

Wilhelm Korff

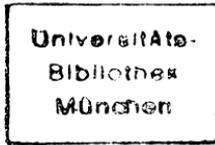
Norm und Sittlichkeit

Untersuchungen
zur Logik der normativen Vernunft

2., neu eingeleitete Auflage

Verlag Karl Alber, Freiburg/München

WERNER SCHÖLLGEN ZUGEEIGNET



CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Korff, Wilhelm:

Norm und Sittlichkeit: Unters. zur Logik d. normativen Vernunft / Wilhelm Korff. – 2., neu eingeleitete Aufl. – Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1985.

1. Aufl. im Matthias-Grünwald-Verl., Mainz
ISBN 3-495-47567-2

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1985
Druck: Weihert-Druck GmbH, Darmstadt
Die Reproduktion der Seiten 15–215 erfolgt mit
freundlicher Genehmigung des Matthias-Grünwald-Verlags
Mainz aus der dort 1973 erschienenen 1. Auflage.
ISBN 3-495-47567-2

INHALT

Einleitung zur 2. Auflage	5
-------------------------------------	---

1. TEIL

GRUNDLAGENANALYSE DES NORMPROBLEMS

1. Kapitel

Normative Vernunft im Deutungskontext existentialer, dialogischer und politisch-dialektischer Hermeneutik	17
---	----

2. Kapitel

Die ontisch-noetische Kohärenz von positiver und normativer Vernunft	29
--	----

3. Kapitel

Der naturale und theologale Gründungszusammenhang des Normativen nach Thomas von Aquin	42
--	----

4. Kapitel

Die geschichtliche Unbeliebigkeitslogik menschlicher Normativität	62
---	----

5. Kapitel

Die naturale Unbeliebigkeitslogik menschlicher Normativität	76
---	----

6. Kapitel

Norm und Sittlichkeit	113
---------------------------------	-----

2. TEIL

AKTUALISIERUNGEN UND KONKRETIONEN

Empirische Sozialforschung und Moral	131
Von der Ehre zum Prestige	144
Aporien einer ›Moral ohne Schuld‹	151
Schuld und Sünde in der Schulderfahrung des einzelnen und im Schuldigwerden der Gesellschaft	169
Revolution zum Humanen	179
Über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft	189
Literaturverzeichnis	200
Sachregister	209
Personenregister	212

Dieses Buch ist als Antwort auf eine Herausforderung zu lesen. Das was es bewegt, ist die zunehmend zutage tretende Insuffizienz der herrschend gewordenen theologischen wie philosophischen Versuche, den Anspruch des Ethischen als human lebbarer Anspruch zu sichern. *Theologisch* wendet es sich gegen ein wie immer begründetes, die Selbstaufgegebenheit des Menschen deformierendes Verständnis von Theonomie. Gott ist Ursprung und Vollendungsprinzip aller sittlichen Vernunft, in keinem Falle aber deren Substitutionsprinzip. *Philosophisch* wendet es sich gegen jeden Versuch, die in der Selbstaufgegebenheit des Menschen liegende Spannungseinheit von Unbedingtheit und Bedingtheit auseinanderzureißen. Der Anspruch des Ethischen darf weder positivistisch zur bloßen Dezision verkommen, noch umgekehrt zu einer transzendentalanthropologischen Option auf Eigentlichkeit verflüchtigt werden, so daß er sich als solcher nur noch in der Negation des empirisch Positivierbaren geltend machen könnte.

Hinter jeder Ethik steht eine Anthropologie. Wo immer fundamentale Bedingungsbeziehungen menschlichen Seins und Seinkönnens verzeichnet oder überspielt werden, führt dies zwangsläufig auch zu einer entsprechend defizitären ethischen Sichtweise. Die ethische Frage muß sonach allererst auf ihren anthropologisch zureichenden Begriff gebracht werden, soll nicht der mit ihr geltend gemachte Anspruch als human lebbarer Anspruch verfehlt werden. Darum geht es in diesem Buch. Alles was hier im einzelnen an neuen Problemstellungen, Sichtweisen und Zugangsverständnissen erschlossen und entwickelt wird, läßt sich letztlich auf zwei Fragen zurückführen. Einmal auf die genuin theologische Frage, wie sie im Grunde bereits bei Thomas von Aquin aufgeworfen ist und in seinem genialen Gesetzestraktat im Rahmen seiner Summa theologiae einer Antwort zugeführt wird: Wie kann ich Gott als universalen Gesetzgeber und den Menschen als sich selbst gesetzgebendes Wesen zusammendenken? Hier geht es darum, menschliche Normativität in ihrer Gründungslogik theologisch-ethisch so zu fassen, daß darin einerseits Gott als Grund und Ziel dieser Normativität und andererseits der Mensch als das sich selbst normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt bleibt. Demgegenüber geht es in der zweiten genuin philosophisch zu beantwortenden Frage um Ausklärung einer anderen, nämlich im Strukturaufbau des Menschen selbst angelegten Dichotomie, die auf der Handlungsebene zur Konvergenz zu bringen ist: Wie ist der sich aus der Selbstaufgegebenheit den Menschen als Vernunft- und Freiheitswesen ergebende transzendentalanthropologische Anspruch mit dem sich aus den naturalen und geschichtlichen Verfaßtheiten des Menschen ergebenden empirischen Anspruch als ein ethischer zu vermitteln?

Beide Fragen bleiben für die hier zentral behandelte Normenproblematik durchgängig bestimmend. Hermeneutische Schlüsselbedeutung kommt dabei der Einsicht zu, daß sich die Differenz von Gut und Schlecht nicht nur auf das Handeln des Menschen im Hinblick auf gegebene Normen erstreckt, sondern ebenso auch

auf die Normen selbst. Es gibt gute *und* schlechte Normen, Gebote, Weisungen, Ordnungsgestaltungen, Institutionen. Eben damit aber sieht sich der Mensch sowohl in Gehorsamsverantwortung *vor* Normen gerufen als auch in Gestaltungsverantwortung *für* sie. Der Pflicht, Normen sittlich gut zu erfüllen, korrespondiert die Pflicht, sittlich gute Normen zu machen. Anthropologisch betrachtet ist die sittliche Normenwelt dem Menschen sonach nicht einfachhin vorgegeben, sondern substantielles Produkt seiner eigenen Selbsttätigkeit als Vernunft- und Freiheitswesen. Genau dies wiederum ist – so meine ich – unter genuin theologischem Aspekt im Begriff und in der Bestimmung des Menschen als Bild Gottes impliziert.

Die Bestimmung des Menschen als Bild Gottes findet sich in Genesis 1. Sie erfolgt also im Zusammenhang mit der gleichzeitigen Bestimmung Gottes als des Schöpfers aller Dinge. Diese erschaffende Tätigkeit Gottes kulminiert in der Hervorbringung des Menschen als eines Wesens, das an dessen schöpferischer Herrschaft aktiv teilhat. Die Form, in der der Mensch Herrschaft ausübt, muß sonach in Analogie zur schöpferischen Tätigkeit Gottes verstanden werden. Die Voraussetzungen hierfür können entsprechend nur in einem Vermögen liegen, das den Menschen über alle übrigen Lebewesen stellt und ihn darin zugleich Gott ähnlich macht. Genau hierauf zielt Thomas von Aquin: Der Mensch ist Bild Gottes kraft seiner Selbstursächlichkeit als Vernunft- und Freiheitswesen. Er ist Prinzip der ihm eigenen Tätigkeiten und hat damit Macht über seine Werke.¹ Eben diese aus seiner Bestimmung als Bild Gottes resultierende Macht erstreckt sich nach Thomas entsprechend auch auf die das menschliche Handeln regulierende sittliche Normenwelt. Auch sie ist der Vernunft nicht einfachhin vorgegeben, sondern bleibt ihr wesenhaft zur Gestaltung aufgegeben.

