* nennen: die Be-
freiung des Menschen zu sich selbst oder, um es mit *Kant*
zu sagen, in dessen kritischer Philosophie dieser Prozeß sei-
nen mächtigsten geistigen Ausdruck fand, „der Ausgang des
Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“⁵⁵.

Im „eigentlichen Zeitalter der Kritik“ können – das ist Kants
Überzeugung – die Religion, die Moral, die Gesetzgebung und die
politischen Institutionen nur dann unverstellte Achtung erwarten,
wenn der Mensch ihnen eine freie, vernünftig begründete Zustim-
mung geben kann: „Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der

⁵⁴ R. Descartes, Discours de la Méthode (1637); ders., Meditationes de prima phi-
losophia (1641).

⁵⁵ I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, ed. Weischedel, Bd. 6,
53.

Kritik, der sich alles unterwerfen muß. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“⁵⁶

Dasselbe Interesse aber, das die kritische Vernunft zu sich selbst gebracht hat, führt sie nunmehr auch notwendig zur Erkenntnis und Annahme ihrer eigenen Grenzen. Indem Kant alle Erkenntnisbemühungen der theoretischen Vernunft an den Grenzen möglicher *Erfahrung* als dem „Probiertein aller Wahrheit“ haltmachen heißt, geht es ihm zuletzt nicht etwa nur um die skeptische Zurückweisung eines überschwenglichen Fortschrittsglaubens und naiven Vernunftoptimismus, sondern mehr noch und wesentlich um die Begründung und Ermächtigung der Vernunft zu ihrem eigentlichen Vollzug als Akt der *Freiheit* und eben damit als *sittlicher und praktischer*. Praktische Vernunft als Vernunftvollzug der Freiheit selbst scheidet sich sowohl von jeder empirischen Erkenntnis, weil diese als solche implizit die Möglichkeit von Freiheit aufhebt, als auch von jeder mit unkontrollierbarem Wahrheitsanspruch auftretenden Metaphysik, deren Fragwürdigkeit sich am Ende nur auf sie selbst übertragen würde.

Hier, in Kants Begriff der praktischen Vernunft, tritt in der Tat der Unbedingtheitsanspruch des Ethischen in seiner schlechthinnigen *Eigendimension* mit letzter Deutlichkeit hervor, ein Anspruch, der als solcher zwar erst in den konkreten empirischen Gegebenheiten und ihren Bedingungsstrukturen zum Tragen kommt, von diesen selbst aber nie-

⁵⁶ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Weischedel, Bd. 2, 13 Anm.

mals ableitbar ist. Eben dies macht ja für Kant erst das eigentliche Wesen der praktischen Vernunft aus, daß sie völlig unabhängig von jeder theoretischen Bestimmung rein sich selbst gehört, sich selbst Gesetz, d. h. autonom ist: Die Menschheit *soll* sich selbst verwirklichen. In diesem *Sollen* als dem moralischen Gesetz der Freiheit erfährt sie sich als höchstes Gut, als unbedingter „Zweck an sich selbst“. Wenn nun praktische Vernunft dennoch zu diesem ihrem Selbstvollzug eines integrierenden Hoffnungs- und Sinnzieles und damit der Annahme höchster Ideen (Menschheitsidee, Weltidee, Gottesidee) bedarf, so kommt diesen Ideen als notwendigen, keineswegs aber erweislichen reinen Vernunftbegriffen (Postulate) keinerlei theoretische, sondern allein praktische Gewißheit und hierin allerdings höchster moralischer Geltungsanspruch zu. Die Postulate der praktischen Vernunft sind Gegenstände des Glaubens, nicht des Wissens. Somit aber wird die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft zur Funktion der Moral. Kant verweigert sich bewußt jeder theoretischen Versöhnung von menschlicher Freiheit und göttlichem Willen; Autonomie und Theonomie vermitteln sich allein über ethische Praxis.

Die entscheidende Leistung Kants, hinter die gewiß nicht mehr zurückgegangen werden kann, liegt ohne Zweifel in der Herausarbeitung der *Eigendimension des Ethischen in seiner Unbedingtheit*. Zugleich bringt es die Bescheidung der Vernunft in seiner Philosophie mit sich, daß sie, indem sie sich dazu bekennt, ganz an die Erfahrung gebunden zu bleiben, ihrer Kraft, Gott und die Welt schöpferisch zu verbinden, einzig und allein als *praktische Vernunft* innewerden kann. Eben darin aber liegt nun auch die unübersehbare Gefahr: im Vollzug der praktischen Vernunft werden menschliche und göttliche Freiheit letztlich ununterscheid-

bar. Damit aber gewinnt die Forderung nach Achtung der „Menschheit im Menschen“ zugleich einen Unbedingtheitsanspruch, der die Menschheit nun selbst zu divinisieren droht und ihr faktisch göttliche Appellqualität verleiht.

2.5 Mit Kants Rückgang auf die kritische Vernunft als der dem Menschen ursprünglich eigenen letzten Vergewisserungsinstanz und der darin liegenden Inbesitznahme der Vernunft durch sich selbst kommt die Vernunft erst zum Bewußtsein ihres genuinen Wesens als eines *praktischen, auf Selbst- und Weltverwirklichung* angelegten: Die Welt wird zur sittlichen Tat des Menschen (Fichte). Die Vernunft vollzieht und verwirklicht sich in den Mediatisierungen und Strukturierungen der Geschichte als Freiheitgeschichte und erweist sich darin als deren bewegendes sittliches Prinzip (Hegel). Anders gewendet: Erst im Gang der Freiheitgeschichte selbst zeigt sich die Vernunft des Sittlichen in der Unbedingtheit ihres Anspruchs und offenbart eben darin ihren theologalen Grund als das eigentliche Movens der Freiheit.

Kants entscheidende Einsicht in die Eigenwirklichkeit und Vorrangigkeit der praktischen Vernunft, als Vernunftvollzug der Freiheit selbst gegenüber jeglicher an die Grenzen möglicher Erfahrung gebundenen theoretischen Vernunft, läßt nun freilich die Frage zurück, wie sich dann Freiheit mit den Kausalitäten und Gesetzhkeiten der empirischen Welt überhaupt konkret vermittelt und in ihnen wirklich wird. Ist die damit hervortretende Dichotomie zwischen empiriebezogener theoretischer und auf Freiheit gestellter praktischer Vernunft, zwischen dem „Reich der Natur“ und dem „Reich

der Freiheit“ nochmals überwindbar? Hier liegt die treibende Frage Fichtes.

