

HANDBUCH  

---

DER  
CHRISTLICHEN  
ETHIK

Band 1

Herder Freiburg · Basel · Wien  
Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

# Inhalt

|                                      |   |
|--------------------------------------|---|
| Einführung der Herausgeber . . . . . | 5 |
|--------------------------------------|---|

## ERSTER TEIL

### DIE ETHISCHE DISKUSSION DER GEGENWART URSPRÜNGE, STRUKTUREN UND SYSTEMATISCHE KONSEQUENZEN

|   |    |
|---|----|
| Erstes Kapitel<br>Die ethische Rationalität der Neuzeit (L. Honnefelder) . . . . .                | 19 |
| I. Christliche Ethik und natürliche ethische Vernunft . . . . .                                   | 19 |
| 1. Der Anspruch des Glaubens und die ethische Vernunft des Menschen . . . . .                     | 19 |
| 2. Theologische und philosophische Ethik: das ungelöste Problem der Neuzeit und Moderne . . . . . | 21 |
| II. Strukturelemente der neuzeitlichen ethischen Rationalität . . . . .                           | 24 |
| 1. Die Auflösung der überkommenen Ordnung als Herausforderung der Vernunft . . . . .              | 24 |
| 2. Das neue Modell der Rationalität: Vernunft und Methode . . . . .                               | 28 |
| 3. Vernunft und Natur: Normativität als Artefakt . . . . .  | 30 |
| 4. Die Kritik am Primat der theoretischen Vernunft: praktisches Wissen und Geschichte . . . . .   | 32 |
| 5. Geschichte als Heraufkunft der Freiheit: Die Rationalität der Vermittlung . . . . .            | 33 |
| 6. Die Rationalität der praktischen Vernunft: Sittlichkeit als Selbstbestimmung . . . . .         | 37 |
| 7. Die Rationalität der Geschichte: Vernunft und Institution . . . . .                            | 36 |
| III. Die ethische Rationalität im Übergang von der Neuzeit zur Moderne . . . . .                  | 38 |
| 1. Die Krise der ethischen Rationalität im Übergang zur Moderne . . . . .                         | 38 |
| 2. Neuansätze ethischer Rationalität . . . . .  | 40 |
| 3. Die ethische Rationalität als offene Frage . . . . .   | 44 |

|  |    |
|--|----|
| Zweites Kapitel<br>Grundformen heutigen ethischen Argumentierens . . . . .             | 46 |
| I. Wege transzendental-anthropologischer Argumentation (G. W. Hunold) . . . . .        | 46 |
| 1. Die transzendental-anthropologische Frage als Grundproblem heutiger Ethik . . . . . | 46 |

## Inhalt

|  |     |
|--|-----|
| *2. Die transzendentalen Problemzugänge . . . . .  | 50  |
| a) Der existenziale Problemzugang . . . . .  | 50  |
| b) Der dialogische Problemzugang . . . . .   | 53  |
| c) Der gesellschaftlich-dialektische Problemzugang . . . . .   | 61  |
| 3. Notwendigkeit und Grenze transzendentaler Argumentation . . . . .                                       | 63  |
| II. Wege analytischer Argumentation (F. Böckle) . . . . .  | 67  |
| 1. Der sprachanalytische Ansatz (der metaethische Diskurs) . . . . .                                       | 68  |
| 2. Der normalanalytische Ansatz (der ethische Diskurs) . . . . .   | 72  |
| a) Der Utilitarismus . . . . .   | 74  |
| b) Kommunikationstheoretische Ansätze . . . . .  | 77  |
| III. Wege empirischer Argumentation (W. Korff) . . . . .   | 83  |
| 1. Ethik im Anspruch heutiger Wissenschaftskultur . . . . .  | 85  |
| 2. Ethik-Praxis-Empirie . . . . .  | 91  |
| 3. Kombinatorische Theoriebildungen als Wegweiser zu einem neuen<br>Typus empiriebezogener Ethik . . . . . | 96  |
| a) Kombinatorik im Ausgang der evolutiven Dimension . . . . .  | 97  |
| b) Kombinatorik im Ausgang der sozio-ökonomischen Dimension . . . . .                                      | 99  |
| c) Kombinatorik im Ausgang der psycho-sozialen Dimension . . . . .   | 102 |
| 4. Leitlinien auf dem Weg zu einer umfassenden ethischen Theorie . . . . .                                 | 104 |

## Drittes Kapitel

|   |     |
|---|-----|
| Materiale Grundlegungsfragen heutiger Ethik . . . . . | 108 |
|---|-----|

### Erster Abschnitt

|  |     |
|--|-----|
| Normtheorie: Die Verbindlichkeitsstruktur des Sittlichen . . . . .   | 114 |
| I. Normen als Gestaltungsträger menschlichen Daseins (W. Korff) . . . . .  | 114 |
| 1. Der archimedische Punkt heutiger Normtheorie . . . . .  | 114 |
| 2. Generelle Bestimmung des Normbegriffs . . . . .   | 115 |
| 3. Genealogie der normativen Vermittlungsformen des Ethischen . . . . .  | 117 |
| a) Das Ursprungsregulativ des Ethischen: die Sitte . . . . .   | 117 |
| b) Der klassische Regelkreis: Sitte und Gesetz . . . . .   | 118 |
| c) Der neuzeitliche Regelkreis: Recht und Sittlichkeit . . . . .   | 120 |
| II. Der Autoritätsanspruch von Normen, seine Wirkungsgesetzmäßigkeiten und Geltungsgründe . . . . .                              | 126 |
| 1. Subjektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Autoritätsniveau (G. W. Hunold) . . . . .                       | 126 |
| a) Persönliche und unpersönliche Autorität als Regelinstanzen menschlichen Handelns . . . . .                                    | 127 |
| b) Das subjektbezogene Anspruchsgefälle der unpersönlichen Autorität von Normen . . . . .  | 128 |
| c) Die Antwort des Subjektes auf den Geltungsanspruch normativer Autorität: Applikation und Innovation . . . . .                 | 132 |
| 2. Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge (W. Korff) . . . . . | 134 |
| a) Die Eigenfunktion rechtlicher und sittlicher Normierung . . . . .   | 135 |
| b) Religiöse und profane Fundierung des Autoritätsanspruchs von Normen . . . . .   | 139 |
| c) Die Autoritätsstruktur von Normen als theologisches Problem . . . . .   | 140 |
| d) Der normative Autoritätsanspruch des kirchlichen Lehramts in „rebus morum“ . . . . .  | 142 |
| e) Das Zuordnungsverhältnis von Ethik, theologischer Ethik und Dogmatik im Begründungskontext von Normen . . . . .               | 145 |

|   |     |
|---|-----|
| III. Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität (W. Korff) . . . . .                  | 147 |
| 1. Vernunft als Ermöglichungsgrund des Sittlichen in Geschichte . . . . .   | 147 |
| 2. Die Natur-Kultur-Verschrankung menschlichen Handelns . . . . .   | 150 |
| 3. Naturale Bedingungsstrukturen des Sittlichen . . . . .   | 152 |
| ✓ 4. Geschichte als Erscheinungsort der Vernunft des Sittlichen . . . . .   | 158 |
| ✓ IV. Der Unbedingtheitsanspruch des Sittlichen (W. Korff) . . . . .  | 165 |
| Zweiter Abschnitt   |     |
| ✓ Institutionstheorie: Die sittliche Struktur gesellschaftlicher Lebensform (W. Korff) . . . . .                    | 168 |
| 1. Norm und Institution . . . . .   | 168 |
| 2. Struktur und Funktion von Institutionen . . . . .  | 170 |
| 3. Institution und Freiheit . . . . .   | 173 |
| Dritter Abschnitt   |     |
| Identitätstheorie: Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen (G. W. Hunold) . . . . .                    | 177 |
| 1. Die Frage nach dem Individuellen in der ethischen Tradition . . . . .  | 178 |
| a) Das generalisierte Individuum als Ratifikationsinstanz des Sittlichen . . . . .                                  | 178 |
| ✓ b) Das generalisierte Individuum als Begründungsinstanz des Sittlichen . . . . .                                  | 181 |
| ✓ 2. Auf der Suche nach den psycho-sozialen Baugesetzlichkeiten menschlicher Individualität in Sozialität . . . . . | 185 |
| ✓ 3. Ethische Identität als Leitprinzip konkreter Lebensgestaltung . . . . .  | 191 |