Hier liegt der zentrale Gedanke des thomasischen Gesetzestraktates, wie er sich heutiger, am Text selbst ausgerichteter Thomasinterpretation darbietet. Mit ihm eröffnet sich eine völlig neue, geradezu revolutionäre Sicht der Dinge, die jedem seither bestimmend gewordenen Versuch, der menschlichen Vernunft im Kontext theologisch-ethischer Normbegründung die Funktion eines bloßen Rezeptions- und Ableseorgans zuzuweisen, von vornherein den Boden entzieht. Ich habe deshalb die Auslegung des Gesetzestraktates, mit der ich an die bahnbrechenden Analysen W. Kluxens² anknüpfen und sie zugleich weiterführe, in

¹ THOMAS V. AQUIN, *Summa theologiae*, prologus.

² W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 2., erw. Auflage Hamburg 1980. Vgl. ferner J. Th. C. ARNTZ, *Naturrecht und Geschichte*, in: *Concilium* 1 (1965) 383–391; DERS., *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, in: F. BÖCKLE (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 87–120; L. OEING-HANHOFF, *Zur thomistischen Freiheitslehre*, in: *Scholastik* 31 (1956) 161–181; DERS., *Der Mensch: Natur oder Geschichte?*, in: F. HENRICH (Hg.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, 11–47; K.-W. MERKS, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines -autonomen- Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978; THOMAS V. AQUIN, *Das Gesetz*. Kommentiert von O. H. PESCH, *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, Bd. 13, Heidelberg–Graz–Wien–Köln 1977.

den Mittelpunkt meiner Überlegungen gestellt (3. Kapitel). Hier liegt gleichsam die Angel meines eigenen Zugangsverständnisses zur Normproblematik und der systematische Ausgangspunkt aller weiteren, über den thomasischen Ansatz hinausgehenden philosophischen und theologischen Fragestellungen. Entscheidende Bedeutung kommt dabei dem Tatbestand zu, daß bei Thomas weder der Begriff der *lex naturalis* noch der der *lex evangelii* eine essentialistische Deutung zuläßt. Im Unterschied zur *lex humana* liegen sie nicht als ausgeprägte Normenkomplexe vor, sondern geben sich durch ihre habituelle Präsenz als umfassende Gründe aller Normativität zu erkennen. Dies tritt in der Lehre von der *lex evangelii* darin hervor, daß sie als das »Neue Gesetz« die natürliche Befähigung und Kompetenz des Menschen zu verantwortlichem sittlichem Handeln in keiner Weise aufhebt, ersetzt oder gar kreierte und darin auch nirgends als eine der menschlichen Natur fremde, sie verändernde heteronome Größe erfahren werden kann. Als das als unwiderrufliches Ja Gottes zu seiner Welt im Glauben erkannte »Gesetz des Geistes des Lebens«³ zielt sie vielmehr gerade darauf ab, dasjenige im Menschen zu seiner Vollgestalt zu befreien, worauf dieser von Natur immer schon angelegt ist, nämlich zur Mündigkeit eines Lebens aus der Affirmation Gottes selbst.

Dieser aus der Zielintention des göttlichen Heilshandelns definitiv erschlossenen und in ihr sichergestellten Mündigkeitsgestalt menschlicher Freiheit korrespondiert auf der anderen Seite die aus dem Wesen des schöpfungsmäßig eingestifteten »natürlichen Gesetzes« erschlossene Entwurfs Offenheit dieser Freiheit. Das von Natur aus Gebotene bedarf zu seiner Erkenntnis der je und je aktuellen Einlösung und erweist sich so als bleibendes Moment der Selbstaufgegebenheit des Menschen.⁴

Lex naturalis im Sinne einer von sich aus wirkenden, mit der natürlichen Vernunft des Menschen gegebenen Größe ist nach Thomas die sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehende Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft als dem Inbegriff menschlicher Würde und die darin zum Tragen kommende grundsätzliche Befähigung des Menschen zur Differenzsetzung von Wahr und Falsch bzw. von Gut und Schlecht. Darüber hinaus kennt Thomas nur noch genuin *empirische*, das menschliche Handlungsfeld durchgängig bestimmende »natürliche Hinneigungen«, die dem konkreten Handeln eine gewisse rahmengebende Finalität einstiften und es so der Beliebigkeit entziehen. Hierzu rechnet er z. B. die sich naturhaft geltend machende *inclinatio* des Menschen zur Selbsterhaltung, zur

³ Röm 8,21; vgl. *Summa theologiae* I-II, 106,1.

⁴ Weiterführend hierzu: W. KORFF, *Die Autoritätsstruktur von Normen als theologisches Problem*, in: A. HERTZ/W. KORFF/T. RENDTORFF/H. RINGELING (Hg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1978, 140-146. - Die zur Frage nach der Rechtfertigung führende spezifisch soteriologische Problemstellung eröffnet sich für Thomas erst mit der Bestimmung des Verhältnisses von *lex vetus* und *lex nova*. Hier findet sich zugleich die Brücke zur reformatorischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Vgl. W. KORFF, *Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse*, Frankfurt/M. 1979, 91-97.

Arterhaltung, zu einem Leben in Gesellschaft, zum rationalen Erfassen der Wirklichkeit und zur Erkenntnis der Wahrheit über Gott.⁵

Diesem Ansatz kommt richtungweisende Bedeutung zu. Hier wird der Blick erstmals auf Wirkgesetzmäßigkeiten gerichtet, die sich ihrer naturhaften Anspruchsgestalt nach als genuin empirische und darin zugleich als empirisch weiter erforschbare Größen darbieten. Von daher erscheint im Ansatz des Thomas der Raum für eine Ausweitung der ethischen Frage auf die Frage ihrer empirisch-anthropologischen Grundlegung prinzipiell freigegeben. Der in der Entwicklung der modernen Human- und Sozialwissenschaften beschrittene Weg gewinnt hieraus seine volle philosophische und theologische Legitimation.⁶

Im Lichte eben dieses habituellen Verständnisses von *lex naturalis* und *lex nova*, das die Gestaltung der sittlichen Normenwelt als eine dem Menschen wesenhaft überantwortete *Aufgabe* erkennen läßt, muß jetzt aber auch das berühmte, die ontologische Zuordnung von Sein und Tun begründende thomasische Axiom »*agere sequitur esse*« gelesen werden.⁷ Es muß auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit jenen in der islamischen Philosophie vertretenen Positionen verstanden werden, nach denen alle Wirkkraft der geschaffenen Dinge unmittelbarer Ausdruck des Wirkens Gottes ist, so daß ihnen jede Fähigkeit zur Eigentätigkeit abgesprochen wird. Eben dies aber hieße nach Thomas nicht nur die Dignität der Kreatur herabmindern, sondern auch die Vollkommenheit der schöpferischen Macht Gottes selbst verkleinern und in Frage stellen.⁸ Der Schöpfungsgedanke würde entleert, die Welt zur Marionette eines in seiner Allmacht reduzierten Gottes. Demgegenüber sieht Thomas die durch Gott ermöglichte spezifische Qualität eines jeden geschaffenen Seins gerade dadurch bestimmt, daß es aus sich heraus tätig zu sein vermag, und zwar auf Grund und gemäß der ihm je eigenen Wirkkraft und Form.⁹ Nun ist aber das Sein des Menschen, aus dem sich für diesen das je und je zu Tuende ergibt, kein statisch ausdefiniertes, sondern wesen-

⁵ *Summa theologiae* I–II, 94,2.

⁶ Zur philosophischen Relevanz des thomasischen Naturverständnisses für eine grundlegende Neuorientierung in der Verhältnisbestimmung von »Ethik und Empirie« vgl. meine unter diesem Titel aufgenommene Abhandlung in: W. KORFF, *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985. Überdies liegt hier auch der entscheidende Unterschied zu jedem vom theologisch-anthropologischen Grundansatz des Augustinus her entwickelten Naturverständnis, das der Offenbarung eine schlechthin konstitutive Bedeutung für die Erkenntnis des von Natur aus Guten zuweist. Vgl. E. KORFF, *Zugänge zum Naturbegriff*, ebd. Diese fundamentale Differenz, die sich zwischen der augustiniischen und der thomasischen Auslegung des Naturbegriffs abzeichnet, gewinnt innerhalb der gegenwärtig geführten theologisch-ethischen Grundlegendendiskussion in der Polarisierung von »Glaubensethik« einerseits und »Autonomer Moral im christlichen Kontext« andererseits in neuer Weise Gestalt. Vgl. hierzu H. ROTTER (Hg.), *Heilsgeschichte und ethische Normen*, Freiburg–Basel–Wien 1984; sowie A. AUER, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984.