Fichte geht in seinem Lösungsversuch von der grundlegenden Einsicht aus, daß alles Tätigwerden der Vernunft, und zwar sowohl das auf Erfahrung verwiesene der theoretischen als auch das mit dem Bewußtsein der Freiheit verbundene der praktischen Vernunft, letztlich Vollzüge ein und derselben Vernunft sind, nämlich der des *Ich*, dem alle diese Vollzüge zugehören: „Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke; ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschliesse, bin Derselbe.“ „Obgleich ein Theil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich seyn soll und ein anderer Theil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig seyn soll“ – wie Kant betont –, „ist dennoch die Substanz, welcher beides zukommt, nur eine und ebendieselbe und wird als eine und ebendieselbe gesetzt.“⁵⁷

In Wahrheit ist dann aber auch eben jene zunächst nur der theoretischen Vernunft zugängliche empirische Wirklichkeit mit den ihr eigenen Kausalitäten, Zwängen und Notwendigkeiten – also das kantische „Reich der Natur“ – keineswegs etwas schlechthin außerhalb des „Reiches der Freiheit“ und damit jenseits der praktischen Vernunft Bleibendes, sondern vielmehr gerade in ihrer Fremdheit und Übermacht der eigentlich evozierende Gegenstand menschlicher Freiheit, der nach *Fichte* dem Bewußtsein und der Verfügungsgewalt des *Ich* entglitten, diesem durch dessen kreative Kraft gleichsam wieder anverwandelt und dadurch zum Werk der eigenen unendlichen Selbsttätigkeit gemacht werden muß: die Welt wird zur sittlichen Tat des

⁵⁷ *J. G. Fichte*, *Das System der Sittenlehre* (1798); Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, ed. J. H. Fichte (Berlin 1845/46) Bd. 4, 108.

Menschen. Zweifellos wird damit in bisher nicht gekannter Entschiedenheit das Gesamt der gegebenen Weltwirklichkeit der menschlichen Freiheit unterworfen und zum Feld ihrer Gestaltungskraft erklärt⁵⁸.

Ist nun aber das anstößig Fremde und Andere der dem Ich entglittenen und entgegenstehenden Weltwirklichkeit einfachhin aus dem Freiheitsstreben des Ich schon zu überwinden? Erweist sich der hier erhobene Anspruch auf Anverwandlung und Dynamisierung der Welt durch die „Freitätigkeit“ des Ich am Ende nicht doch als schlechthin uneinlösbar, oder – mit Hegel zu sprechen – als Pathos und Gestus eines bloßen Sollens? Ich, das alles sein soll, ist nicht alles⁵⁹.

An diesem Punkt setzt *Hegel* mit seinem Geistbegriff an. Eine Anverwandlung der dem Ich entgegenstehenden Welt ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß beide von ein und derselben Vernunft „als dem substantiellen Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit“⁶⁰ getragen, bestimmt und durchwaltet sind. Eben dieses Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, Geschichte und Natur gleichermaßen umgreifende konstitutive Prinzip aller Wirklichkeit nennt Hegel „Geist“. Demzufolge entfaltet sich dann aber auch Freiheit als Zielgröße und Verwirklichungsform dieses Geistes im Durchgang durch seine naturalen Explikationen und letztlich erst im Prozeß der epochalen Überstiege und Durchbrüche der Geschichte des Menschen.

Auf politisch-gesellschaftlicher Ebene geschieht dieser

⁵⁸ Vgl. hierzu *A. Gehlen*, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: *ders.*, Studien zur Anthropologie und Soziologie, (Neuwied – Berlin 1963) 232 ff.

⁵⁹ Vgl. *G. W. F. Hegel*, Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe in 20 Bänden), ed. Hermann Glockner (Stuttgart 1927–1939) Bd. 1, 93 f (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie).

⁶⁰ A. a. O., Bd. 7, 36 (Rechtsphilosophie).

Durchbruch des Freiheitsgedankens nach Hegel mit der Heraufkunft der griechischen Polis: in ihr ist erstmals „das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen“⁶¹. Freilich, weder die Griechen noch die in ihre Nachfolge tretenden Römer wußten anders, als daß nur „einige frei sind, nicht der Mensch als solcher“⁶². Sie hatten Sklaven, und diese „harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen“, nahmen sie als fraglose, moralisch unangefochtene Bedingung ihrer „schönen Freiheit“, die damit nur eine „zufällige, vergängliche und beschränkte Blume“ war⁶³.

Demgegenüber kommt nach Hegel erst mit dem Christentum, als der „Religion der Freiheit“⁶⁴, mit der sich im „Tod Christi“ die den Menschen zu sich selbst befreiende „Anschauung“ der „absoluten Liebe selbst“ bezeugt⁶⁵, die Wahrheit zum Durchbruch, daß die „Idee der Freiheit“ als „Bewußtsein der Freiheit“⁶⁶ des Menschen „eigenste Natur“ ist⁶⁷. „Daß also der Mensch als Mensch frei ist und daß so alle als frei zu gelten haben.“⁶⁸ Insofern zeigt sich erst im Gang der Freiheitsgeschichte selbst die Vernunft des Sittlichen in der Unbedingtheit ihres Anspruchs und offenbart eben darin den letzten Grund aller Freiheit als eine sich wesenhaft *theological* erschließende Wirklichkeit.

Dieses Bewußtsein aber, daß der Mensch als Mensch frei ist, wird dann freilich nach Hegel erst mit der geschichtlichen

⁶¹ A. a. O., Bd. 11, 45 (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte).

⁶² Ebd. ⁶³ Ebd.

⁶⁴ G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, § 270 Zusatz: Hegel, Studienausgabe in 3 Bänden, ed. Löwith-Riedel (Frankfurt a. M. 1968) Bd. 2, 260.

⁶⁵ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson, Bd. 14, 158.

⁶⁶ Hegel, Sämtliche Werke, a. a. O., Bd. 11, 569.

⁶⁷ A. a. O. 45.

⁶⁸ Vgl. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution (Frankfurt a. M. 1965) 28.

Schwelle der Neuzeit und ihrer Emanzipationen zum institutionalisierten Prinzip ethisch-politischer Ordnungen, zu einem Prinzip, das erst als solches den Menschen nun auch in das *Recht* jener Freiheit einsetzt, die ihn je tragende soziokulturelle Normativität aus der Vernunft seines eigenen humanen Seinkönnens so zu gestalten, daß er darin mehr und mehr zum Stande seines Menschseins gelangt⁶⁹.

2.6 In dem Maße, wie die Vernunft über das kritische Bewußtwerden ihrer selbst im geschichtlichen Aufgang der Freiheit den Anspruch des Sittlichen in seiner Unbedingtheit ergriffen und hierin die Dimension ihrer äußersten Möglichkeiten als Vernunft spekulativ ausgeschritten hat, erkennt sie zugleich, daß hiermit allein das Gelingen und Glücken des Menschen noch keineswegs erreicht und gewährleistet ist. Die Frage nach dem Anspruch des Sittlichen in seiner Unbedingtheit wandelt sich zur Frage nach der *Vernunft seiner konkreten, historischen, ökonomischen, soziologischen, psychologischen, physiologischen und biogenetischen Bedingungen* in der Vielfalt ihrer Relationen und Kausalitäten als Voraussetzungen für die Entfaltung des Humanen. Dasselbe Interesse am Humanen, das die Vernunft zum höchsten Aufschwung der Spekulation bewegt hatte, treibt sie nun zur Erforschung des Empirischen und zur Analyse seiner Strukturen.