## ZWEITER TEIL

### ORIENTIERUNGSPROBLEME DER GEGENWÄRTIGEN CHRISTLICHEN ETHIK

#### Erstes Kapitel

|  |     |
|--|-----|
| Strukturen christlicher Ethik . . . . .  | 199 |
| ✓ I. Theologische Problemfelder der christlichen Ethik (T. Rendtorff) . . . . .  | 199 |
| 1. Christliche Ethik und die Erfahrung der Neuzeit . . . . .   | 199 |
| ✓ 2. Der Problemstand der theologischen Ethik . . . . .  | 202 |
| a) Ethik vor der Erfahrung der Geschichtlichkeit des Christentums . . . . .  | 202 |
| b) Die zwei Grundmotive theologischer Ethik . . . . .  | 203 |
| c) Die Klärung des Standpunktes einer theologischen Ethik . . . . .  | 204 |
| 3. Die Ethik in der Aufgabe der Theologie . . . . .  | 206 |
| a) Ethik als Grundwissenschaft . . . . .   | 206 |
| b) Pluralismus und Einheit der Ethik . . . . .   | 208 |
| c) Die religiöse Dimension der Ethik . . . . .   | 209 |
| 4. Kritik der ethischen Autonomie . . . . .  | 210 |
| a) Kritik im Namen der Souveränität Gottes . . . . .   | 210 |
| b) Die zwei Probleme der theologischen Ethik . . . . .   | 212 |
| 5. Das Problem einer „autonomen Moral“ . . . . .   | 213 |
| ✓ 6. Christliche Ethik vor der Frage nach ihrem geschichtlichen und theologischen Kontext (Übersicht über Teil II) . . . . . | 215 |
| ✓ II. Die Welterfahrung des einzelnen Christen (D. Mieth) . . . . .  | 217 |
| 1. Verstellte und gestellte Freiheit . . . . .   | 217 |

## Inhalt

|   |     |
|---|-----|
| 2. Individuelle Erfahrung und soziale Ordnung . . . . .   | 219 |
| 3. Objektive Bedingungen der Erfahrung des einzelnen Christen:<br>Welt-Wirklichkeit-Gesellschaft-Kirche . . . . .                       | 220 |
| 4. Gewissenserfahrung . . . . .   | 222 |
| 5. Welterfahrung und Wirklichkeit Gottes . . . . .  | 223 |
| 6. Schuld und Vergebung . . . . .   | 224 |
| 7. „Christ“ als ethisches Modell . . . . .  | 224 |
| 8. Veränderungen in der Welterfahrung des einzelnen Christen . . . . .  | 225 |
| ✓ 9. Die Welterfahrung des einzelnen Christen als theologisch-ethisches Erfah-<br>rungspotential und als Frage an die Kirchen . . . . . | 226 |
| ✓ III. Die Kirche und die Kirchen (Ch. Walther) . . . . .   | 227 |
| 1. Die Einheit der Kirchen und die Pluralität von Handlungsnormen . . . . .   | 228 |
| 2. Das Problem des „spezifisch Christlichen“ . . . . .  | 231 |
| 3. Kirche als „Institution der Freiheit“ oder „politische Kirche“? . . . . .  | 232 |
| ✓ IV. Die christliche Lebenswelt (A. Hertz) . . . . .   | 236 |
| 1. Christliche Ethik und christliche Lebenswelt . . . . .   | 236 |
| ✓ 2. Die Bedeutung der Sitten für die Gestaltung einer christlichen Lebenswelt . . . . .  | 239 |

## Zweites Kapitel

### Vermittlungsinstanzen christlicher Ethik . . . . . 243

|   |     |
|---|-----|
| ✓ I. Das Problem der Schriftgemäßheit der Ethik (J. Becker) . . . . .   | 243 |
| 1. Grundprobleme einer biblischen Ethik . . . . .   | 243 |
| 2. Jesus . . . . .  | 246 |
| 3. Grundzüge aus der ersten Generation . . . . .  | 252 |
| 4. Paulus . . . . .   | 255 |
| ✓ 5. Tendenzen der zweiten und dritten Generation des Urchristentums . . . . .  | 261 |
| ✓ II. Die Kirche und ihr Lehramt (F. Böckle) . . . . .  | 269 |
| 1. Die gesamte Kirche als Gemeinschaft gläubiger Menschen . . . . .   | 270 |
| 2. Die Öffentlichkeitsgeltung der christlichen Botschaft . . . . .  | 272 |
| ✓ 3. Die spezifische Lehrkompetenz der Kirche im Bereich der Moral . . . . .  | 276 |
| ✓ III. Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik (H.-J. Birkner) . . . . .  | 281 |
| 1. Einleitung . . . . .   | 281 |
| 2. Die Entstehung einer selbständigen theologischen Ethik . . . . .   | 282 |
| 3. Dogmatik und Ethik: zur Terminologie und Systematik der Fächer . . . . .   | 286 |
| 4. Ethik neben Dogmatik: Kritik-Konkurrenz-Alternative . . . . .  | 291 |
| ✓ 5. Dogmatik und Ethik im Zusammenhang der Theologie . . . . .   | 294 |
| ✓ IV. Die Bedeutung der säkularen Wissenschaften für die Ethik (Ch. Frey) . . . . .   | 297 |
| 1. Die Bedeutung des Themas – zugleich eine Präzisierung . . . . .  | 297 |
| 2. Das Humanum als Vermittlungsinstanz zwischen theologischen Ent-<br>würfen, christlicher Ethik und säkularen Wissenschaften . . . . . | 305 |
| 3. Die christliche Ethik vor dem Problem der Kooperation mit säkularen<br>Wissenschaften . . . . .                                      | 309 |
| ✓ 4. Konsequenzen für ein verantwortliches ethisches Urteil . . . . .   | 314 |