⁷ »*Agere sequitur ad esse in actu*« – das Tätigsein folgt auf das Wirklichsein (*Summa contra gentiles* III, 69).

⁸ *Summa contra gentiles* III, 69.

⁹ Ebd. I, 43.

haft entwurfsoffenes, sich selbst aufgegebenes Sein. Der Mensch ist »sui causa«¹⁰, Wesen der Selbstursächlichkeit, dem Gott diese Selbstursächlichkeit nicht nachträglich wieder nimmt. Entsprechend diesem Verstehensansatz können dann aber auch die das Handeln des Menschen regelnden Normen zugleich als seine eigenen »funktionalen Schöpfungen« verstanden werden, als »Artefakte seiner Vernunft, ersonnen und durchgesetzt von Menschen für Menschen«.¹¹ Hier liegt die Grundthese von »Norm und Sittlichkeit«. Sie hat vereinzelt heftigen Widerspruch hervorgerufen, insbesondere die in diesem Zusammenhang verwendete Kennzeichnung von Normen als »Artefakte«.¹² Solche Kennzeichnung wäre jedoch nur dann unhaltbar, wenn hier »Artefakt« im Sinne von Beliebigkeit und Willkür verstanden werden sollte. Normen ergeben sich in der Tat aus naturalen, geschichtlichen und theologischen Begründungszusammenhängen, die selbst keineswegs artifizierlicher Natur sind und gerade deshalb ihren Anspruch, und zwar auch in dessen positiver, satzhafter Gestalt, jedem Belieben entziehen. Von daher kommt dem Begriff der Unbeliebigkeit in den nachfolgenden Untersuchungen geradezu Schlüsselbedeutung zu. Dennoch fallen Legitimationsgrund und konkrete Anspruchsgestalt von Normen nicht einfachhin zusammen. Letztere kommt nicht ohne eine Leistung der Vernunft zustande, und genau insoweit sie positives Resultat von deren ordnender Kraft ist, wird der Ausdruck »Artefakt« zur Kennzeichnung angewandt.

Mit der Bestimmung der Normen als Artefakte ist die Diastase von handlungsleitender Vernunft und handlungsregelnder Norm auf ihren äußersten Begriff gebracht. Nicht der in den je und je gegebenen Normen liegende faktische Verbindlichkeitsanspruch im Sinne der Durkheimschen *réalité sociale* als *réalité morale* ist das Prinzip menschlicher Normativität, sondern die Vernunft des Subjektes als solche. Man würde deshalb die Zielintention der in Kapitel 6 vorgenommenen Strukturanalyse der Normarten und den Aufweis ihrer Genealogie gründlich mißverstehen, wenn man darin die Tendenz erkennen wollte, deren Legitimationsgrund vom Subjekt weg auf die gesellschaftliche Ebene zu transferieren.¹³ Die Normdefinition zu Beginn des Kapitels ist eine empirische, keine ethische Definition. Sie schafft die Voraussetzungen für den Nachweis, daß die sittliche Vernunft erst mit deren institutioneller Absicherung in der freiheitlichen Rechtsordnung nicht nur ihrem intentionalen, sondern auch ihrem strukturellen Anspruch nach Prinzip der menschlichen Normativität geworden ist.

Das am thomasischen Begründungsaufweis der Logik normativer Vernunft geschulte und kritisch geschärfte Zugangsverständnis zum ethischen Problem zwingt aber noch zu einem weiteren Schritt: Die Vernunft des Subjektes ist nicht allein das Prinzip der menschlichen Normativität, sondern zugleich auch das Kriterium, nach dem diese zu beurteilen ist. Dies drängt sich unabweisbar auf,

¹⁰ *De ver.* 24,1; ferner ebd. 22,6 ad 1.

¹¹ W. KORFF, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, 1. Aufl. Mainz 1973, Umschlagtext.

¹² Vgl. *Handbuch der christlichen Ethik*, aaO. Bd. 3, 563f.

¹³ So J. RIEF in seiner Besprechung des Buches in: *Theol. Revue* 71 (1975) Sp. 409–412.

wenn man mit Thomas die Tatsache ernst nimmt, daß die menschliche Vernunft keine von den empirischen Verfaßtheiten des Menschen schlechthin abgehobene Größe darstellt, sondern die Vernunft einer menschlichen Natur ist, und zwar einer sich kraft dieser Vernunft geschichtlich entfaltenden Natur. Eben damit aber sehen wir sie an Bedingungsgesetzlichkeiten zurückgebunden, auf die sie in ihren Vollzügen ausgelegt bleiben muß, soll sie sich überhaupt als human stimmig erweisen. Erst hierdurch wird sie zugleich normative Vernunft. Sie ist Kriterium menschlicher Normativität nicht aus sich selbst, sondern als Funktion einer Natur in Geschichte.

Gerade hier aber liegt das ethisch unaufgearbeitete Problem. Denn es genügt nicht, den Anspruch des Sittlichen dadurch zu sichern, daß man ihn in transzendentaler Reduktion an die Person, an das vernünftige Subjekt als solches zurückbindet. Zwar ist damit der entscheidende Konvergenzpunkt markiert, der es ermöglicht, diesen Anspruch in seiner Unbedingtheit zu formulieren. Solange darin jedoch die Vernunft des Subjektes nicht zugleich auch als Vernunft einer mannigfaltig bedingten, empirisch verfaßten Natur begriffen wird, bleibt der sich aus ihr ergebende sittliche Anspruch nurmehr prinzipiell gefaßt und von allen weiteren, in ihm notwendig zu berücksichtigenden Konditionen abgeschnitten. In Wahrheit hat sich diese Tendenz, den Anspruch des Sittlichen von jeglichem Anspruch der Empirie unabhängig zu machen, in maßgeblichen transzendentalanthropologischen Entwürfen unseres Jahrhunderts sogar noch entschieden verstärkt. Als sittlich erscheint hier am Ende nur noch die »Eigentlichkeit« eines Handelns, das sich als solches durch keinerlei strukturelle Einbindungen mehr repräsentiert sieht und damit a limine die tatsächlichen normativen Verfaßtheiten des Menschen als »uneigentlich« und somit als vor- oder gar unethisch abweist. Weder das den sittlichen Anspruch in die Esoterik der Sorge um das eigentliche »Selbstseinkönnen« drängende existentielle Ursprungsdenken noch eine die ethische Fragestellung auf die »personale« Entscheidungssituation reiner Dialogizität einengende Sozialontologie noch auch die gesellschaftsbezogene, jedoch einem utopischen Geschichtsdenken verhaftete negative Dialektik der »kritischen Theorie« lassen eine konstruktive Bewertung der Empirie zu und werden unter dieser Voraussetzung der tatsächlichen Bedeutsamkeit und Fülle des Praktischen in keiner Weise gerecht (1. Kapitel). Genau dies hat nicht zuletzt zu jener bemerkenswerten Richtungsänderung ethischen Fragens innerhalb der philosophischen Diskussion der jüngsten Zeit geführt, die durch das Stichwort »Rehabilitierung der praktischen Vernunft« gekennzeichnet ist.¹⁴

¹⁴ Vgl. dazu M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg 1972–1974, Bd. 1: *Geschichte, Probleme, Aufgaben* (1972). Bd. 2: *Rezeption, Argumentation, Diskussion* (1974). In diesen Zusammenhang gehören insbesondere auch G. Biens und J. Ritters Untersuchungen für die Wiederentdeckung des genuinen Ansatzes praktischer Philosophie bei Aristoteles und Hegel, sowie die Arbeiten von H. Krings und K. O. Apel für eine Neuerschließung und Aktualisierung der Kantischen Ethik und schließlich W. Kluxens Arbeit in bezug auf Thomas.

