

Martin Hengel / Rudolf Reinhardt (Hg.)

# Heute von Gott reden

Kaiser · Grünewald

(1977)

Universitäts-  
Bibliothek  
München

X P 77 / 5513

© 1977 Chr. Kaiser Verlag, München. ISBN 3-459-01134-3

Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz. ISBN 3-7867-0657-3

Umschlag: J. Wagner

Gesamtherstellung: Buch- und Offsetdruckerei Georg Wagner, Nördlingen

# INHALT

Vorwort . . . . .	6
<i>Walter Kasper</i> Gott und die Zukunft . . . . .	7
<i>Wilhelm Korff</i> Die ethische und theologische Relevanz der Humanwissenschaften . . . . .	25
<i>Gerhard Lohfink</i> / Gott in der Verkündigung Jesu . . . . .	50
<i>Jürgen Moltmann</i> Gott und Freiheit . . . . .	66
<i>Karl Ernst Nipkow</i> Gott und Gewissen in der Erziehung . . . . .	83
<i>Heiko A. Oberman</i> Die deutsche Tragödie im Zeitalter der Reformation . . . . .	113
<i>Philip A. Potter</i> Erfahrung Gottes im Dialog zwischen den Kulturen . . . . .	138
<i>Peter Stuhlmacher</i> Predigt im ökumenischen Wortgottesdienst . . . . .	156
<i>Carl Friedrich von Weizsäcker</i> Gottesfrage und Naturwissenschaften . . . . .	162
Mitarbeiterverzeichnis . . . . .	181

DIE ETHISCHE UND THEOLOGISCHE RELEVANZ DER  
HUMANWISSENSCHAFTEN

Die Frage nach dem Humanen, nach dem, was den Menschen als Menschen betrifft, ist in unserem Jahrhundert längst nicht mehr nur eine Domäne der Ethik und der Theologie. Die Zahl der Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, die sogenannten Humanwissenschaften also, hat sich vervielfältigt. Ja, man kann in diesem Zusammenhang geradezu von einem Boom sprechen. Psychologie, Soziologie, Pädagogik, Politologie, Sozialpsychologie sind mit ihrem je eigenen weitgespannten Methoden- und Fächerspektrum längst zu eigenständigen humanwissenschaftlichen Disziplinen geworden. Neue, zumal aus dem naturwissenschaftlichen Bereich, kommen hinzu. Ich nenne etwa nur Humangenetik, Verhaltensphysiologie und Humanökologie. Dabei ist es für uns von geringer Bedeutung, daß der Begriff »Humanwissenschaften« wegen der Schwierigkeit der Abgrenzung sowohl gegenüber den Naturwissenschaften als auch gegenüber den Geisteswissenschaften und den Sozialwissenschaften von den Wissenschaftlern selbst kaum benutzt wird. Angesichts seines Hinweischarakters auf zusammenhängende Problembereiche, die der Erforschung des Menschen dienen, kommt ihm eine durchaus legitime Funktion im Rahmen der Systematisierung der Wissenschaften zu.

Entscheidend für unsere Problemstellung ist demgegenüber die Tatsache, daß die Ergebnisse dieser Wissenschaften, und zwar nicht zuletzt in deren popularwissenschaftlich umgesetzter Form als Beiträge zur Aufklärung über den Menschen und als Krisenlöser nicht nur seiner alltäglichen Probleme in der Tat vielfach spektakulärer und effektiver erscheinen, als das, was Ethik und Theologie von sich aus zur Sache des Menschen einzubringen haben. Die Faszination, die von den Humanwissenschaften auch auf den nicht in der Wissenschaft stehenden Menschen von heute ausgeht, ist unverkennbar. Ja, es scheint fast so, daß sie immer mehr in das ursprünglich der Ethik und der Theologie vorbehaltenes Geschäft selbst drängen, viele ihrer Aufgaben übernehmen, so daß sie sie in den Augen mancher am Ende gar überflüssig machen. Dies um so mehr, als sie, zumal in ihren Anfängen, und dies gilt von Marx über Freud bis hin zu Hesnard, immer auch ein gutes Stück Religionskritik waren und es im Aufdecken der anthropologischen Folgen falscher Gottesbilder bis heute sind.

Aber nicht dieses an den Fundamentaltheologen weiterzugebende Problem ist es, das uns hier beschäftigen soll. Was mich hier als theologischen

Ethiker bewegt, ist nicht in erster Linie die Gottesfrage im Kontext eines durch die Humanwissenschaften kritisch geschärften Wissens vom Menschen, sondern vielmehr die Frage des Menschen nach dem Menschen *sub specie dei et rationis*, näherhin also, nach der konstruktiven Funktion der Humanwissenschaften für die theologische Ethik oder noch genauer: Was legitimiert die Ethik *theologisch*, sich auf die empirischen Humanwissenschaften einzulassen und sich ihrer Erkenntnisse zu bedienen?

## I. DAS ZUORDNUNGSVERHÄLTNISS VON ETHIK UND HUMANWISSENSCHAFTEN IM BEGRÜNDUNGSKONTEXT THEOLOGISCHER ANTHROPOLOGIE

Daß sich der Rekurs auf Empirie nicht erst heutigem ethischen Denken anbietet, zeigen die von der griechischen Sophistik bis in die Gegenwart reichenden, zumeist unter dem Leitbegriff »Naturrecht« unternommenen Versuche, materiale Gesetzmäßigkeiten des Sittlichen aus dem zu begründen, was von sich aus da ist und wirkt, also aus der Natur des Menschen. In diesem Zusammenhang gewinnt gerade im Rahmen heutigen Bemühens um eine Neuklärung des Verweisungszusammenhangs von Ethik und Empirie insbesondere Thomas von Aquin mit seiner zentralen Lehre von den »*inclinationes naturales*«, den natürlichen Hinneigungen, als der empirischen Basis aller Moralität wegweisende Bedeutung; wegweisend insofern, als Thomas solche von sich aus wirkende naturalen Komponenten (wie Hinneigung zur Selbsterhaltung und Arterhaltung, Tendenz zur Vergesellschaftung, Streben nach Erkenntnis, Transzendenzverwiesenheit) nicht etwa als dem Menschen vorgegebene Normen einführt, die die menschliche Vernunft zum Ableseorgan degradieren, sondern vielmehr als elementares Dispositionsfeld menschlichen Seinkönnens, das der praktischen Vernunft zur normativen Gestaltung aufgegeben ist, sie aber zugleich der Beliebigkeit entzieht<sup>1</sup>.

Im gleichen Zusammenhang nennt Thomas neben den *inclinationes naturales* aber noch ein weiteres Feld empirisch vorgegebener Dispositionsgrößen, die im Prozeß konkreter Normfindung und Normgestaltung ins Spiel kommen und diesen Prozeß wesentlich mitsteuern und mitbeeinflussen. Thomas kennzeichnet sie im Begriff der »*determinatio*«. Darunter versteht er all jene Wirkfaktoren, die als äußere ethisch relevante Sachgesetzmäßigkeiten und Sachnotwendigkeiten menschliches Handeln je und je mitbestimmen und mitbestimmen müssen, soll es sittlich vernünftiges Handeln sein<sup>2</sup>. Damit sind in der Tat die beiden entscheidenden empirischen Strukturfelder

<sup>1</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I–II, 94, 2.

<sup>2</sup> Ebd. I–II, 95, 2; hierzu auch Werner Schöllgen, *Konkrete Ethik*, Düsseldorf, 1961, S. 15–30.

benannt, auf die menschliche Handlungsvernunft im Prozeß der Normfindung zurückverwiesen bleibt und von deren ambivalenter Wirkkraft sie sich in ihren konkreten Dezsionen bestimmt sieht. Insofern kommt dem Argumentationsansatz des Thomas auch heute Gültigkeit zu. Zugleich aber gewinnt im Rahmen heutigen Fragens ein völlig neues Problem Gewicht, das sich als solches erst auf dem Hintergrund eines gewandelten kritischen Verständnisses von Empirie stellt. Der ungeheure Zuwachs an Erkenntnissen, der durch die Naturwissenschaften, insbesondere dann aber auch durch die Human- und Sozialwissenschaften erbracht wurde, ist nicht ohne die Heraufkunft jener neuzeitlichen Rationalität denkbar, die als empirisch nur gelten läßt, was gesicherter methodisch nachprüfbarer Erfahrung standhält. In entsprechend neuer Weise stellt sich damit aber auch das Problem der Zuordnung von Ethik und Empirie, nämlich nunmehr als Problem der Zuordnung von Ethik und empirischer Wissenschaft.

Ethik sieht sich nicht mehr wie früher auf empirische Zufallsinformation und gängige Evidenzerfahrungen verwiesen, sondern kann erstmals auf Informationen rekurrieren, die im Rahmen methodisch gesicherter wissenschaftlicher Forschung erbracht werden. Diese wissenschaftlichen Informationen machen als solche zwar nicht Ethik überflüssig, binden sie aber ihrerseits stärker an die Einzelwissenschaften zurück. Dies zeigt sich besonders deutlich im Bereich materialer ethischer Sachfragen. Je mehr Ethik konkrete Ethik wird, um so mehr gewinnen die von den verschiedenen Einzeldisziplinen erschlossenen Gesetzlichkeiten, die die Ethik nicht von sich aus zu eruieren vermag, für den Normfindungsprozeß im Hinblick auf die jeweiligen Handlungsfelder Gewicht. Dies schlägt sich zugleich in einer Spezialisierung der Ethik nieder: Medizinische Ethik, Sexualethik, Politische Ethik, Wirtschaftsethik, ethische Aufarbeitungen von Problemen des Strafrechts, des Strafvollzugs, der Erziehung, der Massenmedien, des Verkehrs und so fort setzen entsprechend qualifizierte Sachkenntnisse auf dem jeweiligen Sektor voraus.