Drittes Kapitel

Aufnahme und Umformung ethischer Traditionen . . . . . 317

|      |  |     |
|------|--|-----|
| → I. | Das Naturrecht (A. Hertz) . . . . .  | 317 |
|      | 1. Gott als Schöpfer der Natur und des sittlichen Naturgesetzes . . . . .  | 317 |
|      | 2. Der Einbau des sittlichen Naturgesetzes in die christliche Heilsökonomie  | 319 |
|      | a) Die Umformung stoischer und platonischer Theorien über das „ewige Gesetz“<br>durch die christliche Theologie . . . . .          | 319 |
|      | b) Die Umformung der stoischen Theorie von den Naturgesetzen durch die christliche<br>Theologie . . . . .                          | 320 |
|      | c) Die Umformung der biblisch begründeten Ethik durch die Stoa . . . . .   | 323 |
| ✓    | 3. Der Einfluß der Aristotelesrezeption auf die theologische Naturrechts-<br>konzeption: Thomas von Aquin . . . . .                | 324 |
|      | 4. Die voluntaristische Variante der theologischen Naturrechtskonzeption:<br>Duns Scotus . . . . .                                 | 327 |
|      | 5. Die Begründung des Naturrechts durch die Natur des Objektes und die<br>Ausbildung einer katholischen Naturrechtslehre . . . . . | 328 |
|      | 6. Die reformatorische Theologie und die Naturrechtslehre . . . . .  | 331 |
| ✓    | 7. Neue Ansätze für eine Naturrechtstheorie . . . . .  | 336 |
| II.  | Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi (H.-W. Schütte) . . . . .   | 339 |
|      | 1. Zum begriffsgeschichtlichen Kontext . . . . .   | 339 |
|      | 2. Die Begründungsstruktur der beiden ethischen Programme . . . . .  | 345 |
| ✓    | 3. Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi als Interpretations-<br>schemata der einen Wirklichkeit . . . . .                | 351 |
| ✓    | III. Wandlungen der Ethik in der außereuropäischen Christenheit . . . . .  | 354 |
|      | A. Der Stand der ethischen Diskussion in Nordamerika (G. Winter) . . . . .   | 354 |
|      | 1. Perspektiven der christlichen Ethik . . . . .   | 355 |
|      | 2. Behandlung der grundlegenden Elemente in der christlichen Ethik . . . . .   | 358 |
| ✓    | 3. Zukunftsaussichten der christlichen Ethik . . . . .   | 362 |
|      | B. Das Problem der christlichen Ethik in asiatischer Perspektive (M. M.<br>Thomas) . . . . .                                       | 363 |
|      | 1. Eine neue ethische Situation . . . . .  | 363 |
|      | 2. Eine christliche Theologie des sozialen Zeugnisses . . . . .  | 364 |
|      | 3. Die zentralen Themen der ethischen Debatte . . . . .  | 366 |
|      | a) Persönliche Werte . . . . .   | 367 |
|      | b) Kampf gegen die Armut . . . . .   | 372 |
|      | c) Ethik pluralistischer Gesellschaften . . . . .  | 374 |
| ✓    | 4. Theologische Einsichten für eine weltliche Anthropologie . . . . .  | 376 |
| ✓    | IV. Die christliche Freiheit als Orientierungsbegriff der gegenwärtigen christlichen<br>Ethik (T. Rendtorff) . . . . .             | 378 |
|      | 1. Zur Ortsbestimmung der christlichen Ethik . . . . .   | 378 |
|      | 2. Der Grundcharakter des christlichen Freiheitsverständnisses . . . . .   | 379 |
|      | 3. Das neuzeitliche Freiheitsverständnis im Lichte der christlichen Ethik . . . . .  | 381 |
|      | 4. Das Problem der Folgen der Freiheit . . . . .   | 384 |

DRITTER TEIL

CHRISTLICHE ETHIK ALS INTEGRATIONSWISSENSCHAFT

Erstes Kapitel

✓ Anspruch und Beschaffenheit

theologischer Ethik als Integrationswissenschaft (W. Huber) . . . . . 391

- 1. Die Aufgabe der Integration als Anfrage an die Ethik . . . . . 391
- 2. Grundmodelle der Integration in der Theologie . . . . . 396
- 3. Zum Begriff der Integration . . . . . 399
- ✓ 4. Konsequenzen . . . . . 404

Zweites Kapitel

Integrationsansätze christlicher Ethik . . . . . 407

✓ I. Die Kategorie der Schöpfung (J. Gründel) . . . . . 407

- ✓ 1. Theologische Grundlegung . . . . . 407
- ✓ 2. Der Realitätsbezug und die Rationalität christlicher Ethik . . . . . 409
- 3. Schöpfungsordnung und Menschenbild . . . . . 412
- ✚ ④ Die menschliche Person als Basis von Grundwerten . . . . . 413
- ✓ 5. Die „creatio continua“ und das Wirken des Menschen . . . . . 414
- ✓ 6. Die Eigengesetzlichkeit der Welt . . . . . 415
- ✓ 7. Kreative Freiheit . . . . . 417
- ✓ 8. Wahlfreiheit und Freiheit der Entschiedenheit . . . . . 419

✓ II. Die Kategorie der Rechtfertigung (E. Herms) . . . . . 422

- 1. „Rechtfertigung“ als Begriff der Sittlichkeit bei Paulus und Luther . . . . . 423
- 2. Rechtfertigung als Begründung der Fähigkeit zu sittlichem Handeln . . . . . 428
- ✓ 3. Grundformen des durch die Rechtfertigung ermöglichten und gesteuerten sittlichen Handelns . . . . . 434

✓ III. Die Kategorie der Eschatologie (D. Wiederkehr) . . . . . 440

- 1. Kommunikative und innertheologische Integration . . . . . 440
- 2. Kritischer Rückblick: Ausfall der Eschatologie als Horizont menschlichen Handelns bzw. christlicher Ethik . . . . . 442
- 3. Anstöße zu einer eschatologisch orientierten Ethik (Quellen) . . . . . 446
- 4. Geschichtliche Vollendung aus göttlicher Verheißung und/oder aus menschlichem Handeln . . . . . 452
- 5. Das Subjekt eschatologisch orientierter ethischer Praxis . . . . . 456

✓ IV. Die Kategorie der Versöhnung (Ch. Walther) . . . . . 459

- 1. Versöhnung als Begründungskategorie theologischer Ethik . . . . . 460
- 2. Die Versöhnung im Selbstverständnis des gegenwärtigen Christentums . . . . . 464
- 3. Versöhnung im praktischen Vollzug der Ethik . . . . . 470

Drittes Kapitel

Christliche Ethik im Dialog

mit der Anthropologie: das Problem der Identität (H. Ringeling) . . 474

|  |     |
|--|-----|
| I. Philosophische Entwürfe einer neuen Moral . . . . .                         | 474 |
| 1. Randbedingungen für eine zeitgemäße Ethik: Walter Schulz . . . . .          | 474 |
| 2. Zwei Wege in eine postkonventionelle Moral . . . . .                        | 478 |
| a) Die Entwicklung der Moral: Jürgen Habermas . . . . .                        | 478 |
| b) Die Umwandlung des Menschen: Herbert Marcuse . . . . .                      | 482 |
| II. Theologische Korrelationen . . . . .                                       | 488 |
| 1. Pragmatismus im christlichen Kontext: exemplarische Dialogansätze . . . . . | 488 |
| a) Die Situationsethik: J. Fletcher . . . . .                                  | 489 |
| b) Die Kontextethik: H. R. Niebuhr, P. L. Lehmann, G. Winter . . . . .         | 493 |
| 2. Religiöse Aspekte einer offenen Identität: vertiefende Ansätze . . . . .    | 505 |
| a) Weltoffenheit – Gottoffenheit: K. Rahner, W. Pannenberg . . . . .           | 505 |
| b) Offene Integration: T. Rendtorff . . . . .                                  | 512 |
| Verzeichnis der Mitarbeiter von Band 1 . . . . .                               | 519 |

### III

#### Wege empirischer Argumentation

Die unverzichtbare Bedeutung des transzendental-anthropologischen Ansatzes auch für heutiges ethisches Argumentieren liegt zweifellos darin, daß nur hier die ethische Dimension selbst in der Unbedingtheit ihres Anspruchs als das „Eigentliche“ des Menschseins thematisiert und im Rekurs auf elementare

anthropologische Grunderfahrungen aufgeschlossen wird. Demgegenüber kommen erst mit dem analytischen Ansatz grundlegende Fragen nach dem Bedingungs-zusammenhang von Logik und Ethik sowie nach der formalen Schlüssigkeitsstruktur ethischen Argumentierens zum Tragen. Es zeigte sich jedoch, daß weder vom transzendental-anthropologischen noch vom analytischen Ansatz aus schon die spezifisch empirische Frage nach der *materiellen* Bedingungslogik menschlichen Seinkönnens und menschlicher Verwirklichung in Blick kommt. Der gesamte Kontext natürlicher, sozialer und geschichtlicher Bedingungs-zusammenhänge, aus dem sittliches Handeln konkret erwächst und durch den ihm erst inhaltliche Bestimmtheit und materiale Unbeliebigkeit zukommt, bleibt dort außer Betracht.

Daß sich demgegenüber der Rekurs auf Empirie nicht erst heutigem ethischem 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 wirkenden natürlichen 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 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 „*determinationes*“. 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 benannt, auf die menschliche Handlungsvernunft im Prozeß der Normfindung zurückverwiesen bleibt und von deren ambivalenter Wirkkraft sie sich in ihren

<sup>1</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, STh I-II q. 94 a. 2.