In eben diesem Kontext versteht sich auch die vorliegende Untersuchung. Nach dem hier vorgenommenen Aufweis der geschichtlichen und naturalen Unbeliebigkeit menschlicher Normativität (4. und 5. Kapitel) ist die sittliche Entscheidungsvernunft durch Bedingungen bestimmt, die sie als solche wesentlich an empirische Verfaßtheiten zurückbinden und sie so überhaupt erst zu synthetischen, sich sozial auslegenden und damit praxisbestimmenden, normsetzenden Leistungen befähigen. Damit ist zugleich jeder sich der empirischen Konditionalität des Menschen verweigernden, auf blanke Transzendentalität abstellenden Eigentlichkeitsethik der Boden entzogen. Sie vermag keinerlei Praxis zu strukturieren. Denn wenn es wahr ist, daß sowohl der Aufbau menschlichen Personseins als auch die Formen menschlicher Vergesellschaftung bereits ihrerseits ein ihnen zugrundeliegendes naturales Strukturgesetz erkennen lassen, nämlich die Spannungseinheit von Selbstbehauptung, Bedürfnisverwiesenheit und Fürsorgebereitschaft, eine Spannungseinheit, die sich bis in stammesgeschichtliche Ursprünge hinein verfolgen läßt und darin allen Umgang des Menschen mit sich selbst und mit dem anderen wurzelhaft bestimmt, dann muß dieses Strukturgesetz auch im Anspruch des Sittlichen als solchem hervortreten. Es terminiert den Spielraum möglicher Ethosformen und Moralen. Wenn sonach den genannten Formen einer auf ungegenständliche Eigentlichkeit ausgelegten Ethik überhaupt sittliche Vernunft zugeschrieben werden soll, dann nur die eines – so freilich als ausgefaltetes Ethos nicht lebbaren – Protestes gegen eine Welt, in der das funktional Sachhafte in unerträglicher, depersonalisierender Weise dominiert. Von demselben empirisch eruierbaren, der menschlichen Handlungswirklichkeit zugrundeliegenden naturalen Strukturgesetz, wie ich es im Begriff der »sozialen Perichorese« im 5. Kapitel dezidiert entfalte, lassen sich nun aber auch umgekehrt jene ethischen Positionen als defizitär entlarven, die das Wesen des Humanen ganz im Gegensatz zu den utopischen Ethiken der Eigentlichkeit radikal aus dem Anspruch seiner institutionellen Vermittlungen denken.¹⁵ Das Mißtrauen in die Natur des biologischen Mängelwesens Mensch macht die Welt der normativen Artefakte zum Substitut seiner naturalen Vernunft und Freiheit. Demgegenüber kann es eine Option für die Freiheit, und zwar auch in den Auslegungen der Institutionen selbst im Grunde nur dort geben, wo der Mensch eben nicht als jenes schlechthin unstrukturierte, antriebsblinde Wesen verstanden ist, dessen Natur ausschließlich und allein über institutionelle Außenprägungen humane Gestalt gewinnt. Er ist von seiner Natur her in der Tat durchaus nicht nur jener selbstbezogene, aggressive Egoist, der einzig über die List der Institution zum Altruisten erzogen werden kann. Was ihn vielmehr nicht weniger konstitutiv wie die selbstbezogenen und aggressionsspezifischen Impulse prägt, ist die gleichermaßen naturhaft angelegte Neigung, Geborgenheit zu schenken, Solidarität zu üben und mit konstruktivem Vertrauen auf die Welt zuzugehen. Eben dies legitimiert dann aber auch Vertrauen in seine Freiheit.

¹⁵ Hierzu W. KORFF, *Institutionstheorie*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, aaO. Bd. 1, 168–176.

Auf diesem Hintergrund wird jetzt aber zugleich deutlich, was ich hier im Aufweis der naturalen Unbeliebigkeit menschlicher Normativität und dem darin erkannten naturalen Strukturgesetz der »sozialen Perichorese« im Grunde anziele: die Rehabilitierung der Natur als unverzichtbarer Kategorie für die Vernunft von Praxis. Dies bedeutet freilich in keiner Weise die Wiederaufnahme eines naturrechtlichen Essentialismus, der diese Natur als ein System überzeitlicher Wesensformen zu fassen sucht, denen als solchen unmittelbar ethische Maßgeblichkeit im Sinne von Normen zugeschrieben werden könnte. Bleibt doch der Mensch gerade kraft der ihm tatsächlich eignenden durchaus unbeliebigen Natur das sich konstitutiv selbst aufgegebene Wesen und damit fähig, sich sowohl individuell als auch geschichtlich auf eine schier unbeendbare Fülle sinnhafter humaner Möglichkeiten hin zu entwerfen. Zu eben derselben unbeliebigen Natur gehört aber auch jenes basale, in sich strukturierte und damit das menschliche Handeln von sich aus generell strukturierende biopsychische Antriebsfeld, das diese Fülle in ihren tatsächlichen humanen Möglichkeiten ebenso eröffnet wie begrenzt. Die dem Menschen eignende Natur erweist sich so als das Bedingungsgefüge seines sittlichen Seinkönnens schlechthin. Die Konstanz des naturalen Antriebsfeldes und die Pluralität seiner geschichtlichen Ausgestaltung und Einlösung korrespondieren einander in unaufhebbarer Weise.

Im Rahmen der vielfältigen Bemühungen um eine »Rehabilitierung der praktischen Vernunft« und dem damit gesetzten Anspruch, die konkrete sittliche Handlungsvernunft auf umfassendere, tragfähigere Grundlagen zu stellen, erscheint mir der Rekurs auf die menschliche Natur und die Erforschung ihrer handlungsrelevanten immanenten Baugesetzlichkeiten sonach keineswegs müßig. Dies um so weniger, als die genannte spät- und neuscholastische Naturrechtslehre mit den durch sie inaugurierten essentialistischen Engführungen dieser Aufgabe gerade nicht gerecht geworden ist und damit am Ende auch den Begriff der Natur selbst für die Ethik weithin obsolet gemacht hat. Umgekehrt ist aber auch mit der durch die neuzeitliche Wende zum Subjekt eingeleiteten Begründung des Sittlichen aus dem Anspruch menschlichen Personseins als solchem keineswegs schon das Ganze der praktischen Vernunft sichergestellt. Denn so sehr auch im Begriff der Person der letzte, unbedingte Bezugspunkt menschlich-sittlichen Handelns benannt werden kann, so wenig ist mit ihm auch schon über die empirisch gegebenen naturalen und geschichtlichen Verfaßtheiten und Bedingungen ausgesagt, unter denen sich der Mensch als Person, als moralisches Subjekt überhaupt zustande bringt.

Wie notwendig diese durchgängig empirische Rückbindung im ethischen Fragen aber gerade für jegliche unmittelbar am Personprinzip ansetzende Normethik ist, offenbart vielleicht am deutlichsten das sich damit zwangsläufig stellende und durch die analytische Ethik in dieser Form auch erstmals explizit thematisierte Problem deontologischer und teleologischer Normbegründung.¹⁶ Sittliche Nor-

¹⁶ Vgl. B. SCHÜLLER, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, in: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 1–23; DERS., *Zur Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie*, Düsseldorf 1973, ²1980.