In all dem behält Ethik dennoch ihre eigene, unverwechselbare und nicht delegierbare Funktion als übergreifende, am Zielwert des Humanen orientierte und sich von ihm her konstituierende »Integrationswissenschaft« (Schöllgen)<sup>3</sup>. Denn was die Einzelwissenschaften per definitionem gerade nicht in Blick nehmen und systematisch in ihr Forschen einbeziehen, ist der jeweilige konkrete ethisch-anthropologische Gesamtzusammenhang, in dem sie sich selbst bewegen und dem ihre in der Regel spezifisch segmentären Einsichten zuzuordnen, kritisch einzufügen und zur Geltung zu bringen

<sup>3</sup> Vgl. Werner Schöllgen, a. a. O., S. 31–45; Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, S. 44 ff, 189 ff.

sind. Solche Funktion von Ethik als integrierender Wissenschaft setzt eben damit jedoch zugleich voraus, daß die empirischen Wissenschaften Daten zu liefern vermögen, die ethisch relevant sind.

In dieser Tatsache, daß Ethik zur Normfindung Daten empirischer Wissenschaften in Anspruch nimmt und sich auf sie bezieht, liegt freilich noch nicht die theologische Legitimation für solches Vorgehen. Diese ergibt sich vielmehr wesentlich aus dem mit der Offenbarung eröffneten Welt- und Menschenverständnis selbst. Nämlich mit der hier radikal vorgenommenen *Entdivinisierung* der Welt und der gleichzeitigen Einweisung des Menschen in die Herrschaft über diese Welt. Mit dem offenbarungstheologisch geltend gemachten 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. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Von daseienden Göttern entleert, wird die Welt Herrschaftsraum und Arbeitsfeld des Menschen.

Dieser in der biblischen Offenbarung eingeleitete Prozeß der Entdivinisierung der Welt findet seine konsequente Weiterführung in der *Entmythologisierung* der entsprechenden biblischen Interpretamente. Ein Vorgang, der seine Voraussetzungen in den von Kopernikus über Galilei bis Darwin reichenden naturwissenschaftlichen Einsichten in grundlegende Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge der Weltwirklichkeit hat und der dann schließlich in der theologischen Hermeneutik unseres Jahrhunderts insbesondere durch Bultmann ratifiziert wurde. Das aber bedeutet: Im Postulat der Entmythologisierung wird die bibeltheologisch eingeleitete Entdivinisierung der Welt auf der Erkenntnisebene zu Ende gebracht. Dialogpartner der Theologie sind dabei freilich noch nicht die Humanwissenschaften, sondern die Naturwissenschaften, das heißt, die Entmythologisierungsdiskussion vollzieht sich weitgehend im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft.

Sehr viel weniger spektakulär und fast unbemerkt schiebt sich nun aber zunehmend ein weiteres Problem in den Vordergrund, das sich erst mit der Heraufkunft der modernen Humanwissenschaften stellt und für das nicht einmal ein entsprechend griffiges Reizwort ähnlich dem der Entmythologisierung zur Verfügung steht. Zu möglichst neutraler Charakterisierung des zur Frage stehenden Sachverhalts möchte ich hierfür einen Terminus heranziehen, der in der amerikanischen Sozialpsychologie, speziell der Identitätsforschung, Bedeutung gewonnen hat, nämlich den der *Reifizierung*, das heißt der Versachlichung und Konkretisierung der Bedingungen menschlichen Gelingens. Mit der Reifizierung seiner Bedingungen führt der Mensch

demnach dasjenige nunmehr auch auf anthropologischer Ebene zu Ende, was im Entdivinisierungsgedanken immer schon angelegt ist: Er kommt sich selbst auf die Spur. Er beginnt die tatsächlichen Ausmaße seines Könnens, seiner Größe und seiner Grenzen zu entdecken. Er erkennt seine Lebenszusammenhänge, seine Paleogenese, seine Psychogenese, das Geflecht seiner ökonomischen, soziologischen, psychologischen Bedingtheiten. Er wird zum Entdecker seiner eigenen Ökologie. Darin ist der mit der Heraufkunft der kritischen Vernunft entwickelte Gedanke der Autonomie, der Emanzipation von heteronomer Autorität jeglicher Art bereits vorausgesetzt. Eben darin aber tritt jetzt zugleich, so meine ich, die eigentlich theologische Relevanz der Humanwissenschaften zutage. Insofern erst durch sie dasjenige Gewichtigkeit und Inhaltlichkeit empfängt, was den Menschen seiner ursprünglichen Struktur nach in seiner theologischen Dimensionierung von Anfang an charakterisiert, nämlich seine Gottebenbildlichkeit.

Nach Thomas von Aquin, der den theologisch-anthropologischen Gehalt dieser Chiffre hier meines Erachtens im Kern trifft, ist der Mensch *imago dei*, Bild Gottes, insofern er, entsprechend seinem Urbild, also Gott selbst, Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist, und zwar kraft seiner Vernunft und seiner Freiheit<sup>4</sup>. Der Mensch ist »*sui causa*«, ist »*principium suorum propriorum actuum*«, er hat die »*potestas suorum operum*«<sup>5</sup>.

Er ist dasjenige Wesen, das einzig unter allen Geschöpfen für sich und andere Vorsehung auszuüben vermag (*sibi ipsi et aliis providens*)<sup>6</sup>. Das macht seine Gottbildlichkeit aus: seine Vernunft und seine Freiheit. Eben dieser Sachverhalt findet seine imperativische Form in dem Auftrag zur Herrschaft über die Erde. Dieser Auftrag zur Herrschaft aber empfängt sein Maß aus eben jener selbstverantwortlichen Vernunft, die die menschliche Gottbildlichkeit ausmacht: Der Herrschaftsstellung des Menschen über die Natur korrespondiert zugleich seine Einbettung in die Natur. Jüdisch-christliche Tradition wird häufig mit besonderem Verweis auf eben diese Stelle als einer der Faktoren in Anspruch genommen, die die moderne Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik ermöglicht haben. Die Welt wird zu einem der Gestaltung freigegebenen Objekt des Menschen. Nachdem nun die Grenzen des Wachstums und damit die Grenzen technischer Weltbeherrschung sichtbar geworden sind, fällt mit dem technischen Herrschaftswissen auch die jüdisch-christliche Tradition als eine seiner weltanschaulichen Wurzeln unter das Verdikt einer bedenkenlosen Ausbeutung der Natur. Solche Kritiker übersehen freilich, daß der

<sup>4</sup> *Summa theologiae* I-II prologus.

<sup>5</sup> De veritate XXIV, 1; ferner ebd. XXII, 6 ad. 1 und De unione verbi incarnati.

<sup>6</sup> *Summa theologiae* I-II, 91, 2.



biblische Auftrag zur Herrschaft ganz und gar nicht im Sinne einer Willkürherrschaft verstanden sein will. Dies wird noch deutlicher aus dem Kontext jenes anderen Auftrags im zweiten Kapitel der Genesis, nach welchem Adam das Paradies dieser Welt anvertraut wurde, daß er es – so wörtlich – »bebaue und bewahre« (Gen 2,15). Der Herrschaftsauftrag ist zugleich Gärtnerauftrag. Von hier aus wird man dann aber auch die Auffassung zurückweisen müssen, daß das Interesse des gegenwärtigen Menschen an rationaler Durchdringung der Wirklichkeit längst zu mächtig geworden sei, daß es also endlich in seine Grenzen gewiesen werden müsse. Ich wage demgegenüber die These, daß wir in Wahrheit nicht an einem Zuviel an Rationalität kranken, sondern an einem Zuwenig. Eindimensionale Technologien jeglicher Art wirken sich am Ende als destruirende Faktoren aus. Das ökologische Gleichgewicht Mensch-Erde, wie es sich unter der Voraussetzung einer vorneuzzeitlichen Vernunft durchgängig fast von sich selbst herstellte, muß heute bewußt und umfassend als Bedingung künftigen Lebens, ja Überlebens in lern- und korrekturoffener Rationalität nach und nach heraufgeführt und gesichert werden. Es gibt faktisch keinen Bereich mehr, den der Mensch aus seiner Verantwortung entlassen und sich selbst überlassen kann. Jede wichtige neue technische Erfindung, jeder medizinische Fortschritt schaffen jeweils neue soziale, physiologische und psychische Tatbestände und Bedürfnisse, die wir wiederum in den Griff der Sozial-, Wirtschafts- und Humantechniken bekommen müssen. In all dem geht es freilich dann um eine Rationalität, die das *Ganze* des Lebens und der menschlichen Lebenswelt im Blick hat und die eben damit auch die Herrschaft des Menschen über die Natur zugleich als Auftrag zu ihrer Erhaltung versteht.