<sup>2</sup> Ebd. I-II q. 95 a. 2; hierzu auch *W. Schöllgen*, *Konkrete Ethik* (Düsseldorf 1961) 15–30.

konkreten Dezisionen 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.

### 1. Ethik im Anspruch heutiger Wissenschaftskultur

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 Gesetzmäßigkeiten, die die Ethik nicht von sich aus zu eruieren vermag, für den Normfindungsprozeß im Hinblick auf die jeweiligen Handlungsfelder Gewicht. Dies führt zugleich zu einer Spezialisierung der Ethik: Medizinische Ethik, Sexualethik, Politische Ethik, Wirtschaftsethik, ethische Aufarbeitungen von Problemen des Strafrechts, des Strafvollzugs, der Erziehung, der Massenmedien, des Verkehrs usw. setzen entsprechend qualifizierte Sachkenntnisse auf dem jeweiligen Sektor voraus.

In alldem 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 sind. Solche Funktion

---

<sup>3</sup> Vgl. W. Schöllgen, a. a. O. 31–45; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971) 44ff., 189ff.

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

Was aber bedeutet in diesem Zusammenhang näherhin „ethisch relevant“? Hier stehen sich zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen gegenüber, die sich letztlich aus einem jeweils anderen Grundverständnis von Ethik ergeben.

1) Die eine Auffassung geht davon aus, daß Ethik und Empirie scharf voneinander zu trennen sind. Empirische Wissenschaft kann im Hinblick auf den Menschen zwar Informationsmaterial liefern, die normative Beurteilung dieses Materials kommt jedoch wesentlich der praktisch-sittlichen Vernunft zu und eben damit der Ethik. Empirische Wissenschaft bleibt rein instrumentell und kann für die eigentliche ethische Begründung von sich aus nichts einbringen. Unter dieser Voraussetzung bedeutet „ethische Relevanz des Empirischen“ dann lediglich, daß sich sittliche Normen zwar auf empirische Sachverhalte anwenden und auf sie hin konkretisieren lassen, nicht aber, daß sie zugleich auch in ihrer konkreten Formierung und Gestaltung auf ihnen gründen.

Ihre entscheidende Ausprägung hat diese Position in der Ethik *Kants* gefunden, und zwar mit der dort vollzogenen radikalen Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft. Indem Kant alle Erkenntnisbemühungen der theoretischen Vernunft an den Grenzen möglicher *Erfahrung* als des „Probiersteins aller Wahrheit“ haltmachen heißt, geht es ihm zuletzt nicht etwa nur um entschiedene Zurückweisung jeglichen Versuchs und Anspruchs, für die sittliche Vernunft menschlichen Handelns andere Gründe geltend zu machen als solche, die eine „freie und öffentliche Prüfung“ aushalten, 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 ist weder als Handlungskonsequenz einer mit unkontrollierbarem Wahrheitsanspruch auftretenden Metaphysik denkbar, deren Fragwürdigkeit sich am Ende nur auf sie selbst übertragen würde, noch auch als Resultat objektiv vorgegebener, naturhaft waltender Gesetzmäßigkeiten und deren empirischer Erkenntnis, weil diese als solche implizit die Möglichkeit von Freiheit aufheben; praktische Vernunft gehört vielmehr als Vollzug sittlicher Freiheit rein sich selbst. Als solche kommt sie zwar erst in den konkreten empirischen Gegebenheiten und ihren Bedingungen zum Tragen, ist aber in ihrem Sollensanspruch von diesen niemals ableitbar. Ebendies macht ja für Kant erst das eigentliche Wesen der praktischen Vernunft aus, daß sie 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“<sup>4</sup>.

Unter der Voraussetzung solch radikaler Trennung zwischen empiriebezo-

<sup>4</sup> *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel IV 60f.

gener theoretischer und auf Freiheit gestellter praktischer Vernunft, zwischen dem „Reich der Natur“ und dem „Reich der Freiheit“ kann freilich von einem Anspruch sittlichen Sollens als Forderung der *Vernunft* nur so lange die Rede sein, als sich diese Vernunft von letzten Bestimmungen bewegt weiß, die wenn nicht Gegenstand unmittelbarer *Einsicht*, so doch Gegenstand unmittelbarer *Gewißheit* sind. In der Tat bedarf die praktische Vernunft nach Kant zu ihrem Selbstvollzug als Vollzug sittlicher Freiheit eines letzten integrierenden Hoffnungs- und Sinnzieles und damit der Annahme höchster Ideen (Menschheitsidee, Weltidee, Gottesidee), denen als notwendig zu denkenden, wenn auch keineswegs empirisch erweisbaren sog. reinen Vernunftbegriffen (Postulaten) zwar keinerlei theoretische, wohl aber höchste praktische Gewißheit und hierin höchster moralischer Geltungsanspruch zukommt. Als Postulate der praktischen Vernunft sind sie Gegenstände des Glaubens, nicht des Wissens.

Genau dieser dichotomische Ansatz in der Verhältnisbestimmung von Ethik und Empirie schafft nun aber mit fortschreitender Säkularisierung des neuzeitlichen Bewußtseins ein neues Problem. Denn wo praktische Vernunft *ausschließlich* auf eine Gewißheit gestellt bleibt, die sich empirischen Begründungen entzieht, muß ihr mit dem Wegfall solcher Gewißheit auch die Fähigkeit bestritten werden, überhaupt *Vernunft* zu sein: praktisch-ethische Entscheidung kann nur noch als Resultat letzter *subjektiver Wahl* begriffen werden, der sich „keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art“ zuordnen läßt, „welches hier eine Entscheidung geben könnte“<sup>5</sup>. Solch positivistische Position im Verständnis von Vernunft und damit von Wissenschaft, wie sie *Max Weber* hier vertritt, liegt durchaus in der Konsequenz der Kantischen Dichotomie von theoretischer und praktischer Vernunft, auch wenn jetzt die entscheidende Vernunftprämisse zur Begründung von Praxis in Wegfall geraten ist. Als letzter Grund für menschliches Handeln kann dann nur noch das in seinem letzten Bezugspunkt rational Unwägbar subjektiver Deziision ausgemacht werden. Vernunft, auf Kenntnisnahme vereidigt, vermag weder auf die Frage, ob „Kulturerscheinungen es wert waren oder sind, zu bestehen“, noch auf die Frage, „ob es der Mühe wert ist, sie zu kennen“, eine Antwort zu geben<sup>6</sup>. Die praxisrelevante Frage nach dem Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch menschlicher Normierungen und Wertsetzungen liegt jenseits der Zuständigkeit von Wissenschaft.

Die praktischen Folgen dieses sich auf rigorose Wertneutralität verpflichtenden Vernunft- und Wissenschaftsverständnisses liegen auf der Hand. Indem sich Vernunft in Wahrung ihrer Vernünftigkeit außerhalb jeder Verantwortung für dasjenige stellen zu müssen glaubt, was den jeweiligen Sinn und damit die

<sup>5</sup> *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (1922), dritte, erweiterte und verbesserte Auflage hrsg. von J. Winckelmann (Tübingen 31968) 508.

<sup>6</sup> *M. Weber*, a. a. O. 600.

Voraussetzungen und Konsequenzen ihres kenntnisnehmenden Tätigwerdens konstituiert, und indem sich entsprechend für sie ein methodisches, d. h. systematisch-prüfendes Erforschen von Wirklichkeit nur dort als ein wissenschaftliches qualifiziert, wo jegliches Werturteil suspendiert bleibt, liefert sie sich notwendig der Herrschaft einer von ihr nunmehr tatsächlich in die Beliebigkeit freigegebenen Moral subjektiver Entscheidungen und Zielsetzungen aus: sie verfällt zum Mittel für Zwecke, über die sie selbst nicht befindet.