men müssen einerseits, sollen sie sich überhaupt als sittlich erweisen, erreichtem Sittlichkeitsverständnis zufolge am Unbedingtheitsanspruch menschlichen Personseins ausgerichtet bleiben. Nur so kann sich der Mensch durch sie in seinem Handeln sittlich zutreffend in Pflicht genommen fühlen und nur so kann auch das ihnen zugrunde liegende und durch sie einzulösende personale Prinzip handlungsleitende Realität gewinnen. Andererseits haben sie aber gerade nicht die Wahrung dieses Unbedingtheitsanspruchs als solchen zum Inhalt. Dies läßt schon der Tatbestand ihrer Vielfalt erkennen. Sie regeln Konkretes. Sie sind auf die Sicherung je bestimmter als sittlich relevant erachteter Güter und der sie ermöglichenden Einstellungen und Verhaltensweisen in ihrer Vielfalt gerichtet. Eben darin aber erweisen sie sich zugleich als hochkonditionierte, von jeweiligen empirisch gegebenen Konstellationen abhängige Größen. Die Welt der sittlichen Normen stellt sich in Wahrheit keineswegs als eine prästabilierte Harmonie dar, die es nurmehr zu befolgen gilt, sondern als eine Welt von je und je aufeinander abzustimmenden und miteinander zum Ausgleich zu bringenden Forderungen. Soll sonach der mit ihnen geltend gemachte deontologische Anspruch in der je gegebenen empirischen Handlungssituation seine Stimmigkeit finden und sich unter dieser Voraussetzung auch darin als ein im vollen Sinne sittlicher behaupten, so bedarf es der immer neu zu leistenden teleologischen, die jeweiligen Umstände und Folgen in den sittlichen Entscheidungsprozeß mit einbeziehenden Einlösung dieses Anspruchs. Zur objektiven, für jedermann nachprüfaren Qualifikation sittlicher Handlungen gehört es, daß sie sich nicht nur von der Intention des Handelnden her, sondern auch von der zur Entscheidung stehenden Sache her als sittlich erweisen, daß sie also, mit einer Formulierung Bruno Schüllers, nicht nur »sittlich gut«, sondern auch »sittlich richtig« sind.

Dasselbe gilt dann aber auch für jede genuin *theologisch* argumentierende Handlungsgründung. Der an der personalen Würde des Menschen festgemachte Unbedingtheitsanspruch des Sittlichen, der hier auf seine letzten, endgültig erst in der Selbstmitteilung Gottes in Christus erschlossenen Gründungszusammenhänge zurückgeführt werden kann und von daher seine ganze Kraft zu entfalten vermag, bleibt mit der Frage nach dem »sittlich Richtigen« in gleicher Weise an die empirische Sachverhaltsseite sittlichen Handelns zurückgebunden und muß als solcher über generell einsichtige, von der Sachverhaltsseite her begründbare, auf jeweilige Umstände und Folgen abstellende Präferenzkriterien je und je teleologisch eingelöst werden. Nur so erscheint nunmehr auch eine theologisch-ethische Kasuistik möglich, die, ebenso vorantreibend-human wie sachgerecht, jeder essentialistischen und darin letztlich heteronom verfahrenen Moralaxiomatik Paroli zu bieten vermag. Ich habe diese für die Begründung und Legitimation konkreter sittlicher Ansprüche zweifellos zentralen ethischen Bedingungs-zusammenhänge, mit denen die Frage nach allgemeinen Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse in den Vordergrund rückt, in späteren Arbeiten, insbesondere in »Kernenergie und Moraltheologie«, zum Gegenstand eigener Analysen gemacht. Das Ergebnis dieser Analysen lieferte mir zugleich die Voraussetzungen, die hinter all dem stehende metaethische Frage einer theologischen

Begründung und Legitimation des ethischen Kompromisses in neuer Weise anzugehen.¹⁷

Entscheidend für jede an der Respektierung des Menschen und zugleich auf sein Gelingen hin ausgerichtete ethische Argumentation ist sonach, daß die darin zutage tretende Spannungseinheit von Unbedingtheit und Bedingtheit gewahrt bleibt. Wo immer das empirische Bedingungsfeld aus dem sittlichen Entscheidungsprozeß ausgeblendet wird, wird auch dem sittlichen Anspruch selbst die ihn bedingende humane Vernunft genommen. Eben damit aber droht er entweder zur Chiffre einer Eigentlichkeit zu werden, die sich am Ende nur noch als Widerspruch zum Gegebenen geltend machen kann, oder aber umgekehrt zum Exekutor einer Kontingenz, an der am Ende alle Freiheit stirbt.¹⁸

¹⁷ *Kernenergie und Moralthologie*, aaO. 91–97.

¹⁸ An den folgenden ersten systematischen Teil schließen sich einige Untersuchungen zu ethischen Gegenwartsfragen an, die unmittelbar aus der Arbeit an der hier aufgezeigten Grundlagenproblematik erwachsen sind und sie teils bereits partiell vorentwerfen, teils aber auch eigene zusätzliche Akzente setzen. Sie wurden deshalb in ihrer jeweils ursprünglichen Gestalt unverändert aufgenommen. Mit achtzehn weiteren im Anschluß an *Norm und Sittlichkeit* verfaßten Einzelabhandlungen findet dieser Teil seine Fortführung jetzt in dem bereits zitierten Aufsatzband: *Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik*, München 1985.

1. TEIL

GRUNDLAGENANALYSE DES NORMPROBLEMS

NORMATIVE VERNUNFT IM DEUTUNGSKONTEXT
EXISTENTIALER, DIALOGISCHER UND
POLITISCH-DIALEKTISCHER HERMENEUTIK

Es ist dem Menschen unmöglich, das Normproblem zu suspendieren. Denn die Tatsache, daß er seinem ganzen Entwurf nach ein auf Deutung und Ordnung seiner Welt verwiesenes und eben darin ein genuin *normatives Wesen*¹ ist, ein Wesen also, das sich in seinem Handeln nicht schlechthin instinkthaft bestimmt, sondern das erst in normativer Sinnexplikation der es jeweils gründend-umgreifenden naturalen Gesetzlichkeiten sein Dasein als ein menschliches erfährt und zustande bringt, macht die Frage nach der Ermöglichung seiner eigenen Existenz unausweichlich zur Frage nach der Legitimation der sie bedingenden normativen Verfassungen und Verfaßtheiten.² Eben diese je und

¹ Demgegenüber stellen alle weiteren kategorial-anthropologischen Bestimmungen bereits Explikationen von Basisstrukturen dar, die, in ethischer Absicht erhoben, Bedingungen und Richtmaße für menschliche Normativität artikulieren. Dies gilt für die Wesensentfaltungen des Menschen als ζῶον λόγον ἔχων, ζῶον συνδιαστικόν und ζῶον πολιτικόν (Aristoteles), als ens individuale et sociale, als Person-, Freiheits- und Leib-Seele-Geist-Wesen (Scholastik) im Sinne der klassischen philosophischen Tradition ebenso wie für die modernen kulturanthropologischen Terminierungen, die den Menschen als das »nicht festgestellte Tier« (Nietzsche), als »Mängelwesen« (Gehlen), als »weltoffenes Wesen« (Scheler), als das »sich selbst herstellende Wesen« (Marx), als homo faber, homo oeconomicus, homo ludens (Huizinga), homo viator (Marcel), wie auch für die philosophisch ausgerichteten Fundamentalanthropologien, die das Sein des Menschen als »Selbstsein« und »In-der-Welt-sein« (Heidegger), als »Selbstsein« und »Transzendenz« (Steinbüchel) als »Selbstsein« und »Alsein« (Maihofer) oder als das Sein der »Unmittelbarkeit« und »Beziehung« (Ebner, Buber, Rosenzweig) auszumachen suchen. All diese Bestimmungen fragen bereits hinter den hier benannten generellen Tatbestand des Menschen als eines *normativen Wesens* zurück und bleiben ihm zugeordnet.