Läßt sich aber diese konstruktive optimistische Sicht, wie sie sich von der Schöpfungstheologie her ergibt, überhaupt aufrechterhalten? Ist sie schon das Ganze der Wahrheit über den Menschen? Alle geschichtliche Erfahrung, die eines jeden einzelnen, einer jeden Kultur, wie auch die der ganzen Menschheit, zeigt gewiß, daß der Mensch offenbar mehr kann, als er jeweils schon geleistet hat, daß er also mit der bleibenden Fähigkeit ausgestattet ist, sich zu transzendieren und Erreichtes zu überbieten. Eben dies schließt ein, daß er sich tatsächlich auf je besseres, sinnvolleres, eigentlicheres Menschsein hin vorauszuentswerfen vermag. Diese seine real erfahrbare Selbstüberbietungsfähigkeit ist es, die ihm dann Grund gibt, ihn für sich selbst hoffen zu lassen und das humane Gelingen seiner Existenz nicht grundsätzlich für absurd zu halten. Andererseits ist diese Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu überbieten, weder beliebig noch grenzenlos. Er bleibt in all seinem Ausgreifen der Endliche, eingebunden in das Potential einer Welt, das ihn in seiner Endlichkeit je und je neu begrenzt. Das unentrinnbare Fazit: Der Mensch kann zwar mehr, als er faktisch bisher geleistet hat, er kann aber in

Wahrheit zugleich weniger, als er zu seinem Gelingen braucht. Hier, in diesem Antagonismus von Unbegrenztheit und Begrenztheit, von Größe und Elend, von Komplexität und Entropie, die menschliches Dasein charakterisieren, dürfte der Grund dafür liegen, daß sich der Mensch in seinen eigenen Möglichkeiten immer wieder vergreift, sei es, daß er hinter ihnen zurückbleibt oder daß er sie überschätzt, eben darin aber allemal seinen genuinen Status als Geschöpf verkennend. Die mit der Heraufkunft des Menschen beginnende und sich mit ihm eröffnende Freiheitsgeschichte der Schöpfung erweist sich weithin als Verfallsgeschichte, als schuldhaft verkürzte und verdunkelte, sich in einer unabsehbaren Geschichte von Krisen immer neu verwirkende und als solche durch den Menschen selbst in Wahrheit unbemeistert gebliebene Freiheitsgeschichte. Hier gewinnt zugleich jene andere insbesondere durch die reformatorische Theologie herausgestellte Wahrheit Gewicht: Der Mensch ist in seiner tatsächlichen natürlichen und geschichtlichen Verfaßtheit in keiner Weise mehr Bild Gottes. Er kann dies nicht aus sich selbst sein. Zum Bild Gottes wird er vielmehr ganz und allein aus Gnade. – Blaise Pascal war es, der beide Aspekte des Menschen, seine Größe und sein Elend, in ihrem antagonistischen Zusammenhang aufs eindrucksvollste vor Augen gestellt hat: »Welch eine Schimäre ist denn der Mensch? Welch eine Neuheit, Welch ein Ungeheuer, Welch ein Chaos, Welch ein Opfer des Widerspruchs, Welch ein Wunder! Richter aller Dinge, einfältiger Erdwurm; Mitwisser der Wahrheit, Pfuhl der Ungewißheit und des Irrtums; Glanz und Abschaum der Welt. Wer vermöchte dieses Durcheinander zu klären?«<sup>7</sup>

Der als *imago dei*, als Bild Gottes, inthronisierte Mensch erfährt sich zugleich in seiner ganzen Ohnmacht und Brüchigkeit. Dies ändert sich im Prinzip auch nicht mit jenem ungeheuren Zuwachs an Erkenntnissen und praktisch umsetzbaren Einsichten, die ihm durch die modernen Wissenschaften erschlossen wurden. So sehr auch gerade die Wissenschaften vom Menschen zur Reifizierung dessen beigetragen haben und beitragen werden, was den Menschen als Ebenbild Gottes und als ersten Freigelassenen der Schöpfung auszeichnet und ihm darin zugesagt ist, so sehr bleiben diese zugleich Teil und Instrument seiner eigenen fundamentalen Bedrohtheit. Was jetzt in nie gekannter Weise deutlich wird: *Der Mensch kann mehr, als er darf*. Ethik und Praxis sind nicht einfachhin identisch. Der jeweilige Praxisbezug von Wissenschaft ist aus sich heraus nicht notwendig auch schon immer ein ethisch gerechtfertigter. Empirische Wissenschaft kann in der Tat zur Dienstmagd unterschiedlicher Interessen werden. Gerade deshalb bleibt hinter allem wissenschaftlichen Vorgehen ständig die Frage

<sup>7</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, Fragment 434. Ed. Léon Brunschvicg, *Les grands écrivains de la France*. Nouvelles éditions, Vaduz 1965, Bd. XIII, S. 346.

virulent, ob die jeweiligen Ziele, die sich Wissenschaft setzt und im Rahmen ihrer Forschungen verfolgt, menschlich gerechtfertigte Ziele sind. Ob sie angemessen, brauchbar, praktikabel sind. Ob die Anwendung wissenschaftlicher Resultate vernünftigen oder unvernünftigen Zwecken dient. Kurz, ob sich der konstitutive Praxisbezug von Wissenschaft zugleich auch als ein ethisch-humaner erweist oder nicht.

## II. ETHIK – PRAXIS – EMPIRIE

Tatsächlich stellt sich also im Grunde der Frage nach der Vernunft empirischen Erkennens, eben weil dieses als solches immer schon in Praxiskontexten steht und geschieht, auch immer schon die Frage nach dessen *humaner* Vernunft. Dies um so mehr, als mit dem wachsenden Maß an empirisch gesicherter Erkenntnis auch das Maß des empirisch Machbaren zunimmt. Denn gerade das an Praktikabilität gebundene empirisch Machbare verweist mit dem ihm innewohnenden Zwang zum praktisch Möglichen zugleich auf die Frage nach dem menschlich Sinnvollen und eben damit auf die Wirklichkeit und den Anspruch des Ethischen. Dies zeigt sich nirgends deutlicher als im Bereich der Naturwissenschaft und der Technik und der sich mit ihnen auftuenden praxisverändernden Möglichkeiten. Naturwissenschaft und Technik stoßen im Vollzug ihres Forschens und Gestaltens immer mehr auf Grenzen ihrer eigenen Sinnhaftigkeit. Der Mensch kann offenbar mehr, als er darf.

Die neue Situation hat *Hans Sachsse* 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.«<sup>8</sup>

Hier zeigt sich besonders deutlich, daß das Praktische und das Ethische keineswegs deckungsgleich sind. Wo immer sich demnach der Praxisbezug von Wissenschaft geltend macht, bedarf es zugleich einer ethischen Rechtfertigung ihrer Ziele. In der Regel bedeutet dies freilich nicht, daß die einzelnen Wissenschaften hier um eine systematisch-ethische Klärung ihres Forschens bemüht sein müßten oder auch nur könnten. Zumeist legiti-

<sup>8</sup> Zitiert nach Helmut Aichelin, Abschied von der Aufklärung? Zu den Anzeichen einer neuen Religiosität, in: *Information der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 44 (1970) 6.

mieren sie ihre Ziele eher mit *pragmatischen* Argumenten. Als Ausweis ihrer Rechtfertigung gilt dann gemeinhin ihre »Funktionsfähigkeit«. Nach Jürgen Mittelstraß operiert wissenschaftliche Praxis durchweg mit einem ethisch-normativ bezogenen Rationalitätsbegriff, »der durch die Ersetzung des Begriffs der (durchgängigen) Begründung durch den Begriff der (vorläufigen) Bewährung . . . charakterisierbar ist«<sup>9</sup>.

Stärker noch als in den Naturwissenschaften tritt demgegenüber der Praxisbezug als unmittelbarer Ethikbezug in den *Humanwissenschaften* hervor. Denn wenn sich auch diese Wissenschaften bei aller distanzierten Strenge ihres Forschens wesentlich als *empirische* Wissenschaften vom Menschen verstehen, so bedeutet dies doch gerade nicht, daß sie hierbei von allem normativen, auf den Menschen und sein Gelingen gerichteten *Sinn* ihres Vorgehens absehen könnten und wollten. Insofern verstehen sie sich also durchaus als Wissenschaften vom *Menschen*, denen es entscheidend um das Gelingen und Glücken des Menschen zu tun ist. Unter eben diesem Aspekt aber wird man das Ganze heutiger Human- und Sozialwissenschaften mit ihrem wachsenden methodischen Instrumentarium, also Psychologie, Psychoanalyse und Tiefenpsychologie ebenso wie Soziologie, Wirtschaftswissenschaft und Politische Theorie, Sozialpsychologie, Interaktions- und Identitätsforschung, Verhaltensphysiologie, Humanmedizin und Human-genetik und was immer da noch um die Bedingungen des Menschseins und deren konstruktive Verwirklichung methodisch bemüht ist, letztlich als ein aus wesentlich *ethischem* Interesse geschaffenes rationales Potential begreifen müssen. Insofern reagieren diese Wissenschaften also keineswegs in einem ethikfreien Raum und verstehen sich durchaus nicht als Mittel zu Zwecken, über die sie selbst nicht befinden.

Gerade weil nun aber diese Einzelwissenschaften in ihrem konkreten Forschen auf jeweils bestimmte partielle Bedingungsbeziehungen menschlichen Seins und Seinkönnens gerichtet bleiben, gelangen sie, wenn auch in entsprechend perspektivistischem Rahmen, nicht selten zu sehr viel differenzierteren normativen Ergebnissen, als dies eine generelle Ethik, die von der Frage nach dem Gelingen des Menschen und damit nach dem sittlich Guten *in seiner Gänze* bewegt ist, zu erbringen vermöchte. Wenn sie damit auch keineswegs die generelle Frage nach einer umfassenden philosophischen und theologischen Begründung des Sittlichen als letzter kritischer, integrierender Instanz überflüssig machen, so kommt ihnen doch im konkreten Gang ethischen Argumentierens eine unabdingbare Wächterfunktion zu: Sie schärfen den Blick für die tatsächliche Komplexität menschlichen Gelingens und der Bedingungsformen seiner Verwirklichung. Anders gewendet: Kritikimmunität der Ethik gegenüber der Empirie läßt

<sup>9</sup> Jürgen Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt a. M. 1974, S. 16.

Ethik inhuman werden. Eine Vernachlässigung der von den Humanwissenschaften erreichten Einsichten in die Bedingungsformen des Menschlichen führt zu Depravationen, auch wenn diese Bedingungsformen je nur partielle Strukturmomente darstellen, die der weiteren ethischen Integrierung bedürfen und selbst nicht schon das denkbar höchste Maß an sittlicher Zielgestaltung beinhalten.