Hier aber offenbart sich nun das eigentliche rationale Dilemma eines Ansatzes, der das gesamte Problem menschlicher Praxis und die sich damit notwendig stellende Vielfalt von Fragen nach der jeweiligen Vernunft von Zielsetzungen, Wertungen, Entscheidungen und Handlungen radikal und Übergangslos an die Frage nach letzten metaempirischen, metalogischen Sinnüberzeugungen und Glaubensgewißheiten zurückbindet und es mit ihr koinzidieren läßt. Denn wenn sich auch die Forderungen der praktisch-sittlichen Vernunft nur dort als *unbedingt* geltend machen lassen, wo sie vom Anspruch eines (wie immer gedachten oder geglaubten) Unbedingten bewegt bleibt, so bedeutet dies doch weder, daß damit auch schon gleichzeitig die materialen Inhalte ihrer Forderungen bestimmt sind, noch auch, daß sie ohne solchen Rekurs auf ein letztes Unbedingtes eo ipso aufhören müßte, praktisch-sittliche Vernunft zu sein. In der Tat, der materiale Inhalt konkreter Sollensforderungen ergibt sich immer erst aus *empirischen* Kontexten, und dies unabhängig von der Frage, ob ihr jeweiliger Verpflichtungscharakter aus der voluntativen Gewißheit empirischer Erfahrungen oder aber aus der voluntativen Gewißheit metaempirischer Überzeugungen erwächst, ob er sich also als ein bedingter (hypothetischer) oder als ein unbedingter (kategorischer) Anspruch geltend macht.

2) Gegenüber diesem von Kant her vorgezeichneten Ansatz einer radikalen Trennung des Ethischen vom Empirischen bleibt als wohl einziger Lösungsweg ein Ansatz, der die spezifisch ethische Frage nach dem, *was sein soll*, zugleich immer auch schon als Frage nach konkreten, von sich aus wirkenden empirischen Strukturzusammenhängen als Bedingung seiner Möglichkeiten begreift und der die spezifisch empirische Frage nach dem, *was ist*, immer schon von einem je und je praxisbezogenen Interesse bestimmt weiß, um derentwillen sie gestellt wird. Eben damit aber sehen wir uns zunächst erneut auf jenen Argumentationsansatz verwiesen, an den zu Anfang schon erinnert wurde, den „*naturrechtlichen*“. In der Tat erscheint keine andere Alternative denkbar, obschon gewisse enggeführte Interpretationen dieses Ansatzes, wie sie in voller Schärfe freilich erst zu Beginn unseres Jahrhunderts, nämlich in der neothomistischen Theorie vom natürlichen Sittengesetz, zum Tragen kamen, gerade gegen eine solche sprechen, insofern diese Interpretationen faktisch nur zu einer neuen, wenn auch wesentlich anders begründeten Dichotomie in der Verhältnisbestimmung von Ethik und Empirie geführt haben. Zweifellos handelt es sich bei der neothomistischen Theorie vom natürlichen Sittengesetz um die wirkungsge-

schichtlich wichtigste und einflußreichste theologisch-ethische Normbegründungstheorie innerhalb der katholischen Moraltheologie unseres Jahrhunderts. Ihre letzte maßgebliche Form erhielt sie erst durch den 1936 verstorbenen und zu seiner Zeit höchst einflußreichen römischen Moraltheologen und Kanonisten *Arthur Vermeersch*<sup>7</sup>. Vom kirchlichen Lehramt weithin rezipiert, wirkt sie als Grundlage katholisch-kirchlicher Moralverkündung bis in heutige lehramtliche Stellungnahmen hinein. Dennoch muß sie zugleich als eine der folgenschwersten Fehldeutungen der *Lex-naturalis*-Lehre des Thomas von Aquin angesehen werden, auf die man sich hierfür ausdrücklich beruft und die man mit ihr konstruktiv weiterentwickelt zu haben glaubte. Thomas sieht das eigentliche Prinzip der *lex naturalis* in der sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehenden praktischen Entscheidungsvernunft des Menschen, die sich als solche notwendig und immer in einer vom generellen Kriterium menschlicher Angemessenheit und Unangemessenheit, von Vernunft und Unvernunft, von Gut und Böse bestimmten Strukturlogik bewegt. Entsprechend faßt er die von sich aus im Menschen waltenden „natürlichen Hinneigungen“ als ein empirisches Dispositionsfeld, das der praktischen Vernunft zwar vorgegeben ist und ihre Entscheidungen der Beliebigkeit entzieht, ihr aber zugleich zu normativer Gestaltung aufgegeben bleibt. Demgegenüber faßt die neuscholastische Theorie die diesem empirischen Dispositionsfeld innewohnende normative Logik als eine von sich aus bereits statisch ausdefinierte *metaphysische Wesensordnung*, die sich durch Verallgemeinerung und Abstraktion aus dem empirisch Gegebenen eruieren läßt und als solche im Sinne einer inhaltlichen absolut geltenden gottgewollten Sittenordnung zu verstehen ist.

Eine solche Theorie, mit der man durch bloß aufsammelndes und weglassendes Verarbeiten empirischer Daten auf ausnahmslos verbindliche, in der Schöpfungsordnung begründete sittliche Wesensgesetze für menschliches Handeln schließen zu können glaubt – mag man hier nun im einzelnen retrospektiv biblizistisch oder retrospektiv kultursoziologisch oder auch allgemein anthropologisch-biologisch argumentieren –, führt zwangsläufig zu einem Ethikverständnis, das sich zwar empirieverwiesen gibt, jetzt aber gegebenenfalls auch zugleich *gegen* Empirie argumentieren kann. So ließ sich mit ihm noch gestern etwa der ethisch wie soziologisch längst überfällig gewordene hierarchische Autoritätsanspruch des Mannes in Ehe und Familie als unwandelbares göttliches Grundgesetz geltend machen, während es heute insbesondere die überkommene Forderung nach unabdingbarer Einheit von ehelicher Hingabe und Zeugungsbereitschaft ist, die man mit seiner Hilfe immer neu einzuschärfen und aufrechtzuerhalten sucht. Kraft der ihr eigenen besonderen Kenntnis um eine materiale,

<sup>7</sup> Vgl. bes. *A. Vermeersch*, *De castitate et de vitiis contrariis* (Rom 1921); hierzu und zur vorausgehenden Interpretationsgeschichte des natürlichen Sittengesetzes *F. Böckle*, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie*, in: *F. Böckle – E. W. Böckenförde* (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik* (Mainz 1975) 165–188.

aus der Empirie eruierte metaphysische Wesensordnung macht sich hier Ethik auf höchst wirksame, wenn auch im einzelnen schwer durchschaubare Weise empirieunabhängig. Sie ist es, die gegenüber den empirischen Einzelwissenschaften die objektiv übergreifenden Maßstäbe besitzt, die festeren, klareren, weitreichenderen Kriterien hat. Die Dichotomie zwischen einer solchen empiriebezogenen essentialistischen Moralmetaphysik und dem rein auf positive Erforschung von Fakten beschränkt bleibenden Erkenntnisanspruch empirischer Wissenschaft erweist sich am Ende nicht weniger radikal als die Kantische. Auch hier bleibt empirischer Wissenschaft eine rein instrumentelle Rolle zugewiesen. Für die ethische Begründung als solche erbringt sie selbst nichts. Von einer echten umfassenden Empirieverwiesenheit der Ethik kann unter dieser Voraussetzung nicht die Rede sein. Ihr Vorverständnis von empirischer Wissenschaft korreliert ganz jener positivistischen Konzeption, die den Geltungsanspruch wissenschaftlicher Aussagen auf den szientifisch-technologischen Begriff wertfreier Rationalität reduziert.