² Hierzu genügt es nun freilich nicht, im Blick auf den Tatbestand der »Nichtfestgestelltheit« der menschlichen Natur, normative Verfaßtheiten und Institutionalisierungen, wie dies die Kulturanthropologie Arnold Gehlens nahelegt, wesentlich mit ihrer bloßen »Entlastungsfunktion« zu legitimieren. (Vgl. bes. A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1963; ferner F. JONAS, *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Tübingen 1966.) Hieße dies doch, der »nichtfestgestellten« Natur des Menschen jegliche natural strukturierende Vernunft bestreiten und alle Vernunft in den Institutionen zu finden, so daß diese dem Menschen gegenüber eine Dominanz gewinnen, die ihn radikal an sie ausgeliefert sein lassen. Eine solche Engführung läßt sich demgegenüber nur vermeiden, wenn man den gleichermaßen evidenten Tatbestand im Blick behält, daß die »nichtfestgestellte« menschliche Natur in ihrem Antriebspotential durchaus *unbeliebig* und das heißt durch gründend-umgreifende naturale Gesetzlichkeiten disponiert ist, die als »anthropologische Vernunft« aller normativen Reflexion voraus- und zugrundeliegend, menschliches Handeln sowohl in seiner Spontaneität als auch in seinen Institutionalisierungen durchwalten.

je wesensnotwendig zu leistende Normlegitimation aber bleibt ihm auch dort nicht erspart, wo er sich in wachsendem Maße den Zumutungen eines Normenpluralismus ausgesetzt sieht, der sein Vertrauen in die rationale Kraft der eigenen normativ-stellungnehmenden Vernunft aufs äußerste anfordert. Nun kann freilich kein Zweifel daran sein, daß sich die Normproblematik für den heutigen Menschen geradezu krisenhaft verdichtet. Sieht er sich doch vor allem mit dem Informationsstrom der modernen Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften nicht nur einer überwältigenden Fülle von moralisch relevant gewordenen normativen Geltungssystemen konfrontiert, deren faktische Geschichtsgebundenheit und strukturelle Heterogenität ihn letztlich auch seine eigene normative Position als eine kulturspezifisch höchst bedingte begreifen lassen, sondern darüber hinaus auch einem kaum weniger pluralen und geschichtsrelativen Reflexionsbestand philosophischer und theologischer Grundlegungstheorien, der ihm gerade eine endgültige Begründung des Normativen zu versagen scheint. Ihre eigentliche Brisanz aber gewinnt die normative Situation des heutigen Menschen mit dem für ihn unmittelbar praxisbedeutsamen Tatbestand, daß er sich unter der politischen Voraussetzung freiheitlicher Rechtsordnungen in einem Normensystem vorfindet, das substantiell darauf angelegt ist, die konkreten Sinndeutungen und Gestaltungen des Daseins jenem vorstaatlichen, freien, geistigen und sozialen Kräftespiel zu überantworten, das seit Hegel ›Gesellschaft‹ meint, in einem Normensystem also, das diese Gestaltungen eben darin letztlich in die ›subjektive‹ Entscheidung der normativen Vernunft der Individuen selbst zurückverweist.

Gerade diese sich hier bedrängend abzeichnende ›Subjektivierung‹ der normativen Vernunft aber ist es, die nun ihrerseits wiederum eine wesenhaft kritische und als solche vorgängig auf Information gerichtete Rationalität provoziert, aus der heraus das erkennende Subjekt für seine normative Daseinsorientierung und Handlungspraxis neuen rational verantwortbaren Stand zu gewinnen sucht. Eben dies aber impliziert nun zugleich eine ständige Methodik der Selbstdistanzierung, der sich das Subjekt im Erkenntnisprozeß zu unterziehen hat, um so jene Interessenneutralität zu erreichen, die überhaupt erst objektive Information ermöglicht, eine Methodik, die nicht zuletzt im Rahmen neuzeitlichen Wissenschaftsbewußtseins in den historisch-kritischen und empirisch-analytischen Erkenntnisverfahren maßgebliche Gestalt gefunden hat. Freilich darf nicht übersehen werden, daß auch solch spezifisch ›positive‹ Vernunft, wie sie sich hier in den objektivierenden Verfahren als eigenständige Möglichkeit und besondere Vollzugsweise menschlichen Erkennens herausformt, dennoch, bei aller noetischen Differenz zu den eigentlichen Akten normativer Stellungnahme, in ihren konkreten Bedingungs- und Wirkzusammenhängen wesenhaft an Normativität zurückgebunden bleibt. Denn wenn es auch die in ihrem Bedeutungsbestand autonom vorgegebenen Objektivationen selbst sind, die sich dem Erkennenden in ihrer faktisch normativen Geltung, ihren kausal-konkomitanten Einbettungen und, soweit es sich um Gegenwärtiges handelt, in ihren prognostizierbaren Tendenzen und Konsequenzen im

Duktus positiver Vernunft erschließen und mitteilen, so stellt sich dennoch dieser positive Aneignungsprozeß nicht als ein schlechthin subjektivitätsloser Rezeptionsvorgang, sondern wesentlich als ein subjektgeleiteter hermeneutischer Inversions- und Rekonstruktionsvorgang dar³, mittels dessen der Erkennende die ihm je transobjektiv vorgegebenen Sinngehalte in die eigenen, normativ disponierten kategorialen Verstehtensstrukturen einholt und übersetzt. Gerade auf Grund dieser ihrer *transformatorischen* Fähigkeit, fremde normative Bedeutungsgehalte als *objektiv Gewußtes* in den Verstehens- und Erfahrungshorizont des Subjektes einzubringen, kann positiver Vernunft in der Tat überhaupt erst die Funktion zuwachsen, zur ständigen Quelle von Information und kritischer Selbstprüfung für normative Vernunft zu werden. Zugleich bleibt aber auch diese positive Vernunft der alleinige Garant dafür, daß dasjenige, was sie in wirkungsgeschichtlicher Rückgebundenheit an die sie je disponierende Normativität notwendigerweise immer nur selektiv und blickpunktbezogen vermitteln und transformieren kann, kraft ihrer interessenneutralen Ausrichtung auf das je transobjektiv Vorgegebene nicht subjektiv verfremdet, sondern durchaus objektiv wiedergegeben wird, und zwar insofern ihre Deutungen und Interpretationen grundsätzlich *hypothetisch* eingeführt bleiben, sich also als solche wiederum mittels eben dieser gleichen Vernunft an den vorgegebenen Objektivationen je neu auf ihre Richtigkeit oder Falschheit hin überprüfen lassen.⁴

Mit dieser erkenntnistheoretischen Polarisierung von positiver und normativer Vernunft in ihrer Differenz und Interdependenz ist nun zweifellos eine Reflexionsschwelle im Selbstverständnis des menschlichen Erkenntnisgeschehens erreicht, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. In der Tat zeigt es sich denn auch, daß jeder Versuch, das *eine gültige Wesen von Vernunft* auf dem Wege einer ›Überwindung‹ dieser gnoseologisch unaufhebbaren Gesetzlichkeiten zu erreichen, notwendig auf ein vorkritisches Vernunft- und Wissenschaftsverständnis zurückfällt, dem es nicht gelingen kann, das Dilemma normativer Verunsicherung *rational* zu bewältigen. So führt etwa die Lösung des Positivismus, der das gültige Wesen von Vernunft grundsätzlich nur im Wesen von positiver Vernunft zu erkennen glaubt, geradezu zur Dogmatisierung dieses normativen Dilemmas, insofern mit der hier vollzogenen reduktiven Gleichsetzung die Vernunft des Normativen konsequent in den Bereich irrationaler und subjektiver Entscheidungen abgedrängt wird und so als rationale Möglichkeit zwangsläufig bestritten bleibt.⁵ Eine rationale Bewältigung des normativen Dilemmas vermögen nun aber auch ebensowenig

³ Vgl. E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962, 13 u. 20.

⁴ Vgl. R. DAHRENDORF, *Sozialwissenschaft und Werturteil*, in: R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, München 1965, 33–43, bes. 36ff; H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 43ff, passim.

⁵ Vgl. H. ALBERT, aaO. 58ff; ferner die noch folgende kritische Analyse weiter unten 2. Kapitel.

jene sich antithetisch zum Positivismus formierenden hermeneutischen Fundamentalentwürfe zu bieten, die im Ausgang dieses positivistischen Vernunftverständnisses, wonach also Vernunft außer Stande sei, die Gültigkeit normativer Überzeugungen und Entscheidungen rational einsichtig zu machen und sich eben damit notwendig als positive Vernunft zu einem bloßen Mittel im Dienst irrationaler, weil subjektiv bleibender Zwecksetzungen abqualifiziert, nunmehr auf dem Wege hermeneutischen ›Hinterfragens‹ des sich je positiv Zeigenden, das ›eigentliche‹ und das heißt das anthropologisch allein bedeutsame und maßgebliche Wesen von Vernunft zu entbergen und ansichtig zu machen suchen.⁶ Denn indem hier zur Begründung menschlichen Seins und Handelns auf eine Vernunft rekurriert wird, die als solche aller Positivierbarkeit entzogen, nur in einem metarationalen, das je Positive transzendierenden hermeneutischen »Vorgriff der Vollkommenheit«⁷ hervortritt und aufleuchtet, wird normative Vernunft als aktuales Prinzip menschlicher Überzeugungen und Entscheidungen jeder weiteren kritischen Instanz beraubt, an der sie sich noch objektiv verifizieren und prüfen lassen könnte.