Nun wird man freilich sogleich daran erinnern müssen, daß auch empirische Wissenschaft in ihren Deutungen und Hypothesen der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt bleiben. Was wiederum ethische Konsequenzen hat, sobald ein von ihr Erkanntes und bereits irrümlich als sicher Ausgegebenes in seiner ethischen Relevanz im jeweiligen Normfindungsprozeß zum Tragen kommt. Gerade die letzten Jahrzehnte mit ihren zahlreichen, kurzlebigen und zum Teil überstürzten Reformen haben uns gelehrt, wieviel Vorläufiges, Unausgegrenztes, Hypothetisches an empirischen Einsichten vorschnell in politische, pädagogische und nicht zuletzt ethische Programme und Rezepte umgesetzt wurde. Hier zeigt sich in der Tat, wievieler Lernprozesse es bedarf, um Lösungen zu erreichen, die sich am Ende dann auch wirklich bewähren und möglicher Kritik standhalten. Unkritische Wissenschaftsgläubigkeit führt da nur allzuleicht zu neuen Indoktrinationen und damit zu neuen Fehlinvestitionen der Vernunft.

Dennoch sollte dies umgekehrt wiederum nicht dazu verleiten, die Lösung des Normproblems in einem empirieenthobenen Konzept von Ethik zu suchen. Ethik und empirische Wissenschaft stehen nun einmal in unabdingbarem Verweisungszusammenhang. Menschliches Handeln vollzieht sich im Bedingungsfeld ethisch bedeutsamer, weil auf den Menschen bezogener *Sachverhalte*. Soll also Ethik zum Gelingen des Menschen verhelfen, so gelingt dies nicht ohne den flankierenden Dienst heutiger Humanwissenschaften. Korrekturen im Bereich empirischer Erkenntnisse ziehen dann aber auch zwangsläufig Korrekturen auf der sittlichen Entscheidungsebene nach sich. Es läßt sich nun einmal nicht prinzipiell ausschließen, daß man sich zur Begründung sittlicher Weisungen guten Glaubens auf empirisch verbürgte und jahrzehntelang als unumstritten gesichert geltende Einsichten in Sachverhalte beruft, deren tatsächliche Zusammenhänge erst durch weitere Forschung aufgedeckt werden, die dann gegebenenfalls zu neuen ethisch negativen oder auch positiven Bewertungen führen. Wenn somit vorher gesagt wurde, daß empirischer Wissenschaft eine unverzichtbare Wächterfunktion gegenüber der Ethik zukommt, daß also ihre sachverhaltsbezogenen empirischen Einsichten zum Prüfstein der humanen Angemessenheit und Richtigkeit handlungsbezogener ethischer Sollensforderungen werden können, so muß jetzt weiter gesagt werden, daß auch die empirischen Aussagen selbst einer ständigen kritischen Prüfung und Kontrolle unterworfen bleiben müssen. Denn erst, wo sich empirische Wissen-

schaft für neue sich zeigende Gründe offenhält und damit möglichen Widerspruch gegen von ihr erkannte Positionen zuläßt, also bisherige Deutungen dem Risiko des Scheiterns aussetzt, hat sie Gelegenheit, sich zu bewähren und der Wahrheit auf der Spur zu bleiben<sup>10</sup>.

Erst damit aber stoßen wir auf ein allererstes ethisches Movens im Aktualisierungsprozeß von Wissenschaft, das als solches deren konstitutivem Praxisbezug und der diesem wiederum inhärenten genuin ethischen Frage nach ihrer humanen Funktion nochmals vorausgeht, nämlich auf das Ethos des Wissenschaftlers zu wissenschaftlicher Objektivität als notwendiger Bedingung von Wissenschaft überhaupt. Ein Tatbestand, dessen komplexe Logik erst im Rahmen heutiger Wissenschaftsethik voll ins Licht gerückt wurde<sup>11</sup>. Danach ist Wissenschaft nicht denkbar ohne den Willen zu kritischer Begründung ihrer Aufstellung und Aussagen. Ihre Objektivität lebt vom elementaren Interesse des Wissenschaftlers an der Stichhaltigkeit seiner Argumente, von seiner Bereitschaft, auf Argumente anderer einzugehen, sich mit deren möglichen Vorbehalten und Einwänden kritisch auseinanderzusetzen und sie darin als sachzuständige Partner anzuerkennen. Insofern setzt Objektivität von Wissenschaft in der Tat bereits ein Ethos voraus, ein Ethos, das als Wille zur Sache den Willen zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit ebenso einschließt wie den Willen zu Selbstbescheidung, Austausch und Kommunikation.

Was hier mit Recht als durchgängig notwendige ethisch-normative Bedingung für die Objektivität von Wissenschaft geltend gemacht wird, bietet offensichtlich die entscheidende Gewähr zur Ausschaltung von Fehlerquellen und zur Aufdeckung von Fehlinterpretationen, deren negative Folgewirkungen im Umsetzungsprozeß auf Praxis hin nur auf diesem Wege überwunden werden können. Unter heute gegebenen Voraussetzungen erweist sich sonach das zu kritischer Rationalität und Objektivität verpflichtende Ethos des Wissenschaftlers als schlechthin unverzichtbare Bedingung für eine ethisch gerechtfertigte humane Praxis. Wo immer es an solchem Ethos mangelt, wächst nicht nur die Gefahr des Irrtums, sondern darüber hinaus, und zwar in demselben Maße wie der Gegenstand des jeweiligen wissenschaftlichen Bemühens Bedingungen des Menschlichen berührt, auch die Gefahr für dieses Menschliche selbst. Um eben dieser Gefahr zu wehren, kann dann aber jetzt gegebenenfalls auch umgekehrt das

<sup>10</sup> Darin artikuliert sich das berechnete Anliegen des sog. Kritischen Rationalismus, insbesondere Poppers und Alberts; vgl. K. R. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963; Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968.

<sup>11</sup> Hierzu Hans Günter Ulrich, *Wissenschaft und Ethik*, in: Gerhard Sauter (Hg.), *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere Wissenschaft. Diskussionen – Materialien – Analysen – Entwürfe*, München 1973, S. 111–126.

spezifisch ethische Interesse am Menschlichen für den einzelnen Wissenschaftler zum zusätzlichen Motivationsverstärker seines spezifisch empirisch ausgerichteten Willens zur Objektivität werden. Der Wille, dem Menschen zu dienen, wird zum verstärkenden Impuls eines von Selbstbestimmung getragenen Willens zur Wahrheit als Wille zur Fehlerlosigkeit. Doch unabhängig von solch zusätzlicher ethischer Motivation für Objektivität ist der Wille zur Objektivität als solcher zwar schlechthin notwendige, keineswegs jedoch zugleich auch schon zureichende Bedingung für wissenschaftliches Tätigwerden. Das formale kritische Interesse an Objektivität erklärt und begründet von sich aus noch nicht den Grund der Zuwendung zum jeweils *besonderen wissenschaftlichen Objekt*, das da »objektiv« erforscht werden soll. Wissenschaft vollzieht sich immer konkret, als je bestimmte. Letztlich kann es sonach also nur das ihr je zugrundeliegende erkenntnisleitende, den jeweiligen Praxisbezug herstellende Interesse sein, das zugleich auch das jeweilige Terrain abgrenzt, in dem sie sich bewegt. Interessemotivierte Spezialisierung gehört zum Wesen von Wissenschaft. Gerade daraus gewinnt sie ja erst die ihr eigene unaustauschbare Relevanz im fortschreitenden Prozeß menschlichen Vernunftvollzugs überhaupt. Bei aller Bedeutung, die diesem je aussondernden reduktiven Interesse beizumessen ist, insofern es Wissenschaft als Einzelwissenschaft konstituiert und erst so der menschlichen Vernunft die Chance eröffnet, eine Vielfalt neuer, fruchtbarer Einsichten zu erreichen, zu denen sie ohne solche Spezialisierung gar nicht gelangen könnte, kündigt sich jetzt freilich gerade darin zugleich eine neue Gefahr weiterer möglicher Engführungen an. Spezialisierung impliziert ihrem ganzen Wesen nach Ausgrenzung des Forschungsgegenstandes, Reduktion des Interesses auf die diesen Gegenstand in seiner Erscheinung wesenhaft bestimmenden Gesetzmäßigkeiten und eben damit zugleich immer auch Ausblendung weiterer möglicher Sachverhaltsbezüge in ihrer Mannigfaltigkeit. Eben dies aber schließt die Möglichkeit von *Verblendung* nicht aus. Der Anspruch des logisch noch unerschlossenen Ganzen droht immer wieder in der Logik des erschlossenen Details verlorenzugehen.

Innerhalb der Einzeldisziplinen selbst sucht man solcher Gefahr zunächst durch ständigen Austausch neuer Informationen entgegenzuwirken. Darüber hinaus gewinnen in diesem Zusammenhang die Möglichkeiten spezifisch interdisziplinärer Forschung immer größere Bedeutung. Zahlreiche Aufgaben lassen sich heute nur noch im interdisziplinären »Teamwork« auf dem Wege der Kooperation von jeweils unterschiedlich zuständigen Wissenschaften verwirklichen. Auch damit verringert sich die Gefahr argumentativer Isolierung um ein weiteres.