Es besteht kein Zweifel: Was die großen Philosophien der Aufklärungsepoche zu ihren gewaltigen spekulativen Leistungen trieb, war das fundamentale Interesse an der Be-

⁶⁹ Vgl. a. a. O. 29f, 43f, 69ff.

freierung des Menschen aus den Engführungen und Verkürzungen seiner geschichtlichen Existenz, ein Interesse, das in eben diesem Gedanken der Freiheit die moralische Unbedingtheit und Würde des Humanen festzumachen trachtete. Darin liegt ihre bleibende Bedeutung. Selbst wenn damit nicht schon die Mannigfaltigkeit des Empirischen als Dispositionsfeld menschlicher Freiheit eingeholt war, so sind doch ihre leitenden Ideen Ausdruck und bleibendes *Movens* jenes freiheitlichen Bewußtseins, das in den demokratischen Rechtsordnungen, wie sie die westliche Gesellschaften entwickelt und institutionalisiert haben, politische Realität gewonnen hat.

Seit Beginn des 19. Jahrhunderts gewinnen ganz neue Kräfte Einfluß auf den Gang der tatsächlichen geschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklung, deren Wirkung jetzt sehr viel unmittelbarer empfunden wurde, nämlich der rasche Fortschritt der Naturwissenschaften und die sich damit eröffnenden Möglichkeiten zu technischer Umsetzung und industrieller Verwertung ihrer Ergebnisse. Angesichts der hierin zutage tretenden vielfältigen und zum Teil revolutionierend wirkenden ökonomischen, sozio-strukturellen und psychischen Veränderungen und Wandlungsprozesse drängt sich jetzt überhaupt erst die schlechthin elementare Relevanz der im eigentlichen Sinne *empirischen* Bedingungen des Menschseins für die Verwirklichung von Freiheit und Humanität auf.

Erst aus diesem Kontext wird die ungeheure Bedeutung verständlich, die jener von *Karl Marx* initiierten philosophischen und zugleich ökonomisch-gesellschaftlichen Konzeption zuwachsen konnte, wie sie mit ihren vielfältigen geistigen Denominationen und politischen Ausprägungen bis in die Gegenwart herein wirkt und die gesellschaftspolitischen

Prozesse und Machtstrukturen weiter Teile der Welt bestimmt (a).

Mit zunehmender Relevanz der empirischen Wissenschaften kommt aber zugleich noch ein anderes Denken zum Zuge, das als solches weniger von einem unmittelbar politischen Wollen als vielmehr von einem dominant technokratischen Interesse an der funktionalen Verwertbarkeit empirischer Einsichten bestimmt ist. Dieses Denken, das sich zunächst grundsätzlich als Methode, in der dezidierten Gestalt des *Positivismus* jedoch darüber hinaus auch als systematische Theorie versteht, geht davon aus, daß sich nicht nur alle außermenschlich naturalen, sondern auch alle spezifisch menschlichen Daseinsbedingungen und Daseinsvollzüge, und zwar einschließlich jener, die der Mensch mit moralischen Wertungen verbindet, in einem Nexus empirischer, nämlich physiologischer, ökonomischer, psychologischer und sozialstruktureller Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten auslegen. In gleichem Maße aber, wie diese vielfältigen Bedingungsbeziehungen rational erschlossen und instrumental verfügbar werden, wächst nun konsequenterweise auch die Möglichkeit, menschliches Dasein in seinen moralischen Vollzügen „operabel“ zu machen (b).

Zu a) Das Spezifikum des Ansatzes von Karl Marx liegt darin, daß sich seine Argumentation, und zwar durchaus in Fortsetzung des systematischen Anspruchs der großen Philosophien der Aufklärung und des Deutschen Idealismus, im Horizont der Frage nach der Vernunft und dem Geschick des Ganzen der Wirklichkeit bewegt, jedoch jetzt so, daß er die Heraufkunft dieser Vernunft wesentlich aus der geschichtlichen Dialektik des *sozialen Kampfes* begreift, dessen empirisch-ökonomische Wirkfaktoren er zur Basis des Ganzen macht.

Damit aber gewinnt der um der Herstellung einer menschlicheren Wirklichkeit geführte soziale Kampf in ganz neuer Weise ethische Dignität. Auf dem Hintergrund der scheinbaren geschichtlichen Erfolglosigkeit einer Ethik, die den Gebrauch von Gewalt im Namen der Liebe schuldig spricht und deren genuin sozialkritischer Impuls gerade wegen ihrer vielfach „objektiven“ Ohnmacht nur allzu leicht in eine die Unrechtslagen verfestigende „defaitistische“ Moral des Verzichtes, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination umschlägt, wird hier in einer Art Gegenmodell aller humane Fortschritt auf das Prinzip des Klassenkampfes gestellt.

Das grundlegend Neue dieser Konzeption liegt zweifellos darin, daß hier der Kampf nicht mehr als Instrument einer bloßen Umordnung von Gewaltverhältnissen genommen wird, noch gar als Mittel zur Erhaltung der bestehenden, sondern wesentlich als Geburtshelfer einer der Intention nach schlechthin humanen Neuordnung aller sozialen Verhältnisse, die sich nach Marx in der Heraufkunft der klassenlosen, jegliche interaktionellen Gewaltkonstellationen aufhebenden „kommunistischen“ Gesellschaft vollendet.

Zur Legitimation dieses Kampfes nun argumentiert Marx ursprünglich durchaus moralanthropologisch. Dies zeigt sich vor allem in seiner Religionskritik (1843), in der er die Strukturen der „Entfremdung“ des geschichtlichen Individuums, und hier insbesondere deren religiöse Wirkfaktoren, von einem anthropologischen Ansatz her aufzudecken sucht, der den Menschen radikal als ein sich selbst herstellendes Wesen begreift: „Die Wurzel für den Menschen ist der Mensch selbst.“ Aus eben dieser Kritik aber schält Marx jetzt zugleich die entscheidende axiologische Schlußfolgerung heraus, „daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen“ sei, eine Schlußfolgerung, die ihn dann unmittelbar, entsprechend seiner genuin strukturkritischen Intention, zu dem revolutionären Imperativ führt, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung [1843], in:

Karl-Marx-Ausgabe Bd. 1, Frühe Schriften, herausgegeben von H. J. Lieber/P. Furth, Darmstadt 1962, 497).

Dieser moralanthropologische Duktus der Beweisführung verliert freilich in gleichem Maße an Relevanz, wie Marx versucht, die praktische Notwendigkeit des revolutionären Kampfes zugleich als eine der Logik der Geschichte selbst innewohnende zu begreifen, die, als solche streng ökonomischen Gesetzen gehorchend, den Gesamtprozeß der sozialen Entwicklung des Menschen steuert.

Entsprechend betrachtet der orthodoxe Marxismus alle Moral grundsätzlich als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, die, wie das Bewußtsein überhaupt, durch das „gesellschaftliche Sein“, letztlich also durch die herrschenden ökonomischen Beziehungen bestimmt ist.