Nun kann freilich nicht übersehen werden, daß das prononcierte Desinteresse der Hermeneutiker an positiver Vernunft, und zwar gleichgültig, ob sich dieses nun aus einem existentialen, dialogischen oder politisch-dialektischen Verstehensansatz heraus artikuliert, durchgängig an eben jenem wesenhaft positivistisch vermittelten Vorverständnis von positiver Vernunft orientiert bleibt, das positive Vernunft in ihrer rational objektivierenden Funktion als Begründungsinstanz von a limine schon als irrational und subjektiv deklarierten normativen Überzeugungen und Entscheidungen prinzipiell ausschließt, nur daß jetzt dieses Vorverständnis in Umkehrung der positivistischen Argumentation zum Anlaß genommen wird, die Vernunft normativer Überzeugungen und Entscheidungen im Rekurs auf ein ursprünglicheres ›Verstehen‹ von Wirklichkeit zurückzugewinnen. Damit aber erscheint es grundsätzlich als ausge-macht, daß positive Vernunft und die auf ihr beruhenden historisch-kritischen und empirisch-analytischen Methoden und Verfahren in keiner Weise hinreichen, um, mit Gadamer zu sprechen, »Wahrheit zu garantieren«⁸, oder wie es

⁶ Hier zeichnen sich grundsätzlich drei scharf divergierende, in ihrem Gegensatz zum Positivismus jedoch der Intention nach übereinkommende fundamentalhermeneutische Richtungen ab, und zwar eine *existentiale* (Heidegger, Bultmann, Gadamer, Halbfas), eine *dialogische* (Buber, Ebner, Grisebach, Gogarten, Steinbüchel) und eine *politisch-dialektische* (Adorno, Horkheimer, Habermas, Metz).

⁷ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965, 277f.

⁸ AaO. 465. Wahrheitserkenntnis bedeutet nach Gadamer, »sich zum Verständnis der Welt erheben« (464). Dies aber hat zur Bedingung, daß sich der als solcher immer schon in Geschichte und Überlieferung als »Wahrheitsgeschehen« Einbezogene nicht aus dem »Lebensverhältnis« zu ihr »herausreflektiert« (343). Eine bloß »methodisch-kritische Arbeitsweise« genügt hiernach also nicht, da das »Wahrheitsgeschehen« selbst den »Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik« übersteige (XXV). Eigentlicher Gegenstand des Verstehens seien letztlich nicht Ereignisse als reale benennbare und

Habermas formuliert, »zur hermeneutischen Klärung des Selbstverständnisses handelnder Subjekte«⁹ zu verhelfen. Positive Vernunft kann hiernach zwar informieren und »technisch-verwertbares Wissen hervorbringen«¹⁰, vermag aber nicht wirklich »kundig« zu machen.¹¹ Ins Ethische gewendet: all das, was

objektivierbare Größen, sondern vielmehr ihre »Bedeutung« für den Verstehenden selbst (311). – Ähnlich argumentiert Bultmann, nach dem nur eine Interpretation, die die Überlieferung auf die Möglichkeiten des menschlichen als des eigenen Sinns hin befragt, als »Verstehen geschichtlicher Phänomene im letzten und höchsten Sinne bezeichnet werden darf«. »Die »subjektivste« Interpretation ist hier die »objektivste«, d. h. allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören.« R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958, 137. Zur Kritik vgl. E. BETTI, *Hermeneutik*, 20–52, sowie H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 109ff und 139ff. – Aber auch für eine *dialogische* Hermeneutik, die mit Martin Buber das »Eigentliche« der Wahrheit in der personalen Unmittelbarkeit von »Ich und Du« als dem einzigen Quellpunkt der »wirklichen Wirklichkeit« erkennt, transzendiert diese Wahrheitserfahrung jede wissenschaftlich vergegenständlichende, als solche durchgängig der Sphäre der »Es-Welt« verhaftet bleibende Methode. Vgl. hierzu M. BUBER, *Werke, Schriften zur Philosophie*, Bd. 1, München-Heidelberg 1962, 121, 284ff, 476, 485. »Die gehabte Wahrheit ... ist ein Spuk, ein Sukkubus, mit dem der Mensch zu leben sich nur wirksam einbilden, mit dem er aber nicht leben kann. Du kannst die Wahrheit nicht in dich schlingen. Sie kocht in keinem Topf der Welt, du kannst sie nicht einmal angaffen, denn sie ist kein Gegenstand« (224).

⁹ J. HABERMAS, *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*, in: TH. W. ADORNO u. A. (Hg.), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlin 1970, 261.
¹⁰ Ebd.

¹¹ Kundigmachen kann hiernach letztlich nur eine Vernunft, die über ein rein logisch ermitteltes, formelhaft reglementiertes, verfügend-greifbares *Wahrheitswissen* hinausreicht und antizipierend und vernehmend auf den sich als übergreifend entbergenden, ungegenständlichen *Wahrheitssinn* von Wirklichkeit selbst zielt. Von hier aus erklärt sich denn auch die offenkundige Affinität fundamentalhermeneutischen Denkens zum *Mythos* als unverzichtbarer, solch letzten *Wahrheitssinn* offenhaltender Chiffre, die in ihrer »exploratorischen« Kraft dem verfügend wißbaren Logos überlegen zu sein scheint. So z. B. sehr nachdrücklich H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Düsseldorf 1968, 78 und 197; ferner aber auch TH. W. ADORNO / M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947, 13ff, sowie J. HABERMAS, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, in: *Der Positivismusstreit*, 156, die vom Mythos in ihrem politisch-dialektischen Begriff der »Totalität« »eine durch den Positivismus preisgegebene Einsicht« festzuhalten suchen. – Was dann freilich im Rahmen solch fundamentalhermeneutischen Denkens aufgewertet wird, ist nicht mehr der Mythos in seinem ursprünglichen, naiv verstandenen »explanatorischen« Anspruch, sondern – und darin verfährt man höchst positivistisch – der aufgeklärte »entmythisierte Mythos« in seiner rein »exploratorischen« Bedeutung und Funktion. Vgl. hierzu P. RICOEUR, *Schuld, Ethik und Religion*, in: *Concilium* 6 (1970) 384. – Damit bleibt allerdings zu fragen, ob das, was hier noch mit dem Begriff Mythos belegt wird, etwas prinzipiell anderes ist als eben jene positive Kraft des Logos, mit dessen Hilfe sich dem Menschen Wirklichkeit vernehmbar macht, auslegt und erklärt. Denn was den Mythos in seinem spezifisch »exploratorischen« Charakter bestimmt, ist ja gerade sein Logos, nämlich jener aussagbare Wahrheitsgehalt, den er über die Wirklichkeit vermittelt. Ein solcher Aussagegehalt aber ist durchaus etwas Positives und bewegt sich keineswegs im Bereich des »Ungegenständlichen«. – Im gleichen kritischen Kontext muß nun auch auf theologischer Ebene jene Entmythologisierungshermeneutik gesehen werden, die ge-

sich innerhalb der menschlichen Erkenntnis- und Handlungswirklichkeit an objektiv Vorgegebenem im Modus von Verbindlichkeiten oder Regelmäßigkeiten auf dem Wege positiver Vernunft dingfest machen läßt, seien es nun Geltungsformen kultureller Verhaltensmuster oder seien es Strukturformen natürlicher Antriebe und Gesetzmäßigkeiten, vermag nicht schon den »eigentlichen« maßgeblichen Anspruch der Wahrheit menschlichen Seins und Sollens selbst auszudrücken.