Gerade dieses positivistische Vorverständnis von empirischer Wissenschaft ist es aber, das wesentlich daran hindert, dem tatsächlichen, immer schon von Erkenntnisinteressen bestimmten und damit immer schon auf Praxis gerichteten Selbstvollzug empirischer Wissenschaft vernünftig Rechnung zu tragen und unter dieser Voraussetzung das reale Zuordnungsverhältnis von positiv-kenntnisnehmender und normativ-stellungnehmender Vernunft, von Empirie und Ethik kritisch-hermeneutisch auszuleuchten. Erst wo dies nämlich erfolgt, ist die Basis gegeben, die Frage nach dem möglichen normativen Stellenwert empirischer Tatbestände im Prozeß sittlicher Normfindung – also die Frage nach deren ethischer Relevanz – konstruktiv zu beantworten und sie damit letztlich zugleich als Fortführung und Ausweitung der klassisch-naturrechtlichen Fragestellung zu begreifen.

Es läßt sich zunächst nicht bestreiten, daß empirischer Wissenschaft der Aufweis streng nachprüfbarer Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten nur dort gelingen kann, wo sie sich die Rolle des unbetroffenen, neutralen Beobachters auferlegt und sich ihrem jeweiligen Forschungsgegenstand in einer Erkenntnishaltung zuwendet, die jedes unmittelbar praktische Interesse methodisch distanziert. Insofern arbeitet empirische Wissenschaft also durchaus „wertfrei“. Andererseits aber läßt sich nicht übersehen, daß diese ihr eigene wertneutrale Erkenntnishaltung nicht ursprünglich aus sich selbst lebt, sondern sich wesentlich aus jeweils konkreten Interessen und Motivationszusammenhängen akтуiert, innerhalb deren sie erst Funktion und Eigenständigkeit gewinnt: sie wählt Themen, selektiert Kriterien, dient Zielen. Insofern arbeitet sie also zugleich konstitutiv und unausweichlich wert- und praxisbezogen. Die bisherige Kernfrage nach der Zuordnung von *Ethik und Empirie* wandelt sich damit aber zwangsläufig zur Frage nach dem Verhältnis von *Ethik und Praxis*. Ethik und Praxis sind nicht einfachhin identisch. Der jeweilige Praxisbezug von Wissen-

schaft 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 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.

## 2. 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 ungeahnten 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 *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 Wissen-

---

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

schaften hier um eine systematisch-ethische Klärung ihres Forschens bemüht sein müßten oder auch nur könnten. Zumeist legitimieren sie ihre Ziele eher mit *pragmatischen* Argumenten. Als Ausweis ihrer Rechtfertigung gilt dann gemeinhin ihre „Funktionsfähigkeit“. Nach J. 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 distanzierteren 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 Psychoanalyse und Tiefenpsychologie ebenso wie Soziologie, Wirtschaftswissenschaft und Politische Theorie, Sozialpsychologie, Interaktions- und Identitätsforschung, Verhaltensphysiologie, Medizin und Humanogenetik 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 agieren 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 Ethik inhuman werden. Eine Vernachlässigung der von den

<sup>9</sup> J. Mittelstraß, Die Möglichkeit von Wissenschaft (Frankfurt 1974) 16.

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 irrtümlich 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, wie vieler Lernprozesse es bedarf, um Lösungen zu erreichen, die sich am Ende dann auch wirklich bewähren und möglicher Kritik standhalten. Unkritische Wissenschaftsgläubigkeit führt da nur allzu leicht zu neuen Indoktrinationen und damit zu neuen Fehlinvestitionen der Vernunft.

Dennoch sollte dies umgekehrt wiederum nicht dazu verleiten, die Lösung des Normproblems erneut 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 Wissenschaft für neue sich zeigende Gründe offenhält und damit möglichen Widerspruch gegen von ihr erkannte Positionen zuläßt, also bisherige Deutungen dem Risiko des Schei-

terns 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 genuinethischen 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 Aufstellungen und Aussagen. Ihre Objektivität lebt vom elementaren Interesse des Wissenschaftlers an der Stichhaltigkeit seiner Argumente, von seiner Bereitschaft, auf Argumente anderer einzugehen. Insofern setzt Objektivität von Wissenschaft in der Tat bereits ein Ethos voraus, ein Ethos, das als Wille zur Sache den Willen zu 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 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 Selbstbescheidung 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 notwen-

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

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

dige, 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 zugrunde liegende erkenntnisleitende, den jeweiligen Praxisbezug herstellende Interesse sein, das zugleich auch das jeweilige Terrain abgrenzt, in dem sie sich bewegt. Spezialisierung gehört zum Wesen von Wissenschaft. Gerade daraus gewinnt sie ja erst die ihr eigene unaustauschbare Relevanz im fortschreitenden Prozeß menschlichen Vernunftsvollzugs 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. Ebendies 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 letztes 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), d. h. 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 empirischer 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 auszuüben vermögen, als solche aber in keiner Weise schon auf eine handlungsbezogene Logik des Ganzen zielen.

### *3. Kombinatorische Theoriebildungen als Wegweiser zu einem neuen Typus empiriebezogener Ethik*

Nun gibt es aber 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 Evo-

lutionsgedanken 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 alldem 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.

#### a) 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-sittlichen Handelns von Gesetzmäßigkeiten bestimmt und auf sie verwiesen, die als basale naturale Antriebsgesetzmäßigkeiten auch in der übrigen Lebenswelt wirksam sind? Und zum andern: Welche Konsequenzen 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 anti-altruistischen 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 sozialetischen Ausfaltungen von in Darwins Theorie ebenfalls mitangelegten altruistischen Bedingungsmomenten in den biologisch argumentierenden spezifizistischen Sozialtheorien eines Kropotkin oder Landauer<sup>13</sup>. Die erste Synthese einer vom umfassenden Gedanken der Evolution geprägten ethischen Theorie, die das auf das elementare biologische Datum des Kampfes zurückverweisende Prinzip der Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung mit dem biologisch nicht weniger ursprünglichen, natural bedingten Prinzip der Vergesellschaftung und der sozialen Abhängigkeit zu vermitteln sucht, finden wir dann bei Herbert Spencer<sup>14</sup>. Seine evolutionistische Ethik ist von der sittlichen Leitidee eines sich immer neu herstellenden Ausgleichs zwischen Individuum und Gesellschaft bestimmt, die letztlich zu immer vollkommenerer Individuation und zugleich zu immer größerer wechselseitiger sozialer Verwiesenheit führt. 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>15</sup>.

Die zweite Frage, die sich vom Grundgedanken der Evolution her ganz neu stellt, ergibt sich aus der unmittelbaren Selbsterfahrung des Menschen als des gerade nicht durch Instinkte angesteuerten, in seinem Handeln biologisch festgelegten Wesens. Mit ihm geschieht der Überstieg von der Umweltgebundenheit (Uexküll<sup>16</sup>) zur Weltoffenheit (Scheler<sup>17</sup>). Im Gegensatz zum biologisch hochspezialisierten Tier erscheint der Mensch unter diesem Aspekt zunächst als ein „Mängelwesen“ (Gehlen<sup>18</sup>). (Portmann spricht in diesem Zusammenhang vom Menschen als „normalisierter Frühgeburt“<sup>19</sup>. Der Mensch ist das Wesen der Natur-Kultur-Verschrankung. 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. (Plessner: wachsendes Bewußtsein der „Exzentrizität“ des Menschen<sup>20</sup>.) Von hier aus rückt die Frage nach einer *Theorie der Institutionen* (Gehlen<sup>21</sup>) in den Mittelpunkt der ethisch-anthropologischen Diskussion. 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 psycho-soziale Entwicklungsdynamik hin, in deren mühevollen, durch unzählige Lernprozesse gezeichnetem 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,

<sup>12</sup> A. Tille, Von Darwin bis Nietzsche (Leipzig 1895); zum Ganzen vgl. F. Jodl, Geschichte der Ethik II (Stuttgart - Berlin 1923) 455-465.

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

<sup>14</sup> H. Spencer, Principles of Ethics (London 1892).