„Vom Standpunkt des Marxismus ist die Moral Produkt und Hebel des praktischen Geschichtsprozesses, eine untergeordnete Triebkraft des Klassenkampfes und der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Gesellschaftsformationen, ein Moment der historischen Gesetzmäßigkeiten. Daher und insofern ordnet der Marxismus in der Tat den ‚ethischen Standpunkt‘ dem Determinismus unter“ (vgl. W. Eichhorn, *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?*, Berlin 1965). In der Tat konstituiert der für die Marxsche Sozialphilosophie in ihrer „wissenschaftlichen“ Ausgestaltung als „historischer Materialismus“ kennzeichnende geschichtslogische Objektivismus ein soziales Handlungsverständnis, das ganz und gar auf die Heraufkunft des Menschen als Gattungswesen gerichtet und grundsätzlich jeder Möglichkeit einer von der Würde des Individuums her argumentierenden, spezifisch ethischen Fundierung entzogen ist. Unter diesem Aspekt behält hier die später auch von Lenin ausdrücklich bestätigte und übernommene Interpretation Werner Sombarts recht, „daß es ‚im ganzen Marxismus von vorn bis hinten auch nicht ein Gran Ethik‘ gäbe: in theoretischer Hinsicht ordne dieser den ‚ethischen Standpunkt‘ dem ‚Prinzip der Kausalität‘ unter; in praktischer Beziehung laufe er bei ihm auf den Klassenkampf hinaus“ (W. I. Lenin, *Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr im Buch des Herrn Struve*, in: *Werke* Bd. 1, Berlin 1961, 436).

Dieser „ethische Standpunkt“ gewinnt demgegenüber in dem Augenblick seine notwendige und volle Eigenbedeutung zurück, wo sich herausstellt, daß es, wie die wachsende Diskrepanz zwischen den

doktrinären ökonomisch-materialistischen Prognosen und der tatsächlich eingetretenen politisch-gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung beweist, überhaupt kein solches aus sich selbst wirkendes kausales Geschichtsgesetz gibt, sondern daß vielmehr Fortschritt im Rahmen der konkreten Geschichte wesentlich auf der kreativen Potenz von Menschen gründet, so daß er in Wahrheit nur in dem Maße stattfinden kann, wie jene sittliche Freiheit respektiert bleibt, die alle menschliche Kreativität und damit auch allen sozialen Fortschrittswillen trägt. Eben deshalb aber erweist sich gerade auch der soziale Kampf, und zwar einschließlich seiner durch eine mögliche ultima ratio geforderten Ausweitung zum revolutionären Kampf, überhaupt nur dort als humangeschichtlich sinnvoll, wo er dem „ethischen Standpunkt“ prinzipiell zugeordnet bleibt und nicht dem Irrlicht einer Vernunft gehorcht, die den Menschen im Namen eines utopischen Geschichtszieles gänzlich funktionalisiert. Daß „die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung“ eine kostspielige ökonomische „Selbsttäuschung“ sei und daß somit der kämpferische Antrieb zum sozialen Fortschritt keiner geschichtsdoktrinären, sondern vielmehr einer ethischen Fundierung bedarf, macht schon E. Bernstein gegenüber dem orthodoxen Marxismus geltend. Dieser Einspruch trifft sich durchaus mit der Auffassung jener neueren Exponenten eines marxistischen Revisionismus, die wie L. Kolakowski aus der unmittelbaren praktisch-politischen Erfahrung des sich durchgängig totalitär auswirkenden geschichtsspekulativen Objektivismus feststellen, „daß die Regeln des sittlichen Verhaltens aus keiner Theorie des geschichtlichen Fortschritts abgeleitet werden können“, sondern daß vielmehr der historische Fortschritt selbst diesen Regeln unterworfen bleibt und auf die Dauer nur dort seine vollen Chancen gewinnt, wo die Mittel den Zweck nicht pervertieren. Für den Marxisten Kolakowski bedeutet dies, daß „nicht nur der Kommunismus, sondern auch die Bewegung zu ihm ein Ziel ist“, womit nichts Geringeres ausgesagt wird, als daß sich das angestrebte ethische Ziel schon in den Mitteln vorwegentwerfen und der Weg bereits der moralische Inchoativ seiner Erfüllung sein muß (vgl. L. Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein, München 1967, 121).

Hier aber zeigt sich ein grundlegender Antagonismus, dem jegliches dem Menschen und seiner Humanisierung verpflichtete Handeln unterworfen ist: das Mittel des Kampfes erweist sich nur in dem Maße sittlich legitimiert, wie es den Menschen als „Zweck an sich selbst“ zu bewahren vermag, also nicht in Gewalttätigkeit umschlägt. Umgekehrt bleibt das Mittel der Gewaltlosigkeit nur so lange ethisch geprägt, wie diese Gewaltlosigkeit sich nicht mit Resignation identifiziert, sondern den kämpferischen Impuls zur Verwirklichung einer besseren Welt voll in sich auszeugt, selbst wenn sie sich um dieser willen in der Ohnmacht des Kreuzes vollenden muß.

Zu b) Während die marxistische Moralkritik, soweit sie sich selbst noch als *ethische* Kritik verstehen läßt, auf eine Rehabilitierung des *sozialkämpferischen* Impulses zielt, werden mit dem wachsenden methodischen Instrumentarium der positiven Human- und Sozialwissenschaften ganz neue, und zwar wesentlich praxisbezogene Theoriebildungen und „*technologische*“ Verfahrenswege sichtbar, nämlich über die Erhellung der empirischen Bedingungen menschlichen Daseins dieses Dasein selbst „operabel“ zu machen und es so in zunehmendem Maße auf humanere Dispositionen hin zu gestalten.

Diesem Bemühen sind alle jene human- und sozialwissenschaftlichen *Theoriebildungen und Technologien* zuzuordnen, deren flankierende Funktion an der Erkenntnis und Verwirklichung humanen und sozialen Seinkönnens von niemandem bestritten wird, die aber angesichts ihrer je auf spezifische Sachverhalte gerichteten Problemstellungen und der damit gegebenen methodischen Selbstbeschränkung nicht schon von sich aus den schlechthinnigen, grundlegenden ethischen Ansatz liefern können und wollen. Über die

älteste aller Humanwissenschaften, die Medizin, hinaus sind hier im einzelnen insbesondere folgende neue humanwissenschaftliche Disziplinen zu nennen: Tiefenpsychologie (ausgehend von Freud, Jung und Adler), Soziologie (initiiert vor allem durch Durkheim, Weber und Simmel), Sozialpsychologie und Identitätsforschung (ihr eigentlicher Inaugurator: G. H. Mead), Verhaltensphysiologie (Lorenz, Eibl-Eibesfeld) und schließlich die Humangenetik (Galton, de Vries, Muller, Watson).