Schließlich muß aber noch an ein weiteres Phänomen erinnert werden, das auf der Ebene interdisziplinärer Forschung längst Gewicht gewonnen hat

und das als solches über eine bloß fallweise Kooperation von Einzelwissenschaften hinausweist, nämlich auf das Phänomen der interdisziplinären »Kombinatorik« (Hunold), das heißt der Fusionierung unterschiedlicher wissenschaftlicher Einzeldisziplinen zu je neuen eigenständigen Disziplinen. Diese Tendenz zur Kombinatorik zeichnet sich im Bereich der Naturwissenschaften ebenso ab wie in den Human- und Sozialwissenschaften. Biochemie, biologische Kybernetik, Sozialkybernetik, Sozialpsychologie, Psychosomatik, Verhaltensphysiologie, Rechtssoziologie, Wissenssoziologie – all diese eigentümlich kombinatorischen Fächer, von denen hier nur einige genannt sind, lassen erkennen, daß hier der Versuch unternommen wird, mögliche disziplinäre Engführungen zu überwinden, indem man Gegenstandsbereiche der einen Disziplin durch Fragestellungen und Methoden anderer zumeist jüngerer Disziplinen in neuer Weise erschließt. Der Wert solcher Kombinatorik liegt offensichtlich darin, daß hier der Isolierungstendenz empirischer Einzelwissenschaften durch Applikation von empirischen Methoden anderer Disziplinen entgegengewirkt wird. Unterschiedliche Gegenstandsbereiche und unterschiedliche Fragestellungen werden so gegeneinander durchlässig. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß auf diesem Wege Zusammenhänge durchschaubar gemacht werden können, die gegebenenfalls für menschliches Handeln neue Kriterien liefern, indem sie das komplexe Bedingungsgefüge sowohl natürlicher als auch spezifisch menschlicher Gesetzmäßigkeiten in der Vielfalt ihrer tatsächlichen partiellen Überformungen und Verschränkungen aufdecken. Ihre jeweilige Grenze bleibt ihnen freilich mit dem Tatbestand gesetzt, daß auch sie sich wiederum, trotz der ihnen je eigenen fächervermittelnden Struktur, als empirische Einzelwissenschaften verstehen, die zwar eine gegebenenfalls durchaus kritisch übergreifende Funktion ausüben vermögen, als solche aber in keiner Weise schon auf eine handlungsbezogene Logik des Ganzen zielen.

### III. KOMBINATORISCHE THEORIEBILDUNGEN ALS WEGWEISER ZU EINEM NEUEN TYPUS EMPIRIEBEZOGENER ETHIK

Nun gibt es darüber hinaus, also neben diesen im heutigen Strukturaufbau wissenschaftlichen Forschens allgemein anerkannten, fest institutionalisierten Arbeits- und Forschungszweigen interdisziplinärer Kombinatorik, eine nicht geringe Zahl von zum Teil beachtlichen, sehr viel weiterreichenden wissenschaftlich kombinatorischen Theoriebildungen, die in der Tat von dem Ziel bewegt sind, eben jenen Anspruch einer handlungsbezogenen Logik des Ganzen systematisch einzulösen. Das Spezifikum dieser auf eine praktisch-ethische Universalisierung gerichteten kombinatorischen Theoriebildungen liegt darin, daß sie die Vernunft menschlichen Handelns von



grundlegenden *empirischen* Bedingungsbeziehungen bestimmt sehen; Bedingungsbeziehungen, die es nicht nur fallweise in ihrer ethischen Relevanz zu Rate zu ziehen gilt, sondern die als solche generelle materiale Strukturformen dieser Vernunft selbst darstellen.

Historisch betrachtet liegen die entscheidenden Grundansätze und Ausgangspunkte für alle in der Folgezeit relevant gewordenen, auf praktisch-ethische Universalisierung zielenden kombinatorischen Theorien dort, wo die phänomenologisch maßgeblichen Wirklichkeitsbereiche, die menschliches Dasein elementar bestimmen, in völlig neuem empirischem Zugriff in einen neuen Deutungshorizont gerückt wurden: die Wirklichkeit der Natur im Evolutionsgedanken Charles Darwins, die Wirklichkeit der Gesellschaft in der Ökonomiekritik Karl Marx' und die Wirklichkeit der menschlichen Psyche im analytischen Verfahrensansatz Sigmund Freuds. Was immer im einzelnen an diesen Grundansätzen problematisiert wurde und auch heute, zum Teil bis in die Wurzel, zu problematisieren ist, entscheidend bleibt, daß sie dem humanen Veränderungswillen des Menschen von der Empirie selbst her den je und je kritischen Impuls geben und sie darin als die genuin *materiale* normative Vernunft menschlichen Handelns erschließen. Hier liegt der anhaltende Grund ihrer Überzeugungskraft und der Faszination, die von ihnen ausgeht.

In Wahrheit geht es in all dem um nichts Geringeres als um die Heraufkunft eines neuen Typus von Ethik, und zwar einer Ethik, die sich nicht nur als fallbezogene *Integrationswissenschaft* versteht, sondern als universelle handlungsleitende *Integrationstheorie*. Als solche bleibt sie nicht dabei stehen, human relevante empirische Einsichten von Einzelwissenschaften im Bereich gegebener Handlungsfelder ethisch zu integrieren und für den konkreten Normfindungsprozeß fruchtbar zu machen. Ihr Anspruch geht vielmehr dahin, aus der Vielfalt dieser Einsichten jene aufzufinden und ins Zentrum der ethischen Reflexion zu rücken, denen im Hinblick auf das Gesamtsystem menschlich-sittlichen Handelns funktionale Schlüsselbedeutung zukommt und die so als empirische Ausgangspunkte für eine universelle handlungsleitende Theorie elementare, maßsetzende Relevanz gewinnen.

### *1. Kombinatorik im Ausgang der evolutiven Dimension*

So eröffnet sich näherhin erst mit Darwins Evolutionstheorie die Einsicht in die gemeinsame Herkunft aller Organismen einschließlich des Menschen: Die vielfältigen und unterschiedlichen Arten des Lebens sind keine getrennten, unwandelbaren Schöpfungen.

Im Hinblick auf den Menschen und sein Handeln ergeben sich damit zwei entscheidend neue Problemstellungen, die das Denken und Forschen bis heute in Bann halten. Einmal: Wieweit bleibt die Vernunft menschlich-sitt-

lichen Handelns von Gesetzmäßigkeiten bestimmt und auf sie verwiesen, die als basale naturale Antriebsgesetzmäßigkeiten auch in der übrigen Lebenswelt wirksam sind? Und zum andern: Welche Konsequenz hat der Tatbestand der Evolution für den Menschen als ein Lebewesen, das sich mit seiner Erfahrung der Freiheit in seinem Handeln nicht eindeutig und definitiv durch biologische Gesetzmäßigkeiten programmiert sieht?

Die Bandbreite der Antworten, die auf die Frage nach biologisch maßsetzenden Gesetzmäßigkeiten für menschlich-sittliches Handeln gegeben wurden, reicht von den antialtruistischen Konzeptionen eines wie auch immer geprägten liberalistischen, marxistischen und rassistischen *Vulgärdarwinismus*, der die Grundkraft aller menschlichen Entwicklung einzig in der selektierenden, höherführenden Dynamik des »struggle for life«, des Kampfes ums Dasein, und damit »in der erbarmungslosen Ausscheidung des Schlechtesten«<sup>12</sup> erblickt, bis hin zu dezidiert sozialem ethischen Ausfaltungen von in Darwins Theorie ebenfalls mitangelegten altruistischen Bedingungsmomenten in den biologisch argumentierenden pazifistischen Sozialtheorien eines Peter Kropotkin oder Gustav Landauer<sup>13</sup>. Erst mit der Heraufkunft der modernen vergleichenden Verhaltensforschung freilich wird die sich vom Grundansatz der Evolutionstheorie her stellende Frage nach ethisch unmittelbar relevanten biologischen Antriebsgesetzmäßigkeiten menschlichen Handelns dem Anspruch streng wissenschaftlichen Forschens unterworfen. Hier ist man während der letzten Jahrzehnte in der Tat zu Einsichten gelangt, denen für jede künftige Ethik grundlegende Bedeutung zukommt<sup>14</sup>.

Die zweite Frage, die sich vom Grundgedanken der Evolution her ganz neu stellt, ergibt sich aus der unmittelbaren Selbsterfahrung des Menschen als dem gerade nicht durch Instinkte angesteuerten, in seinem Handeln biologisch festgelegten Wesen. Mit ihm geschieht der Überstieg von der Umweltgebundenheit (Jakob v. Uexküll)<sup>15</sup> zur Weltoffenheit (Max Scheler)<sup>16</sup>. Im Gegensatz zum biologisch hochspezialisierten Tier erscheint der Mensch unter diesem Aspekt zunächst als ein »Mängelwesen« (Arnold Gehlen)<sup>17</sup>. (Adolf Portmann spricht in diesem Zusammenhang vom Men-

<sup>12</sup> Alexander Tille, *Von Darwin bis Nietzsche*, Leipzig 1895; zum Ganzen vgl. Franz Jodl, *Geschichte der Ethik*, Bd. 2, Stuttgart/Berlin<sup>3</sup> 1923, S. 455–465.

<sup>13</sup> Peter Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig 1904; Gustav Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt a. M. 1907; ferner E. Becher, *Der Darwinismus und die soziale Ethik*, Leipzig 1909.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Wilhelm Korff, *Norm und Sittlichkeit*, Mainz 1973, S. 76–101: Die naturale Unbeliebigkeit menschlicher Normativität.

<sup>15</sup> Jakob v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1909; Jakob v. Uexküll und Georg Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlin 1934.

<sup>16</sup> Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1930.