<sup>15</sup> Vgl. hierzu unten 3. Kap., 3. Abschn.

<sup>16</sup> J. v. Uexküll, Umwelt und Innenwelt der Tiere (Berlin 1909); J. v. Uexküll - G. K. Lat., Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen (Berlin 1934).

<sup>17</sup> M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (Darmstadt 1930).

<sup>18</sup> A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (Bonn 1940).

<sup>19</sup> A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Basel 1944).

<sup>20</sup> H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch (Berlin - Leipzig 1928, Berlin 1965).

<sup>21</sup> A. Gehlen, Urmensch und Spätkultur (Bonn 1956).

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 Verunft 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 (Fourastié<sup>22</sup>, Muller<sup>23</sup>) über Entwürfe eines evolutionistischen Humanismus (J. Huxley<sup>24</sup>) und einer theo-kosmologischen Anthropologie (Teilhard de Chardin<sup>25</sup>) bis hin zu jenen unmittelbar in die politische Ebene hineinwirkenden evolutionistisch-eschatologischen Hoffnungsmodellen, mit denen sich zugleich marxistische wie christliche Ansprüche verbinden (Bloch<sup>26</sup>, Moltmann<sup>27</sup>, Metz<sup>28</sup>).

## b) 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.

<sup>22</sup> J. Fourastié, *Le grand espoir du 20<sup>e</sup> siècle* (Paris 1949); zum Ganzen H. Lübke, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart, in: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen* (Freiburg i. Br. – München 1966) 188–211.

<sup>23</sup> H. J. Muller, *Out of the Night: A Biologist's View of the Future* (New York 1935); *ders.*, *The Control of Human Heredity and Evolution* (New York 1965).

<sup>24</sup> J. Huxley, *Evolution. The Modern Synthesis* (London 1942); *ders.*, *Essays of a Humanist* (London 1964), deutsch: *Ich sehe den künftigen Menschen. Natur und neuer Humanismus* (München 1965); ferner G. Wolstenholme (Hrsg.), *Man and his Future* (London 1963), deutsch: *R. Jungk – H. J. Mundt* (Hrsg.), *Der Mensch. Elemente einer biologischen Revolution* (München 1966).

<sup>25</sup> P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain* (Paris 1947), deutsch: *Der Mensch im Kosmos* (München 1959).

<sup>26</sup> E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 5 Tle., 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1959).

<sup>27</sup> J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (München 1965).

<sup>28</sup> J. B. Metz – J. Moltmann – W. Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen Theologie“* (München – Mainz 1970).

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 Arbeit, dem Spezifikum des Menschen als *des sich selbst herstellenden Wesens*: „Die Arbeit ist zunächst ein Prozeß zwischen Mensch und Natur, ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert. Er tritt dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber. Indem er durch diese Bewegung auf die Natur außer ihm wirkt und sie verändert, verändert er zugleich seine eigene Natur.“<sup>29</sup> Durch die Arbeit gewinnt sich der Mensch aus der Entfremdung in die Natur zurück, indem er sich durch Herrschaft über die Natur vom reinen Zwang befreit. Diese Befreiung vollendet sich und gelingt jedoch nur in der arbeitsteiligen Gesellschaft, die nun ihrerseits 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. Mit der damit gegebenen Klassenteilung und insbesondere durch das Privateigentum an den Produktionsmitteln wird der kollektive Sieg der menschlichen Gattung über die 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 sog. herrschenden Klasse. Von hier aus gelangt Marx zu der axiologischen Schlußfolgerung, daß die Herkunft einer wahrhaft *humanen* Gesellschaft letztlich nur über einen revolutionären Wandel der ökonomischen Verhältnisse erreicht werden kann. Dabei sieht er die Weg- und Zielstruktur dieses Wandels in der Logik des Gesamtprozesses der Geschichte selbst angelegt. Hiernach 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 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 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 erscheint so zunächst auf einen aus Einsicht in die Notwendigkeit erwachsenden Gehorsamsdienst an der Selbstherstellung und Befreiung der Gattung Mensch reduziert. Dies freilich nur in seiner Wegstruktur. Weder Arbeit noch Produktion, weder Klassenkampf noch proletarische Revolution, noch die durch sie heraufgeführte sozialistische Gesellschaft sind in sich selbst schon das Ziel des menschlichen Lebens, sondern allesamt nur Bedingungen, Durchgangsphasen und Vorstufen. Das eigentliche Ziel ist vielmehr die hierdurch erst ermöglichte „menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit“<sup>30</sup>, nämlich die Entfaltung der kreativen menschlichen Kräfte zu produktiver Bezogenheit, zum Einssein mit dem Menschen und mit der Natur.

Die ungeheure Faszination, die von der Marxschen Theorie bis heute ausgeht, liegt

<sup>29</sup> K. Marx, Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie I (Hamburg 41890) 192.

<sup>30</sup> Ebd. III 828.

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>31</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 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 Selbstherstellung 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 sog. Revisionisten von Bernstein und Cohen bis hin zu Kofakowski, Gardavski, Petrović oder Machovec an: Geschichtlicher Fortschritt bleibt wesentlich auf die kreative Potenz von Menschen gegründet, 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>32</sup>. „Das wahre Reich der Freiheit“ als angestrebtes Ziel 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 zutage tretende 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 der Form kombinatorischer *Theoriebildungen* darstellt<sup>33</sup>:

<sup>31</sup> *K. Marx*, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843), in: Karl-Marx-Ausgabe, I: Frühe Schriften, hrsg. von H. J. Lieber – P. Furth (Darmstadt 1962) 497.

<sup>32</sup> Im einzelnen vgl. *E. Bernstein*, Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (1899), neue, verbesserte und ergänzte Ausgabe (Stuttgart 1920); ferner *H. Cohen*, Einleitung mit kritischem Nachtrag, in: *F. Lange*, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1. Buch (Leipzig 1908); nach Hermann Cohen, dem „eigentlichen Begründer des neukantianischen Sozialismus“ (*H. Lübke*, Politische Philosophie in Deutschland [Basel – Stuttgart 1963] 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. 524f.); vgl. ferner die Kritik des polnischen Marxisten *L. Kofakowski*: „Der morgige Tag“, so resumierte Kofakowski, „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“ (Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein [München 1967] 213).

<sup>33</sup> Zum Ganzen vgl. insbes. auch *J. Habermas*, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den

so bei Cohen und Bernstein in der Verknüpfung des Marxschen Ansatzes mit der Ethik Kants, bei Marcuse mit der Existentialphilosophie Heideggers<sup>34</sup>, bei Bloch mit der Naturphilosophie Schellings<sup>35</sup>, bei Sartre in Aufnahme marxistischer Kategorien mit der Weiterentwicklung seiner eigenen existentialistischen Ontologie zu einer Anthropologie der Revolution<sup>36</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>37</sup>, bis hin zu den amerikanischen Versionen einer Theologie der Revolution (Lehmann, Shaull<sup>38</sup>) und einer Theologie der Befreiung (Gutiérrez<sup>39</sup>).

### c) 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 sozialkulturellen Umfeld ausgehenden Verhaltens-erwartungen, 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, 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 *psychoanalytische* Methoden zu entwickeln, mittels deren sich die unbewußten, dem Ich als zwanghaft-entfremdende Übermacht entgegentretenden Produkte seiner eigenen Selbsttätigkeit bewußtmachen und auflösen lassen, um ihm so die Freiheit und Verfügungs-

---

Marxismus, in: *ders.*, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (Neuwied–Berlin 1963) 261–335.

<sup>34</sup> H. Marcuse, Transzendentaler Marxismus, in: Die Gesellschaft VII 10; vgl. J. Habermas, a. a. O. 330.

<sup>35</sup> E. Bloch, a. a. O.; ferner J. Habermas, Ein marxistischer Schelling – zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus, in: J. Habermas, Theorie und Praxis 336–351.