Was hier in all diesen Bereichen an human relevanten Erkenntnissen, Verfahren und Anwendungsmöglichkeiten bereitgestellt wird, erscheint durchaus auch im Lichte einer *theologischen* Anthropologie, die den Menschen von seinem Schöpfungsentwurf her als ein sich selbst aufgegebenes und zur humanen Sinngestaltung der Wirklichkeit gerufenes Wesen begreift, legitim und notwendig. Es wäre jedoch verfehlt, die diese Sinngestaltung moralisch bestimmende und verantwortende sittliche Vernunft mit jener empiriebezogenen Rationalität, die die konkreten Bedingungen zu solcher Sinngestaltung zunehmend freilegt und bereitstellt, unmittelbar zu identifizieren. Denn es zeigt sich in der Tat, daß empirische Rationalität als solche der Verwirklichung recht unterschiedlicher Sinnziele dienen kann, so daß deshalb auch eine wachsende Einsicht in die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten menschlichen Daseins und die damit gegebenen Chancen zu seiner planbaren zukünftigen Gestaltung keineswegs aus sich heraus jene Vernunft erzeugt, die solche Gestaltungsmöglichkeiten schon als *moralische* ratifiziert.

Dennoch sind es gerade die hier zum Tragen kommenden strukturellen Einsichten, die zum Ausgangspunkt einer ganzen Reihe von erfahrungswissenschaftlich orientierten ethisch-humanistischen *Gesamtentwürfen* genommen wer-

den, seien sie nun psychoanalytisch-gesellschaftstheoretisch (Reich, Marcuse, Fromm), evolutionstheoretisch (Huxley, Russel) oder futurologisch (Fourastié, Muller, Kaiser) orientiert. Dabei bleibt freilich zu fragen, wieweit nicht auch solche der Intention nach zunächst gänzlich immanent argumentierenden ethischen Humanismen im faktischen Begründungsaufweis ihres Anspruchs als „*Humanismen*“ implizit doch auf ein ethisch Unbedingtes reflektieren und sich so letzten Endes dennoch als *ethische* und d. h. in einem gewissen Sinne durchaus transzendental-anthropologisch argumentierende Entwürfe zu erkennen geben. Wissenschaftstheoretisch korreliert solchen Humanismen am ehesten der „kritische Rationalismus“ im Sinne von Popper und Albert.

Die entscheidende Fehleinschätzung solchen der Intention nach trotz allem positivistisch argumentierenden Erkenntnis- und Wirklichkeitsverständnisses liegt offensichtlich darin, daß man hier in den methodischen Ausformungen einer objektivierenden Rationalität das Wesen von Vernunft schlechthin erblickt und damit auch den Weg zu einer künftigen humaneren Welt und Gesellschaft als den Weg der positiven Vernunft selbst postuliert.

In solchen Versuchen setzt sich zweifellos eine Denktradition fort, deren Anfänge bereits bei Laplace, dann aber insbesondere bei Quetelet und Le Play liegen, eine Denktradition, die ihre entscheidende Ausrichtung von dem methodologischen Ansatz her empfängt, die rationalen Verfahrensweisen der Naturwissenschaften auch auf den Bereich der „Moralwissenschaften“ anzuwenden und die sozialkulturellen Gestaltungen der Humanwirklichkeit dem Kalkül der positiven Vernunft zu unterwerfen. Seine schärfste und konsequenteste Systematisierung hat dieses Denken wohl im Werk *Cournots* gefunden, der die Geschichte des Menschen wesentlich als die Geschichte einer fortschreitenden rationalen Durchdringung und Ausplanung seiner

eigenen moralischen Bedingungen begreift, einer Geschichte, die sich dann schließlich im „posthistoire“ einer völlig durchrationalisierten, sich selbst verwaltenden Welt vollendet und aufhebt. Diese Welt der „posthistoire“ ist nach Cournot weder von einem neuen Glauben noch von einer neuen Sinnggebung, noch von einem neuen Ethos getragen, sondern einzig von jener Rationalität, die alles durchdringt und in seine Notwendigkeit führt. „Humanité sans âme“ nennt Ruyer die Herrschaft solcher Vernunft⁷⁰.

Auch ein immer weiter fortschreitendes Wissen um die konkreten historischen, soziologischen, psychologischen, physiologischen und biogenetischen Bedingtheiten menschlichen Daseins in der Vielfalt ihrer Relationen und Kausalitäten leistet bei aller darin liegenden Chance zu besserer Entfaltung des Humanen aus sich heraus nicht die Begründung einer letzten Zielrichtung dieses Humanen in seinem Unbedingtheitsanspruch als der eigentlich *ethischen* Bedingung seiner Möglichkeit.

⁷⁰ R. Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot* (Paris 1930) 97; A. A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et les événements dans les temps modernes*, 2 Bde. (Paris 1872).

2.7 Mit den umfassenden Anstrengungen der gegenwärtigen Vernunft, die Wirklichkeit in ihren empirischen Beständen zu entschlüsseln, droht nun wiederum, angesichts der ungeahnten Erfolge in der Erkenntnis der empirischen Bedingungen des Menschseins und seiner Verfügbarkeit, das Humane selbst dem Blick zu entgleiten. Unter dieser Voraussetzung aber stellt sich die Frage nach seinem ethischen Grund und Anspruch erneut, und zwar jetzt zunächst durchaus in Kontrapunktik zu aller empirisch-instrumentellen Vernunft *als Frage nach dessen „Eigentlichkeit“* (Existentialphilosophie, Dialogismus, Kritische Theorie). Weitertreibendes Problem und damit entscheidende Aufgabe der Gegenwart für die Bildung einer tragfähigen und zukunftsweisenden theologischen Ethik bleibt eine Theorie der Vermittlung dieses „Eigentlichen“ mit seinem „Uneigentlichen“, des Unbedingten mit dem Bedingten, des Spekulativen mit dem Empirischen als kritische Versöhnung von normativer und positiver Vernunft in ihrem Ansatz.

Hält man unter den vielfältigen ethischen Konzeptionen Umschau, die in unserem Jahrhundert entwickelt wurden, so mag es zunächst verwundern, daß hier vor allem solche maßgebliche Geltung gewannen, die den Anspruch des Humanen gerade nicht auf empirisch eruierbare anthropologische Daten zu gründen suchten, wie dies angesichts des wachsenden Bestandes an gesicherten human- und sozialwissenschaftlichen Einsichten hätte naheliegen können, sondern die das „Eigentliche“ dieses Anspruchs geradezu *in Abweisung des Empirischen* und in radikaler Antithetik zu ihm zu erhellen und zu sichern trachteten.

Dieser Tatbestand überrascht freilich weniger, sobald man die beängstigende Fülle der durch den Zuwachs an em-

pirischer Erkenntnis in erhöhtem Maße möglich gewordenen sozialen und technologischen Manipulationen und die dadurch hervorgerufenen neuen Verdinglichungs- und Entfremdungssyndrome ins Auge faßt. So betrachtet, müssen solche ethischen Theorien als der Versuch gewürdigt werden, inmitten einer funktional-sachhaft verwalteten Welt das „Eigentliche“ des Humanen, seine Wahrheit und seinen Anspruch zu retten.