<sup>17</sup> Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1940.

schen als »normalisierter Frühgeburt«<sup>18</sup>.) Der Mensch ist das Wesen der Natur-Kultur-Verschränkung. Menschliches Dasein gelingt nur über den Metabolismus von Sprache und Institutionen. Erst sie geben seinem Handeln Architektur, erweisen ihn darin als Vernunftwesen und setzen ihn zugleich zunehmend in seine Vernunft frei. (Helmut Plessner: Wachsendes Bewußtsein der »Exzentrizität« des Menschen<sup>19</sup>.) Von hier aus rückt die Frage nach einer *Theorie der Institutionen* (Arnold Gehlen) in den Mittelpunkt der ethisch-anthropologischen Diskussion<sup>20</sup>. Nicht zuletzt ist darin aber jetzt zugleich auch die Frage nach der *Zukunft des Menschen und seiner Welt* neu gestellt: Mit dem Menschen übersteigt die Evolution die Grenzmarke eines zuvor im wesentlichen organisch bestimmten, auf genetischen Änderungen beruhenden Verlaufs auf eine psychosoziale Entwicklungsdynamik hin, in deren mühevollen durch unzählige Lernprozesse gezeichneten Gang sich Evolution in Geschichte transformiert, und zwar in Geschichte des Menschen und seiner Welt, die der Mensch jetzt immer stärker selbst in die Hand nimmt. Der Mensch erkennt sich zunehmend als jenes selbstmächtige, weltausgreifende und zugleich konstitutiv zukunftsbezogene Wesen, das den Stand seiner jeweiligen Erkenntnisse und Ordnungsgestaltungen provisorisch hält und erst im ständigen Ausgreifen nach dem Noch-Nicht des ihm in Wahrheit Möglichen die Vernunft seines Heute findet. Damit aber erhält die Dimension Zukunft in der Tat zentrales anthropologisches Gewicht. Die mit dem Durchbruch des Evolutionsgedankens einsetzende Uminterpretation gesellschaftlicher Ethik in geschichtsphilosophisch orientierte Handlungsdoktrinen, in Planungspragmatiken und Futurologien, in Strategien der Selbstmanipulation und genetischen Steuerung, aber auch in Philosophien der Hoffnung und antizipatorische Eschatologien hat darin ihre Wurzel. Das Spektrum der Antworten reicht von evolutionistischen Futurologien technokratischer wie biokybernetischer Prägung (Jean Fourastié<sup>21</sup>, Hermann Joseph Muller<sup>22</sup>) über Entwürfe eines evolutionistischen Humanismus (Julian Huxley<sup>23</sup>) und einer

<sup>18</sup> Adolf Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944.

<sup>19</sup> Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Leipzig 1928 (= Berlin 1965).

<sup>20</sup> Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956.

<sup>21</sup> Jean Fourastié, *Le Grand espoir du 20e siècle*, Paris 1949; zum Ganzen H. Lübbecke, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: H. Rombach (Hg.), *Die Frage nach dem Menschen*, Freiburg/München 1966, S. 188–211.

<sup>22</sup> Hermann Joseph Muller, *Out of the Night: A Biologists' View of the Future*, New York 1935; ders., *The control of human heredity and evolution*, New York 1965.

<sup>23</sup> Julian Huxley, *Evolution. The modern synthesis*, London 1942; ders., *Essays of a humanist*, London 1964; deutsche Ausgabe: *Ich sehe den künftigen Menschen. Natur und neuer Humanismus*, München 1965; ferner G. Wolstenholme (Hg.), *Man and his Future*, London 1963; deutsche Ausgabe: R. Jungk und H. J. Mundt (Hg.), *Der Mensch. Elemente einer biologischen Revolution*, München 1966.

theokosmologischen Anthropologie (Teilhard de Chardin<sup>24</sup>) bis hin zu jenen unmittelbar in die politische Ebene hineinwirkenden evolutionistisch-eschatologischen Hoffnungsmodellen, mit denen sich zugleich marxistische wie christliche Ansprüche verbinden (Ernst Bloch<sup>25</sup>, Jürgen Moltmann<sup>26</sup>, Johann Baptist Metz<sup>27</sup>).

## 2. Kombinatorik im Ausgang der sozio-ökonomischen Dimension

Eine kaum geringere Bedeutung für die praktisch-ethische Theorie in der Vielfalt ihrer Ausgestaltungen, wie sie sich aus Darwins Neuerschließung der Naturwirklichkeit als *Evolutionsgeschehen* im Hinblick auf das Verständnis des Menschen und seine Stellung in der Welt ergibt, kommt der von Karl Marx entwickelten Grundeinsicht in die *ökonomische Radikale* allen menschlichen Seins und aller menschlichen Vergesellschaftung zu: Die Wirklichkeit der Gesellschaft als Bedingung der Möglichkeit des Menschseins des Menschen ist wesenhaft und konstitutiv durch die jeweiligen Formen der Produktionsverhältnisse bestimmt. Es gibt keinen Bereich gesellschaftlicher Wirklichkeit, der sich unabhängig von diesen Formen entfaltet und nicht durchgängig durch sie disponiert bleibt.

Die ungeheure Faszination, die von der Marxschen Theorie bis heute ausgeht, liegt zweifellos darin, daß sie den geschichtsdynamischen Anspruch des *Humanen*, des Menschseins des Menschen, aus einer Fundamentalkritik seiner ökonomischen Organisationsformen entwickelt und den Menschen damit kraft der moralischen Dynamik eben dieses Anspruchs unter die Forderung gestellt sieht, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«<sup>28</sup>. Es ist letztlich diese empirisch-ökonomische Verankerung des Humanen in seinem Anspruch, die der Marxschen Theorie gegenüber jeglichem rein metaempirisch argumentierenden Grundansatz (einschließlich des Christlichen) und einem nur von ihm her motivierten humanen Veränderungswillen eine erste Überlegenheit verschafft. Die eigentliche Problematik der Marxschen Theorie liegt denn auch gewiß nicht hier. Die Rückbindung aller Verwirklichung des Humanen an das ökonomische

<sup>24</sup> Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1947; deutsche Ausgabe: *Der Mensch im Kosmos*, München 1959.

<sup>25</sup> Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959.

<sup>26</sup> Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1965.

<sup>27</sup> Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und W. Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen »politischen Theologie«*, München/Mainz 1970.

<sup>28</sup> Karl Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843), in: *Karl-Marx-Ausgabe* Bd. 1, frühe Schriften, hg. von H. J. Lieber/P. Furth, Darmstadt 1962, S. 497.

mische Bedingungsfeld macht vielmehr gerade die Stärke dieses Ansatzes aus und gibt ihm bleibende Eigenbedeutung. Seine entscheidende Schwäche liegt demgegenüber in der totalen Reduktion der Bestimmungen des Menschen auf dessen geschichtliche Selbsterstellung als *Gattungswesen* und damit zugleich in der Funktionalisierung des einzelnen auf ein Ziel hin, zu dem er selbst nur Mittel ist. Das Ziel der Geschichte, die Heraufkunft des Menschen als Gattungswesen, dessen Substanz Freiheit als Inbegriff des Humanen sein soll, kann nun einmal nicht losgelöst von jener Freiheit gedacht werden, die den Menschen als *Individuum* im Gang seiner Geschichte bewahrt. Hier setzt denn auch die Kritik aller sogenannten Revisionisten von Eduard Bernstein und Hermann Cohen bis hin zu Leszek Kolakowski, Vitezslav Gardavski, Gajo Petrovic oder Milan Machovec an: Geschichtlicher Fortschritt bleibt wesenhaft auf die kreative Potenz von Menschen begründet, so daß er in Wahrheit nur dort stattfinden kann, wo jene sittliche Freiheit respektiert bleibt, die den Menschen als Person, als »Zweck an sich selbst« wahrt, eine Freiheit, die letztlich alle menschliche Kreativität und damit auch allen sozialen Fortschrittswillen trägt<sup>29</sup>. »Das wahre Reich der Freiheit«, das von Marx selbst als Ziel angestrebt wird<sup>30</sup>, muß sich schon in den Mitteln vorwegentwerfen und der Weg zu ihm bereits der moralische Inchoativ seiner Erfüllung sein, soll überhaupt je Freiheit verwirklicht werden.

Hier zeigt sich, daß das im Marxschen Ansatz zutagetretende Neue an Wahrheit über den Menschen dennoch zugleich nach kritischer Weiterung und konstruktiver Ergänzung ruft, soll der mit ihm geltend gemachte humane Anspruch überhaupt gewahrt bleiben. Von daher wird es unmittelbar plausibel, daß die Geschichte der Marxrezeptionen sich vornehmlich in

<sup>29</sup> Im einzelnen vgl. E. Bernstein. *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899); Neue, verbesserte und ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1920; H. Cohen, Einleitung mit kritischem Nachtrag, in: Fr. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. 1. Buch, Leipzig<sup>8</sup> 1908; nach Hermann Cohen, dem »eigentlichen Begründer des neukantianischen Sozialismus« (H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, Basel/Stuttgart 1963, S. 109), beruht die politische Verwirklichung als eine soziale wesentlich auf dieser Kantschen Ausformung des kategorischen Imperativs, »welche den Menschen als Selbstzweck von allem unterscheidet, was »bloß Mittel« ist«. Für Cohen ist deshalb gerade Kant »der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus«. H. Cohen, a. a. O., S. 524 f.; vgl. ferner die Kritik des polnischen Marxisten L. Kolakowski: »Der morgige Tag«, so resümiert Kolakowski, »heiligt den heutigen Tag als die Hoffnung auf ihn, aber der heutige Tag wird zur Nacht, wenn er nicht ein Ziel an sich ist, das heißt, wenn er nicht der Horizont des schon zurückgelegten Weges ist, das heißt das Erlöschen der gestrigen, in der Erinnerung lebenden Hoffnung durch ihre Erfüllung.« L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein*, München 1967, S. 213.

<sup>30</sup> Karl Marx, *Das Kapital*, Kritik der politischen Ökonomie, Bd. III, Hamburg<sup>4</sup> 1890, S. 828.

der Form kombinatorischer *Theoriebildungen* darstellt<sup>31</sup>: so bei Cohen und Bernstein in der Verknüpfung des Marxschen Ansatzes mit der Ethik Kants, bei Herbert Marcuse mit der Existentialphilosophie Martin Heideggers<sup>32</sup>, bei Ernst Bloch mit der Naturphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings<sup>33</sup>, bei Jean-Paul Sartre in Aufnahme marxistischer Kategorien mit der Weiterentwicklung seiner eigenen existenzialistischen Ontologie zu einer Anthropologie der Revolution<sup>34</sup> und schließlich – angesichts der empirisch uneingelösten Implikate im Marxschen Verständnis des Humanen – in den Marxismus und Christentum vermittelnden Konzeptionen eines Maudouze und Duserre, wie sie insbesondere für die Bewegung der französischen Arbeiterpriester Bedeutung erlangten<sup>35</sup>, bis hin zu den amerikanischen Versionen einer Theologie der Revolution (Karl Lehmann, Richard Shaull<sup>36</sup>) und einer Theologie der Befreiung (Gustavo Gutiérrez<sup>37</sup>).