<sup>36</sup> J.-P. Sartre, Situations III (Paris 1949); *ders.*, Critique de la raison dialectique (Paris 1960).

<sup>37</sup> Vgl. J. Habermas, Theorie und Praxis 295f.

<sup>38</sup> Paul L. Lehmann, Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik (München 1966); Richard Shaull–James Gustafson, Zur Ethik der Revolution (Stuttgart–Berlin 1970); hierzu auch T. Rendtorff–H. E. Tödt, Theologie der Revolution (Frankfurt a.M. 1968).

<sup>39</sup> G. Gutiérrez, Theologie der Befreiung (Mainz – München 1973).

gewalt über sich selbst zurückzugeben. Dabei geht Freud von der Annahme aus, daß die von sich aus wirkenden biologisch verankerten libidinösen Kräfte des „Es“, seine elementaren Triebregungen und Bedürfnisse – der eigentliche Motor menschlichen Verhaltens – durch das im „Über-Ich“ verinnerlichte Realitätsprinzip und die mit ihm gegebenen jeweiligen gesellschaftlichen Erfordernisse und soziokulturellen Erwartungen je und je eingeschränkt und modifiziert werden und ebendaraus zugleich ihre je und je unbewußt wirkende Form erhalten, die sich dann ihrerseits wiederum im tatsächlichen Verhalten des „Ich“ niederschlägt. Diesen Einschränkungs- und Modifikationsprozeß des „Es“ durch das „Über-Ich“ beantwortet das „Ich“ nämlich entweder *aktiv* in der Form *produktiver Anpassung und Sublimierung* der Kräfte des „Es“, seiner physiologisch fundierten Antriebe und Bedürfnisse, und damit zugleich mit erneuter Hervorbringung bzw. Weiterentwicklung von Sozialität, Kultur, Religion, Wissenschaft usw., oder aber – im Falle psychischer Überforderungen durch das Realitätsprinzip – *passiv* in der Form *destruktiver Anpassung und Bedürfnisverdrängung*, in deren Folge sich neurotische oder psychotische Erscheinungen einstellen. „Die aktive und passive Anpassung biologischer Tatbestände, der Triebe, an soziale Tatbestände ist die Kernauffassung der Psychoanalyse.“<sup>40</sup> Damit aber sind jetzt zugleich auch die Umrisse der Freudschen Kultur- und Sozialtheorie gegeben: Das „Es“ in der Übermächtigkeit seiner libidinösen Triebe bedarf durchaus der Zählung durch gesellschaftliche Zwänge. Erst so kann seine Sublimierung gelingen, die als solche den Menschen überhaupt erst zu Sozialität, Kultur und Geschichte disponiert und befähigt. Entsprechend kann denn nach Freud das Ziel menschlicher Kultur nicht in einer von sozialen Zwängen *freien* Gesellschaft liegen, sondern nur in einer *zivilisierten*, die durch Triebunterdrückung erkauft wird: „Individuelle Freiheit ist kein Kulturgut.“<sup>41</sup>

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 u. ä.) 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 H. Hartmann und E. H. Erikson haben im Anschluß an G. H. Meads sozialpsychologische Identitätstheorie diesen Tatbestand der „synthetischen Kraft des Ich“ herausge-

<sup>40</sup> E. Fromm, Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus, in: Zeitschrift für Sozialforschung 1 (1932) 28–54, hier 31.

<sup>41</sup> S. Freud, Das Unbehagen in der Kultur (Frankfurt a. M. 1953) 130.

arbeitet<sup>42</sup>. Umgekehrt waltet nach anderen auch bereits im „Es“ eine von sich aus wirkende Vernunft, die zwar konstitutiv zu ihrer Artikulierung sozialkultureller 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 sozio-ökonomischen 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“ heraufzuführen helfen, kraft deren der Mensch zu „höheren Formen kultureller Freiheit“ zu gelangen vermag<sup>43</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 E. 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 L. Binswanger aus den Gegebenheiten der dialogischen Grundverfaßtheit des Menschen daseinsanalytisch zu erschließen und aufzudecken suchte<sup>44</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 ebendeshalb nicht in Natur aufgehobenen Sonderstellung ergibt<sup>45</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 gesellschaftlicher Größen als Prägungsfaktor der psycho-sozialen Antriebe des einzelnen (seines Charakters) muß wesentlich aus ihrer *sozialen* Struktur, d. h. aus der „ökonomisch-sozialen Situation“, verstanden werden<sup>46</sup>.

#### 4. Leitlinien auf dem Weg zu einer umfassenden ethischen Theorie

Dieser knappe Überblick über die wichtigsten Strukturlinien heutiger kombinatorischer Theoriebildungen als eines neuen, von empirischen Ansätzen aus ar-

<sup>42</sup> H. Hartmann, Ich-Psychologie und Anpassungsproblem, in: Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse 24 (1939) 62–135; E. H. Erikson, Das Problem der Ich-Identität, in: ders., Identität und Lebenszyklus (Frankfurt a. M. 1973) 123–212.

<sup>43</sup> H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt a. M. 1966) 196f.

<sup>44</sup> L. Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (Basel 1962).

<sup>45</sup> E. Fromm, Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics (New York 1947) 41–50.

<sup>46</sup> Ebd. 37f.

gumentierenden Typus von Ethik führt uns abschließend zu folgenden allgemeinen 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 Reflektionsstufe. Denn erst im Prozeß kombinatorischer Theoriebildung und nicht schon im Vorgehen 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 zugrunde liegende 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 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 Laplace<sup>47</sup>, dann aber insbesondere bei Quetelet und Le Play<sup>48</sup> liegen und die in 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 „posthistoire“ einer völlig durchrationalisierten, sich selbst verwaltenden Welt vollendet und aufhebt<sup>49</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 unserem Jahrhundert schließlich wird dieser funktionalistische Ansatz – wenn auch jetzt in anderer Weise – im französischen Strukturalismus (Lévi-Strauss, Foucauld<sup>50</sup>), in der strukturell-funktionalen Sozialtheorie (Parsons<sup>51</sup>) sowie in der Systemtheorie (Luhmann<sup>52</sup>) und am deutlichsten vielleicht im operationalen Pragmatismus Skinners aufgenommen und weitergeführt. „Beyond Freedom and Dignity“ (Jenseits von Freiheit und Würde) heißt bezeichnenderweise sein wichtigstes Werk<sup>53</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 Ruyer die Herrschaft solcher Vernunft<sup>54</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, inwieweit man die

<sup>47</sup> P.-S. Laplace ist es, der in seiner „Théorie analytique des probabilités“ (Paris 1812, <sup>3</sup>1820) erstmals die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Methode auch für die „moralischen Wissenschaften“ fruchtbar zu machen sucht und auf soziale Tatsachen anwendet.

<sup>48</sup> A. Quetelet, *Essai sur l'homme et développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*, 2 Bde. (Paris 1835); F. Le Play, *Les ouvriers européens. Études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe, précédée d'un exposé de la méthode d'observation* (Paris 1855).

<sup>49</sup> A.-A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et les événements dans les temps modernes*, 2 Bde. (Paris 1872).

<sup>50</sup> C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (1958), deutsch: *Strukturelle Anthropologie* (Frankfurt a. M. 1972); M. Foucauld, *Les mots et les choses* (Paris 1966).

<sup>51</sup> T. Parsons, *The Social System* (Glencoe [Ill.] 1951); *ders.*, *Toward a General Theory of Action*, hrsg. mit E. A. Shils (Cambridge 1951).

<sup>52</sup> N. Luhmann, *Soziologie als Theorie sozialer Systeme* (1967); *ders.*, *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen* (Tübingen 1968); *ders.*, *Legitimation durch Verfahren* (Berlin 1969).

<sup>53</sup> F. B. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York 1971).

<sup>54</sup> R. Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot* (Paris 1930).

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, der sich auch eine Theologische Ethik nicht verschließen kann, 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.

*Wilhelm Korff*