Im wesentlichen lassen sich hier drei Theorieansätze unterscheiden:

1. Der existentialphilosophische Ansatz, wie er vor allem durch *Martin Heidegger* und seine Daseinsanalyse zum Tragen kam, ein Ansatz, der die „Eigentlichkeit“ des Daseins ganz und gar aus der „Entschlossenheit“ des Menschen zu sich selbst, aus der „Sorge“ um das „*Sein*“ seines „*Selbstseins*“ begreift. Die absolute Priorität des „Selbst“ als dem „eigentlichen“ Erscheinungs- und Vollzugsort des „Seins“ wird hier abgegrenzt gegen die Welt des „Man“, deren andrängende, von Konventionen, Moden, Rankämpfen, Ansprüchen und Gegenansprüchen erfüllte Realität das Dasein in Defizienz und „Uneigentlichkeit“ verfallen läßt⁷¹.

Nach G. W. Hunold erkennt *Heidegger* nun durchaus, „daß mit dieser Kontrastierung erst der spezifisch kollektive Modus des Sozialen aufgedeckt ist, ein Modus, der gerade jene Möglichkeit verweigert, es in einem existentialen, von der Sorge um das Selbstseinkönnen bestimmten Vollzug von Dasein selbst zu denken. Eine solch genuin existentielle Deutungsmöglichkeit des Sozialen aber eröffnet sich ihm in einem weiteren Schritt vom Grundansatz seines Daseinsverständnisses her: ‚Dasein ist wesenhaft Mitsein‘, das heißt, Mitdasein mit

⁷¹ Vgl. *M. Heidegger, Sein und Zeit* (1927) (Tübingen 11967) 66–76, 117ff, 346ff.

anderen ist eine konstitutive Bedingung des Daseins selbst. Damit gibt Heidegger zunächst prinzipiell zu erkennen, daß es für ihn einen die Chance zur Eigentlichkeit in sich bergenden Sozialvollzug wesentlich nur auf der Ebene des ‚Umgangs mit anderen‘ – oder soziologisch gesprochen – auf der Ebene der Interaktion geben kann, einer Interaktion, die er jetzt näherhin im Begriff der ‚Fürsorge‘ existential zu erschließen sucht. Dabei kommt er zur Unterscheidung zwischen zwei idealtypischen Formen von Fürsorge, mit denen er die beiden äußersten Positionen im ontologischen Gefälle sozialer Interaktion charakterisiert, nämlich zur ‚einspringend-beherrschenden Fürsorge‘ als dem Grundmodus uneigentlichen Mitseins und der ‚vorspringend-befreienden Fürsorge‘ als der Vollzugsweise eigentlichen Mitseins.

Unter ‚einspringend-beherrschender Fürsorge‘ versteht Heidegger nun jene vielfältigen, sich alltäglich vollziehenden Formen sozialen Umgangs, in denen einer des anderen Bedürfnisse besorgt und, so in dessen ‚Sorge‘ ‚einspringend‘, ihn von dieser entlastet, ihn aber darin zugleich von sich abhängig macht und beherrscht. Es läßt sich unschwer erkennen, daß hier ein Grundmodus sozialen Umgangs daseinsanalytisch ausgesprochen wird, der wesentlich an jener höchst eigengesetzlichen Wirklichkeit sozial-funktionaler Beziehungsformen orientiert bleibt, die die Soziologie im Begriff der ‚sozialen Rolle‘ objektiviert. Damit ist jetzt zugleich auch der spezifisch interaktionale Ursprungsort des sich aus diesem uneigentlichen Modus der einspringend-beherrschenden Fürsorge aufbauenden Kollektiv-Sozialen, der Heideggerschen Welt des ‚Man‘, aufgewiesen.

Dieser defizienten Mitseinsform einspringend-beherrschender Fürsorge aber stellt Heidegger nun die ‚vorspringend-befreiende Fürsorge‘ als Vollzugsweise eines ‚eigentlichen‘ Miteinanderseins gegenüber. ‚Vorspringend‘ nennt Heidegger diese Vollzugsweise der Fürsorge, insofern sie dem eigentlichen Seinkönnen des anderen voraussieht, es ihm vorausentdeckt und es ihm so als sein eigenstes Ziel vor Augen hält. ‚Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – d.h. die Existenz des anderen, betrifft und nicht ein Was, das er besorgt, verhilft dem anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.‘ Es ist also dasjenige, zu dem der andere da befreit wird, jetzt selbst nicht wiederum eine funktionale Zuständigkeit, die ihm nur neue Abhängigkeiten bringt, sondern ein we-

sentlich ereignishaftes, punktuell Geschehen, in dem er seines eigentlichen Seinkönnens gewiß wird und sich zu ihm entschließt. Diese Befreiung des anderen zu sich selbst bedeutet nun aber zutiefst auch eine Befreiung des Fürsorgenden *von* ihm: Die Eigentlichkeit des Mitseins intendiert in ihrem Kern Vereinzelung.“⁷²

2. Der dialogphilosophische Ansatz, der im Gegensatz zu Heideggers seinsmystisch-solitärer Konzeption das Eigentlichwerden menschlichen Daseins als *zwischenmenschliches Begegnungsgeschehen* begreift. *Martin Buber*, der neben Ebner und Grisebach wirkungsgeschichtlich bedeutendste der Dialogphilosophen, setzt dieses „Zwischenmenschliche“, dessen Entfaltung er das „Dialogische“ nennt, als Sphäre des „Unmittelbaren“, des „Lebens zwischen Person und Person“, der Uneigentlichkeit des von ihm durchgängig kollektiv verstandenen „Sozialen“ und seinen normativen Strukturen scharf entgegen⁷³.

„Die Differenz zwischen dem Sozialen und dem Zwischenmenschlichen gewinnt *Buber* in seinem ursprünglichen methodischen Ansatz vom Sprachphilosophischen her. Danach erschließt sich dem Menschen die Welt, in der er steht, auf eine ‚zweifältige‘ Weise, je nachdem er das Grundwort Ich-Es oder das Grundwort Ich-Du spricht. Während sich in der Ich-Es-Relation, einer Relation, die sich im Verhältnis zu Dingen und Ideen ebenso auf tun kann wie zu Menschen, die objekthafte und damit berechenbare Welt des Habens und Herrschens, des Besitzens und Gebrauchens konstituiert, eröffnet die Ich-Du-Relation ein Wirklichkeitsverhältnis, das durch keinerlei begriffliches Vorwissen, durch keinerlei vorausentwerfendes Begehren, durch keinerlei intermittierende Ansprüche verstellt ist. Erst in dieser Unmittelbarkeit zum Du, sei es dem Menschen-Du, sei es zum Du geistiger Wesenheiten oder sei es selbst zum Du der Dinge der Natur als dem latenten ‚Durchblick‘ zum ewigen Du Gottes, geschieht

⁷² G. W. Hunold, *Ethik im Bannkreis der Sozialontologie*, a. a. O. 14–16.