### 3. Kombinatorik im Ausgang der psycho-sozialen Dimension

Eine ebenso große Bedeutung wie Darwins Neuinterpretation der den Menschen tragenden Naturwirklichkeit sowie der Marxschen Neuerschließung der den Menschen konstitutiv bestimmenden sozio-ökonomischen Strukturen kommt Sigmund Freuds Entdeckung und analytischer Erhellung des das menschliche Dasein grundlegend bewegenden *psychischen* Kräftefeldes zu: Die alles disponierende psychische Grundwirklichkeit, über die sich die biologisch fundierten Antriebe des Menschen ebenso geltend machen und dem Bewußtsein vermitteln, wie die von dem sozial-kulturellen Umfeld ausgehenden Verhaltenserwartungen, ist die psychische Wirklichkeit des »Unbewußten«.

Es ist also nach Freud nicht einfachhin das Bewußtsein als solches und eben damit auch nicht der sich als selbstmächtig erfahrende, wissend agierende Wille, die gleichsam rein aus sich heraus menschliches Handeln bestimmen,

<sup>31</sup> Zum Ganzen vgl. insbesondere auch Jürgen Habermas, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, in: J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied/Berlin 1963, S. 261–335.

<sup>32</sup> Herbert Marcuse, Transzendentaler Marxismus, in: *Die Gesellschaft* VII, S. 10; vgl. J. Habermas a. a. O., S. 330.

<sup>33</sup> Ernst Bloch, a. a. O.; ferner Jürgen Habermas, Ein marxistischer Schelling – zu Ernst Blochs spekulativen Materialismus, in: J. Habermas, *Theorie und Praxis*, a. a. O., S. 336–351.

<sup>34</sup> Jean-Paul Sartre, *Situations* III, Paris 1949; ders., *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960.

<sup>35</sup> Vgl. Jürgen Habermas, a. a. O., S. 295 f.

<sup>36</sup> Karl Lehmann, *Die politische Theologie. Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie*, Münster 1970; Richard Shaull und James Gustafson, *Zur Ethik der Revolution*, Stuttgart/Berlin 1970; hierzu auch Trutz Rendtorff/Heinz Eduard Tödt, *Theologie der Revolution*, Frankfurt a. M. 1968.

<sup>37</sup> Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz/München 1973.

sondern durchgängig ein Bewußtsein und ein Wille, die von einer Vielfalt nicht unmittelbar beobachtbarer, unbewußter psychischer Kräfte und Präfigurationen disponiert sind. Daraus aber folgt dann unmittelbar, daß weder blanke, lediglich an das Bewußtsein des einzelnen gerichtete moralische Appelle schon zur wirklichen Überwindung von Fehlhaltungen und durch sie verursachte Entfremdungssyndrome führen noch auch eine bloß äußerlich bleibende Veränderung der sozialkulturellen bzw. sozio-ökonomischen Verhältnisse und Strukturen. Aus dieser Einsicht ergibt sich für Freud die Notwendigkeit, spezifisch *psycho-analytische* Methoden zu entwickeln, mittels deren sich die unbewußten, dem Ich als zwanghaft-entfremdende Übermacht entgegentretenden Produkte seiner eigenen Selbsttätigkeit bewußt machen und auflösen lassen, um ihm so die Freiheit und Verfügungsgewalt über sich selbst zurückzugeben.

Der entscheidende Fund, Freuds Entdeckung des Unbewußten, hat sich nun in der Tat für jede weiterzielende Deutung der konkreten Bedingungs- und Gelingenstrukturen des Menschen und seiner Welt als ungemein hilfreich und effizient erwiesen. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf die spezifische Situation des psychisch Kranken und die sich hier eröffnenden Therapiemöglichkeiten, sondern ebenso sehr in bezug auf das gesamte Feld der Erziehung, der Probleme menschlicher Sexualität, der frühkindlichen Prägungen, des Autoritätsverständnisses, der Deutungen von Gewissen, Schuld und Strafe, des Ausbaus psychoanalytisch konditionierter Sozialtechniken (human relations, social engineering, Gruppendynamik, sensitivity training und ähnliche), bis hin zur Anwendung psychoanalytischer Instrumentarien in Religionswissenschaft, Religionskritik, Ökonomiekritik, Sozial- und Kulturtheorie. Eine wesentliche Grenze der Freudschen Gesamtkonzeption ergibt sich freilich aus dem Tatbestand, daß Freud die kategorialen Inhalte seines Modells aus der Analyse des psychisch *kranken* Menschen gewinnt. Einem übermächtigen, ungezügelt chaotischen »Es« steht ein äußerst schwaches »Ich« gegenüber, das zu seiner Aktions- und Funktionsfähigkeit starker Außenlenkungen bedarf. Genau dies aber wird in späteren psycho-sozialen Theorien, die sich als kritische Weiterentfaltungen der Freudschen Konzeption verstehen, wesentlich korrigiert. Hiernach erweist sich das »Ich« – human günstige Entwicklungsprozesse vorausgesetzt – als eine sehr viel selbstmächtigere Größe und keineswegs unfähig zu rücksteuernder Freiheit. Insbesondere Heinz Hartmann und Erik H. Erikson haben im Anschluß an George Herbert Meads sozialpsychologische Identitätstheorie diesen Tatbestand der »synthetischen Kraft des Ich« herausgearbeitet<sup>38</sup>. Umgekehrt waltet nach anderen auch bereits im »Es« eine

<sup>38</sup> Heinz Hartmann, Ich-Psychologie und Anpassungsprobleme, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 24 (1939) S. 62–135; Erik H. Erikson, Das Problem der Ich-Identität, in: ders., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 1973, S. 123–212.

von sich aus wirkende Vernunft, die zwar konstitutiv zu ihrer Artikulierung sozial-kultureller Außenlenkungen bedarf, sich aber erst dort in pathologisch verformter Gestalt äußert, wo auch die Außenlenkungen selbst inhumane Züge aufweisen. Letzteres betont besonders Marcuse, der in gleichzeitiger Anwendung und Weiterentwicklung der Marxschen Ökonomiekritik zu zeigen sucht, daß psychische Zwänge und Deformationen des Unbewußten ihre wesentliche Ursache gerade in solchen sozialkulturellen und sozioökonomischen Verhältnissen haben, die über die tatsächlichen Grundbedürfnisse des Menschen hinweggehen.

Von hier aus gelangt er zu seiner Forderung nach einer Kultur fortschreitender »nicht-repressiver Sublimierung« der menschlichen Grundtriebe und Bedürfnisse, nach einer Zielgestalt der menschlichen Gesellschaft also, deren Strukturen sich nicht in Triebunterdrückung auswirken, sondern gerade jene »libidinöse Vernünftigkeit« heraufführen helfen, kraft deren der Mensch zu »höheren Formen kultureller Freiheit« zu gelangen vermag<sup>39</sup>. Daß dann schließlich auch die Grundtriebe und Bedürfnisse selbst nicht einfachhin einlinig aus physiologisch-libidinösen Ursprüngen erklärt werden können, sondern sich als spezifisch menschlich-existentielle Vollzugsformen, in denen sich »Ich« und »Es« immer schon miteinander vermitteln, erst aus der naturtranszendierenden Sonderstellung des Menschen, seiner »existentiellen Dichotomie«, ergeben, hat vor allem Erich Fromm gezeigt. Dies gilt ganz besonders für die *soziale* Bedürfnisstruktur des Menschen, die von Freud, in völliger Verkennung auch der ihr eigenen *physiologischen* Wurzel, als ein aus primär libidinösen *egoistischen* Impulsen erwachsendes kulturelles Epiphänomen gedeutet wird. Demgegenüber zeigt Fromm, wie dies in anderer Weise schon vor ihm der Freud- und Heidegger-Schüler Ludwig Binswanger aus den Gegebenheiten der dialogischen Grundverfaßtheit des Menschen daseinsanalytisch zu erschließen und aufzudecken suchte<sup>40</sup>, daß das soziale Wesen des Menschen kein sekundäres, gar aus der sexuellen Libido abzuleitendes Phänomen ist, sondern in Wahrheit einer Bedürfnisstruktur entspricht, die sich unmittelbar aus der »existentiellen Dichotomie« des Menschen, seiner Natur übersteigenden und eben deshalb nicht in Natur aufgehobenen Sonderstellung ergibt<sup>41</sup>. Unter dieser Voraussetzung erscheint es dann auch keineswegs gleichgültig, in welchen Formen und unter welchen Bedingungen sich menschliche Sozialität verwirklicht. Von daher gewinnt zugleich, wie schon für Marcuse, die Marxsche Ökonomiekritik für Fromm unmittelbare Bedeutung: Die *moralische* Struktur

<sup>39</sup> Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1966, S. 196 f.

<sup>40</sup> Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Basel<sup>3</sup> 1962.

<sup>41</sup> Erich Fromm, *Man for Himself. An inquiry into the psychology of ethics*, New York 1947, S. 41–50.



gesellschaftlicher Größen als Prägungsfaktor der psychosozialen Antriebe des einzelnen (seines Charakters) muß wesentlich aus ihrer *sozialen* Struktur, das heißt aus der »ökonomisch-sozialen Situation« verstanden werden<sup>42</sup>.