⁷³ Vgl. *M. Buber*, *Das dialogische Prinzip* (Heidelberg 1965) 271f.

‚Wahrheit‘, wird Wirklichkeit je und je in ihrer Ganzheit ansichtig, erfährt sich das Selbstbewußtsein des Ich als Seinsbewußtsein.

Für Buber sind somit die beiden Grundworte Ich-Es und Ich-Du Schlüssel aller Erfahrung und Erkenntnis von Wirklichkeit überhaupt. Entscheidend ist dabei allein die ‚Diskontinuität von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit‘ in der grundsätzlichen Zwiefalt der Relationen, wobei Eigentlichkeit allein dort aufleuchtet, wo Beziehung als ‚Begegnung‘ mit einem Du geschieht.“⁷⁴

3. Der *politisch-dialektische Ansatz der Kritischen Theorie Adornos und Horkheimers*, die in der Ablehnung einer auf „reglementierte Erfahrung“ geeichten und sich damit der eigentlichen Sinnfrage enthebenden positivistischen Erklärungs- und Planungsrationalität mit den existentialen und dialogischen Verstehensentwürfen grundsätzlich übereinkommen, nun aber zugleich den in diesen Entwürfen aufscheinenden Mangel eines geschichts- und gesellschaftsfernen „privatisierenden“ Wahrheitsverständnisses, das jeden Blick auf die konkrete, politisch unerlöste, unheile und gerade darin menschlich unwahre Existenz verstellt, im „Vorgriff auf Totalität“ zu überwinden suchen⁷⁵.

Nach *Adorno* liegt die eigentliche Wahrheit allen geschichtlich-gesellschaftlichen Seins seinen tatsächlichen Verwirklichungen grundsätzlich voraus und kann nur in negativer Dialektik zum Bestehenden antizipiert werden: „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik.“ Die erlösende Wahrheit läßt sich sonach aber nur in der Weise der Negation des konkret Bestehenden sagen, gleichsam „in äußerster Treue zum Bilderverbot“ als „Spiegelschrift ihres Gegenteils“, da sie sonst „mit der glei-

⁷⁴ G. W. Hunold, a. a. O. 17.

⁷⁵ Hierzu *Th. W. Adorno*, *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M. 1966); *M. Horkheimer*, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*; ferner *Th. W. Adorno* u. a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (Neuwied – Berlin 1969).

chen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat“ (Th. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt 1966, 333).

Einen Ausweg aus dieser Aporie einer rein negativen Dialektik, die keine konkrete Normativität mehr unmittelbar ethisch zu legitimieren vermag, glaubt in jüngster Zeit *J. Habermas* zu finden, und zwar darin, daß er den dialektischen Prozeß als einen von der Zielvorstellung „herrschaftsfreien Dialogs“ bewegten Emanzipationsvorgang zu begreifen sucht, in dem sich nach ihm alle gesellschaftliche Unmündigkeit und Unterdrückung aufheben würden: „Wenn Dinge kategorial, Menschen aber in ihrem Verhältnis zu den Dingen wie auch untereinander nur dialogisch angemessen gefaßt werden können, darf Dialektik aus dem Dialog begriffen werden; nicht zwar selbst als Dialog, sondern als Folge seiner Unterdrückung“ (*J. Habermas, Theorie und Praxis*, Neuwied – Berlin 1963, 318). In Wahrheit ist damit aber das Problem nur verschoben. Denn wenn hier auch im Gegensatz zu Adornos Totalitätsbegriff ein konkret faßbares affirmatives Moment als Zielvorstellung für den dialektischen Prozeß leitend wird, nämlich der „herrschaftsfreie Dialog aller mit allen“, so lassen sich auch dann von eben dieser Leitidee her die konkreten Ordnungsgestaltungen menschlichen Daseins in ihrem Anspruch und in ihrer Verbindlichkeit nur mehr negativ rechtfertigen. Institutionen und Normen werden auch hier nur im Sinne von „notwendigen Übeln“ betrachtet, die letztlich überwunden werden müssen. Sie tragen samt und sonders das Stigma der Herrschaft.

In allen diesen Versuchen kommt zunächst eine an sich durchaus richtige Einsicht zur Geltung, daß nämlich gesellschaftliche Strukturen, Institutionen und Normen in ihrer faktischen Gestalt der Entfaltung des Menschen tatsächlich hindernd entgegenstehen können und ihn damit gegebenenfalls zu verdinglichen, zu deprivieren und seinem Wesen zu entfremden vermögen.

Schon Nietzsche, mit seinem Kampf gegen die „Sittlichkeit der Sitte“, und in seiner Nachfolge vielleicht radikaler noch der französische Arzt und Philosoph Hesnard, mit seinem leidenschaftlichen Protest gegen ein Schulddenken, das

die Welt in eine Welt von Richtern und Angeklagten verwandelt, und schließlich Marcuse, mit seinem strukturkritischen Plädoyer für eine nicht-repressive triebvernünftige gesellschaftliche Moral- und Lebensordnung, haben diese mögliche dehumanisierende Funktion sozialer Strukturen, Institutionen und Normen, die den einzelnen in die Grundstimmung der Angst hineintreiben und in einem rein negativen Abwehrkampf gegen mögliche Verluste an sozialer und individueller Integrität sich erschöpfen lassen, aufgedeckt und scharf angegriffen⁷⁶.

Gerade daran aber wird jetzt zugleich sichtbar, daß das Moment der Defizienz nicht an der empirischen Greifbarkeit und Positivität gesellschaftlicher Normen *an sich* liegt, sondern wesentlich und allein an ihrer möglichen, die Entfaltungschancen menschlichen Lebens hindernden und schmälernenden *Gestaltung*. Somit aber kann weder das Gute, soll es in seinem Anspruch konkret geltend gemacht werden, einfachhin mit einer metaempirischen, ungegenständlichen Forderung nach „Eigentlichkeit“ identifiziert werden, noch kann das Schlechte kurzerhand mit der Positivität des empirischen Geltens von Normen und Strukturen gleichgesetzt werden. Gut ist vielmehr dasjenige, was den Menschen auf dem Weg zum Stande seines Menschseins fördert, und schlecht, was ihn davon wegführt. Damit aber erstreckt sich dann in der Tat die Differenz von Gut und Schlecht bzw. von Gut und Böse nicht nur auf das Handeln des Menschen im Hinblick auf gegebene Normen, sondern ebenso auch auf die Institutionen und Normen selbst. Es gibt gute *und* schlechte Normen, Gebote, Weisungen, Ordnungsgestaltungen, Institutionen.

⁷⁶ Hierzu weiter *W. Korff*, Norm und Sittlichkeit, a. a. O. 153–159.

Hier ist nun aber der Punkt erreicht, an dem sich unausweichlich die Frage nach *dem* Grundkriterium stellt, mit dessen Hilfe sich Gut und Böse jetzt auch konkret-inhaltlich unterscheiden und je und je bestimmen lassen.

Eine Schlüsselbedeutung zu solch genuin ethischer Beurteilung menschlichen Handelns wie auch der dieses Handeln normierenden Ordnungen kommt hierbei ohne Zweifel der Verurteilung und Wehrung des Brudermords zu, symbolisiert im Urverdikt der *Kainstat*. Die eigentliche Achse einer *konkreten* normativen Ethik muß tatsächlich im Verbot, den Bruder zu töten, und im Gebot, sein Leben zu achten und zur Entfaltung zu bringen, gesehen werden. Darin sind gleichsam alle weiteren ethischen Konkretionen in nuce enthalten, das Verbot des Diebstahls, des Ehebruchs und der Falschaussage ebenso wie die Forderung nach Gerechtigkeit und brüderlicher Liebe. Sich ihrem normativen Anspruch verweigern bedeutet in gewisser Hinsicht ein Stück der *Kainstat* selbst begehen.

Ein nicht geringeres Gewicht kommt dann aber in diesem Zusammenhang eben auch dem Tatbestand zu, daß all diese ethischen Forderungen, die ja als solche dem Leben und seiner Entfaltung dienen wollen, sich mit der Festschreibung ihrer je besonderen konkret geschichtlichen Ausgestaltungen gegebenenfalls auch *gegen* dieses Leben richten können, so daß nunmehr auch die Ordnungsgestaltungen selbst wiederum tödliche Wirkung haben und dem Kainsverdikt verfallen. Von Heinrich Zille stammt das Wort: „Man kann einen Menschen mit einer Wohnung genau so töten wie mit einer Axt.“ Gesellschaftliche Eigentumsordnungen – und von ihnen her bestimmt sich ja überhaupt erst konkret, was jeweils als Diebstahl zu betrachten ist – können unter gegebenen Umständen ganz und gar ungerecht werden und das

Leben von Menschen aufs schwerste beeinträchtigen. Dasselbe kann von Eheordnungen, ja selbst, wie etwa die Sabbatkritik Jesu zeigt, von religiösen Ordnungen gelten: „Der Sabbat ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Sabbats wegen.“

In diesem Lichte läßt sich aber jetzt der in seinen wesentlichen Linien hier nachgezeichnete Gang christlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte mit ihren vielfältigen Umbrüchen und Überstiegen in einem letzten Sinn als Weg zur Einlösung jenes normativen Uranspruchs und damit als Weg zur realen Versöhnung des Menschen mit dem Menschen verstehen. Die thomatische Option für eine entwurfsoffene Ethik, das christliche Freiheitspathos Luthers, die Suche nach materialen Kriterien zur Sicherung menschlicher Freiheit und Würde und gesellschaftlichen Friedens in den Naturrechtstheorien der Barockscholastik und der frühen Aufklärung, der radikale Rekurs auf die kritische Vernunft des Subjekts bei Descartes und Kant, die Aufdeckung der Geschichte des Menschen als Freiheitsgeschichte bei Fichte und Hegel, die ethische Rehabilitierung des kämpferischen Impulses beim frühen Marx und schließlich die umfassenden Anstrengungen der gegenwärtigen Vernunft, das Humane in der Vielfalt seiner empirischen Bedingungen und Strukturen zu erhellen, geben davon immer deutlicher Zeugnis.

Dennoch bleibt jetzt die in all diesen geschichtlich weiterdrängenden Artikulationen menschlichen Freiheits- und Versöhnungswillens offen oder verborgen anwesende, nicht selten aber auch verdrängte Frage nach der letzten theologischen Wurzel aller menschlichen Kainstat und damit zugleich nach dem letzten und eigentlichen Hoffungsgrund ihrer Überwindung.

Biblich gesprochen, liegt dem Urverdikt Gottes über die

Kainstat die eigentliche Ursünde, nämlich das „Sein-wollen des Menschen wie Gott“, voraus, so wie dann auch der Versöhnung des Menschen mit dem Menschen als Überwindung der Kainstat die Versöhnung Gottes mit dem Menschen als Überwindung der Ursünde in der Kenosis Jesu Christi vorausgeht.

Das aber bedeutet: Das schlechthin Gründende menschlicher Freiheit und Würde ist nicht das Werk des Menschen selbst, sondern wesenhaft und allein Tat Gottes. Erst wo sich der Mensch dieser ihn in seinem Sein und Seinkönnen unbedingt verbürgenden Wahrheit im Glauben bewußt wird, weiß er sich definitiv auf Vollendbarkeit hin offen, gewinnt er Grund, sich selbst und den anderen unbedingt anzunehmen und eben darin auch die ihn tragenden Strukturen, Institutionen und Normen auf eine Vernunft hin zu entwerfen, die je und je reale Versöhnung bewirkt. Eine solche aber ist nur möglich als korrekturoffene, lernoffene, zukunfts offene Vernunft, als eine Vernunft, die fähig macht, dem Vorauseilenden zu folgen, den Fremden zu verstehen und den Zurückbleibenden dort abzuholen, wo er ist.

Damit aber lassen sich jetzt Anspruch und Selbstverständnis sowohl der Vernunft als auch des Glaubens in ihrer gleichermaßen unverzichtbar notwendigen Funktion für reale Versöhnung näher bestimmen:

1. Eine Vernunft, die nicht korrekturoffen ist, die sich gegenüber offenkundigen neuen Wirklichkeitserfahrungen und gegebenen Tatbeständen verweigert und blind stellt, ist unvernünftig. Sie widerspricht darin ihrem eigenen Wesen als Vernunft.

2. Ein Glaube, der sich nicht durch korrekturoffene Vernunft vermittelt, teilt damit nicht nur das Schicksal einer kritikimmunen Vernunft. Er wird vielmehr darüber hinaus

selbst zu einem doktrinären Surrogat von Glaube, weil er als solcher nicht Versöhnung bewirken kann, sondern zwangsläufige Trennung und Spaltung bewirken muß. Eben darin aber entlarvt er sich im Grunde als Unglaube.

3. Im Vollzug einer lernoffenen, korrekturoffenen, zukunfts-offenen Vernunft scheint zwar selbst ein Moment des Glaubens auf. Dennoch sind beide nicht identisch und fallen nicht zusammen, denn auch korrekturoffene Rationalität kann sich, auf sich selbst gestellt, positivistisch vollziehen, und eben dies macht sie dann im Grunde bei aller Korrekturoffenheit zugleich steril, zu einem bloßen Mittel für Zwecke, über die sie selbst nicht befindet, zu einem Vermögen, das sich am Ende jedem beliebigen Herrn zum Dienstmann machen kann. Erst auf diesem Hintergrund aber erweist sich jetzt Glaube als das transzendierende, die Vernunft menschlichen Erkennens und Handelns definitiv auf Vollendbarkeit hin offenhaltende Movens, als die Vernunft der Vernunft. Anders gewendet: Allein der die Vernunft realer Versöhnung erschließende und auf sie hin erschlossene Glaube erweist sich als jene Kraft der Freiheit, zu der der Mensch in Christus als dem endgültigen und unüberbietbaren „Ja“ Gottes zur Welt und zum Menschen befreit ist.