#### IV. LEITLINIEN AUF DEM WEG ZU EINER UMFASSENDEN ETHISCHEN THEORIE

Dieser knappe Überblick über die wichtigsten Strukturlinien heutiger kombinatorischer Theoriebildungen als neuem von empirischen Ansätzen aus argumentierendem Typus von Ethik führt uns abschließend zu folgenden generellen Überlegungen:

1. Im Gegensatz zu kombinatorischen Wissenschaften sind kombinatorische, auf praktisch-sittliche Universalisierung zielende Theoriebildungen nicht nur der Gefahr möglicher sachlicher Irrtümer ausgesetzt, sondern darüber hinaus auch der Gefahr möglicher *ideologischer* Engführungen und Verfestigung. Ja, Ideologie gewinnt ihre eigentlichen Konturen letztlich erst auf dieser Reflexionsstufe. Denn erst im Prozeß kombinatorischer Wissenschaft geht es um die Einlösung des Anspruchs, die sittliche Vernunft menschlichen Handelns in ihren Bedingungs- und Strukturgesetzmäßigkeiten von gesicherten empirischen Daten aus zu erschließen. Dieses als solches durchaus legitime und notwendige Vorgehen aber führt überall dort zu Ideologien, wo entweder eine einzelne empirisch gewonnene Sachverhaltseinsicht überinterpretiert und zum umfassenden Deutungsschlüssel aller sich zeigenden Strukturgesetzmäßigkeiten erhoben wird (Ein-Faktor-Theorien) oder aber wo die Vernunft der eruierten Sachstrukturen – ihre ethische Relevanz also – mit dem über jegliche Strukturgesetzmäßigkeit hinausweisenden Grund des ethischen Anspruchs selbst gleichgesetzt wird.

2. Das allen kombinatorischen Theoriebildungen zugrundeliegende gemeinsame Movens ist der entschiedene Wille zur Humanisierung des Menschen und seiner Lebensverhältnisse. Gerade dieses Interesse ist es, das hier alle Aufmerksamkeit auf die genuin *empirischen* Bedingungsbeziehungen des Menschseins des Menschen zentriert, um so die konkreten Wege zu der sich in der Sinnlogik dieser Bedingungsbeziehungen abzeichnenden Zielgestalt des Humanen offenzulegen. Dieser entschiedene Wille zum Humanen ist nun selbst freilich nicht erst die Frucht heutiger Wissenschaftskultur. Vielmehr nährt er sich seinerseits vorgängig aus einer Hoffnungsvision, in der sich die Überzeugung wachhält, daß der Mensch im Prinzip die Einheit mit sich selbst nicht nur suchen muß, sondern auch finden kann. Damit aber bleibt er im Grunde an einen Zielgedanken zurückverwiesen, der wesentlich christlichen Wurzeln entstammt und der

<sup>42</sup> Erich Fromm, a. a. O., S. 37 f.

im letzten wiederum auch nur von christlichen Prämissen her offengehalten werden kann, die den Grund dieser Einheit eben gerade nicht schon im Menschen selbst festmachen. Insofern muß also diese Hoffnungsvision zum Humanen, die sich hier in ihrer alles bewegenden Kraft neuen Ausdruck verschafft, durchaus in einem geistesgeschichtlichen Kontext gelesen werden, der ohne die christliche Prämisse nicht denkbar ist. Darin unterscheiden sich die bisher skizzierten kombinatorischen Theoriebildungen zugleich fundamental von jenen *funktionalistischen* Systembildungen, die die Strukturlogik und Zielgestalt allen menschlichen Handelns einem rein mathematischen Kalkül zu unterwerfen suchen und damit zugleich die Eigenvernunft empirischer Inhalte in ihrer humanen und ethischen Relevanz nivellieren und austauschbar machen. Eine Denkrichtung, deren Anfänge bereits bei Pierre Simon Laplace<sup>43</sup>, dann aber insbesondere bei Adolphe Quetelet und Frédéric Le Play<sup>44</sup> liegen, und die in Antoine Augustin Cournot ihren ersten Systematiker gefunden hat, 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 »post-histoire« einer völlig durchrationalisierten, sich selbst verwaltenden Welt vollendet und aufhebt<sup>45</sup>. Diese Welt der »posthistoire« ist nach Cournot weder von einer neuen Sinnggebung noch von einem neuen Ethos getragen, sondern einzig von jener Rationalität, die alles durchdringt und in seine Notwendigkeit führt. In unseren Jahrhundert schließlich wird dieser funktionalistische Ansatz – wenn auch jetzt in anderer Weise – im französischen Strukturalismus (Claude Levi-Strauss, Michel Foucault<sup>46</sup>), in der strukturell-funktionalen Sozialtheorie (Talcott Parsons<sup>47</sup>), in der Systemtheorie (Niklas Luhmann<sup>48</sup>) sowie am deutlichsten vielleicht im operationalen

<sup>43</sup> Laplace ist es, der in seiner *Théorie analytique des Probabilités* (Paris 1812, <sup>3</sup>1820) erstmals die Wahrscheinlichkeitsberechnung als Methode auch für die »moralischen Wissenschaften« fruchtbar zu machen sucht und auf soziale Tatsachen anwendet.

<sup>44</sup> Adolphe Quetelet, *Essai sur l'homme et développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*, 2 Bde., Paris 1835; Le Play, *Les ouvriers européens, études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe, précédées d'un exposé de la méthode d'observation*, Paris 1855.

<sup>45</sup> Antoine Augustin Cournot, *Considerations sur la marche des idées et les événements dans les temps modernes*, 2 Bde., Paris 1872.

<sup>46</sup> Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958; deutsche Ausgabe: *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1972; Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966.

<sup>47</sup> Talcott Parsons, *The Social System*, Glencoe/Ill. 1951; ders., *Toward a General Theory of Action*, hg. mit E. A. Shils, Cambridge 1951.

<sup>48</sup> Niklas Luhmann, Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 19 (1967), S. 615–644; ders., *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Tübingen 1968; ders., *Legitimation durch Verfahren*, Berlin 1969.

Pragmatismus Burrhus F. Skinners aufgenommen und weitergeführt. »Beyond Freedom and Dignity«, also: Jenseits von Freiheit und Würde, heißt bezeichnenderweise sein wichtigstes Werk<sup>49</sup>. Hinter all diesen Versuchen steht jedenfalls die Absicht, die Wirklichkeit menschlichen Handelns auf funktional-logische Zusammenhänge zu reduzieren, und zwar bei Austauschbarkeit der Inhalte. »Humanité sans âme – Humanität ohne Seele« nennt Raymond Ruyer die Herrschaft solcher Vernunft<sup>50</sup>.

3. Die Überlegenheit kombinatorischer Theorien gegenüber rein funktionalistischen Systemansätzen erweist sich gerade darin, daß sie nicht der Versuchung erliegen, über der Wahrheit der funktionalen Aspekte der Wirklichkeit menschlichen Handelns die Wahrheit über deren materiale Sinn- und Wertstrukturen zu vergessen. Denn nur so bleibt zugleich auch die Wahrheit der jeweiligen *ethischen Bedeutsamkeit* dieser materialen Strukturen sichergestellt. Dennoch ist auch hier nochmals weiter kritisch zu prüfen, in wieweit man die ethische Bedeutsamkeit dieser materialen Strukturen mit dem Grund und Anspruch des Ethischen selbst koinzidieren läßt: Die Frage nach einer transzendentalen Fundierung des Humanum als Grund ethischen Sollens bleibt unabweisbar. Andererseits können wir nicht mehr hinter den Aufklärungsstand der in den kombinatorischen Theorien eingebrachten ethisch relevanten empirischen Einsichten zurück. Der künftige Weg der Ethik ist von daher markiert als Weg zu einer umfassenden ethischen Theorie, die sich in all ihren Schritten von dem her belehren läßt, was sich als empirisch durchschaubare Wahrheit über die Wirklichkeit des Menschen dem wachsenden Zugriff des Menschen erschließt.

4. Dieser Forderung kann sich auch die theologische Ethik nicht entziehen. Denn wenn es wahr ist, daß der Mensch imago dei ist, der als Sohn in die Mündigkeit Freigesetzte und damit Mitverantwortender, Mittragender, Mitherrschender der Schöpfung, dazu ermächtigt, die Dinge nicht sich selbst zu überlassen, sondern alles in seine Obhut zu nehmen, dann liegt die Ratifizierung dieser Sendung hierin. Dann erweist sich der Glaube an Gottes den Sinn menschlichen Daseins verbürgendes Ja zugleich als jene befreiende reifizierende Kraft, die die menschliche Vernunft mit den ihr eigenen Möglichkeiten in Hinordnung auf die der Welt als Schöpfung inhärente Vernunft radikal freisetzt.

Indem aber zugleich deutlich wird, daß der Mensch substantiell weniger kann, als er zu seinem Gelingen braucht, daß er sich als Brüchiger erfährt, leistet die Theologie im Offenhalten und Wahren jenes letzten Gründungs- und Vollendungsgeheimnisses, auf das hin sich menschlicher Glaube erschlossen sieht, auf eben jenes Geheimnis also, das wir Gott nennen, einen

<sup>49</sup> Burrhus Frederic Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York 1971.

<sup>50</sup> Raymond Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, Paris 1930, S. 97.

unersetzlichen humanen Dienst. Sie bewahrt den Menschen davor, daß er sich selbst die Vollendung zulastet, sich in totalitäre Lösungen verirrt, daß er nicht alles macht, was er kann. Die Vollendung bleibt Sache Gottes. Im Offenhalten dieser Wahrheit artikuliert sich der ethische Anspruch, daß alles, was der Mensch tut, dem Menschen zu dienen hat.

Damit aber ergibt sich für die Zukunft die Notwendigkeit eines permanenten Dialogs zwischen Theologie und Humanwissenschaften. Glaubensgeleitete Vernunft bleibt zur Einbringung der materialen Fülle des Humanen auf den Dienst der Humanwissenschaften verwiesen. Wie aber sollten umgekehrt die Humanwissenschaften diese materiale Fülle als *Weggestalt* des Humanen vor dem Forum der humanen Vernunft auf die Dauer offen halten, wenn nicht die Theologie zugleich die vom Menschen selbst uneinholbare *Zielgestalt* des Humanen vor Gott offen hält.