Nun läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß diese Wahrheit menschlichen Seins und Sollens nicht einfachhin in dem aufgeht, was sich an normativen Deutungs- und Ordnungsbeständen mitsamt den ihnen je inhärenten rationalen Ausformungen, Möglichkeiten und Effizienzen als faktisch Geltendes zeigt, so daß der Mensch im Erkenntnisumgang mit Wirklichkeit über das Geltende hinausfragend durchaus zu Einsichten gelangen kann, die eben dieses Geltende in seinem normativen Anspruch gegebenenfalls in die Krisis bringen und als defizient ausweisen. Die entscheidende Frage bleibt jedoch, ob dieser zu je richtigerer, besserer oder auch tieferer Wahrheit führende Erkenntnisumgang nun wiederum nochmals ein zwar normativ disponierter, in seinem einsichtnehmenden Vollzug jedoch durchaus *positiv* gerichteter bleibt oder aber ob dieser Erkenntnisumgang ein Geschehen darstellt, das im Sinne jenes meta-rationalen hermeneutischen Hinterfragens und Verstehens in seinem Kern aller Positivität bar ist.

Hierzu bleibt zunächst grundsätzlich festzustellen, daß auch ein fundamental-hermeneutisches Hinterfragen an generelle Strukturformen gebunden bleibt, in denen die in ihm angezielte Wahrheit gesucht und erfahren wird. Wenn etwa die existentielle Hermeneutik den im Erkenntnisumgang mit normativen Traditions- und Gegenwartsbeständen zu ermittelnden Sinn von Wahrheit als dasjenige begreift, was diese Bestände im Hinblick auf die Eigentlichkeit *je eigener* menschlicher Existenz aussagen, so wird damit diese Wahrheit unzweideutig an den sozialanthropologischen Strukturatbestand des »Selbst« als hermeneutischen Verstehensschlüssel zurückgebunden.¹² Nicht anders kann

genüber einem positivistischen Rationalismus den Sinn von Offenbarung in Reduktion auf ihre mundan-anthropologische Bedeutsamkeit neu zu erschließen und in ihrem Anspruch geltend zu machen sucht. Denn indem sie die Aussagen der Offenbarung auf bloße exploratorische Chiffren reduziert und ihnen damit jede *historische* Faktizität nimmt, so daß sich hier die »Heilstat Gottes in ein bloß menschliches Selbstverständnis aufzulösen« droht (F. BURI, *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung*, in: H. W. BARTSCH [Hg.], *Kerygma und Mythos*, Bd. 2, Hamburg 1952, 91), wird Offenbarung gerade jener theologischen Vernunft beraubt, durch die sie sich qualitativ vom Mythos unterscheidet. Vgl. hierzu auch die berechtigte Kritik Alberts an der fundamental-hermeneutischen Theologie (in: *Traktat über kritische Vernunft*, 108ff), dem sich dann freilich seinerseits im positivistischen Ansatz seines »kritischen Rationalismus« jede Möglichkeit von positiver Offenbarung apriori verschließt.

¹² Diese Notwendigkeit, Wahrheit kategorial und das heißt in der Weise des Vergegenständlichens zu erschließen, läßt sich auch dadurch nicht aus der Welt schaffen, daß man mit Heidegger (*Sein und Zeit* [1926], Tübingen ¹¹1967) den Begriff »Kategorien« nur

aber auch eine sich von der existentialen absetzende dialogische Hermeneutik, die das »Eigentliche« der Wahrheit menschlichen Seins und Sollens im Ereignis der »Unmittelbarkeit« eines sich wesenhaft »personal« vollziehenden zwischenmenschlichen Begegnungsgeschehens erkennt, diese Wahrheit immer nur kategorial als sozialanthropologisch strukturierte und strukturierende *Interaktion* beschreiben.¹³ Ebenso wenig kann nun aber schließlich auch eine politisch-dialektische Hermeneutik, die in der Ablehnung einer auf »reglementierte Erfahrung«¹⁴ geeichten und sich damit der eigentlichen Sinnfrage enthebenden positivistischen Erklärungs- und Planungsrationaltät mit den existentialen und dialogischen Verstehensentwürfen grundsätzlich übereinkommt, zugleich aber versucht, den in diesen Entwürfen aufscheinenden Mangel eines geschichts- und gesellschaftsfernen »privatisierenden« Wahrheitsverständnisses¹⁵, das jeden Blick auf die konkrete, politisch unerlöste, unheile und gerade

für die »Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßig Seienden« gelten läßt und für die spezifischen »Seinscharaktere des Daseins« den Begriff »Existenzialien« einführt (44), um auf diese Weise das qualitativ andere des menschlichen Seins herauszuheben. Denn wenn Heidegger auch nun das »Eigentliche« der Wahrheit – und das heißt für ihn der Wahrheit des Menschen – aus dem Daseinsvollzug selbst als Grundmodus der »Sorge« um das eigentliche »jemeinige« Selbstseinkönnen begreift, so hört dieses existenzielle Selbstseinkönnen dennoch damit nicht auf, eine Erfahrungswirklichkeit zu sein, über die man sich gleichermaßen »positiv« verständigen kann und muß wie über kategorial bestimmbare Wirklichkeit.

¹³ Da die sozialanthropologischen Strukturmomente der Interaktion selbst wiederum komplexer Natur sind und sich nicht auf ein letztes Einfaches zurückführen lassen, die Dialogisten dies aber dennoch unreflektiert voraussetzen, bleibt es nicht aus, daß sie zu höchst unterschiedlichen Bestimmungen des ontologischen Wesens von Dialogizität gelangen. So steht z. B. im Zentrum der dialogischen Konzeption Martin Bubers das Prinzip der Gegenseitigkeit als ontologisches Prinzip der Gleichursprünglichkeit der interaktionellen Personwerdung im »Zwischen« der Begegnung, bei Ferdinand Ebner das Prinzip der transzendenten Dialogizität als das vom Du Gottes her ermöglichte und verstane ontologische Prinzip zwischenmenschlicher »Bezogenheit«, bei Eberhard Grisebach das konfligierende Strukturprinzip von »Spruch und Widerspruch« als einziges Formprinzip personaler Begegnung und Selbstwerdung. Vgl. M. BUBER, *Werke*, Bd. 1, bes. »Ich und Du« (1923) 77–170, und »Elemente des Zwischenmenschlichen« (1953) 267–290; F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (1921), Wien 1952; E. GRISEBACH, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle 1928. Zum Ganzen vgl. die kritische Analyse und Auseinandersetzung bei G. HUNOLD, *Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus* (Diss. masch.), Bonn 1971.

¹⁴ TH. W. ADORNO, *Einleitung*, in: *Der Positivismusstreit*, 69.

¹⁵ Schon 1934 hat HERBERT MARCUSE in seinem Aufsatz *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung* (vgl. H. MARCUSE, *Kultur und Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt 1968, 48) die »starke Betonung der Geschichtlichkeit« im Existentialismus zutreffend als »Depravierung der Geschichte« gekennzeichnet; wie hier überhaupt konkrete Strukturen und Dispositionen zu bloßen existentialen Auslösern nivelliert werden: aus Bedingungen werden »Bedingtheiten«, aus Bedeutungen werden »Bedeutungsamkeiten«. – Vgl. hierzu auch E. BETTI, *Hermeneutik*, 29; ferner H. v. MALLINCKRODT, *Katechetik im existential-hermeneutischen Engpaß*, in: G. STACHEL (Hg.), *Existenziale Hermeneutik*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969, 74–94, 85f. – Freilich wird sich auch die

darin menschlich unwahre Existenz verstellt, im »hermeneutischen Vorgriff auf Totalität«¹⁶ als dem »Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten«¹⁷, zu überwinden, auf kategoriale Strukturen verzichten, in denen sich diese all ihren Verwirklichungen immer schon vorausliegende »eigentliche« Wahrheit geschichtlich-gesellschaftlichen Seins zeigt und praktisch antizipatorisch realisiert. Denn selbst wenn man es mit Adorno bei der »äußersten Treue zum Bilderverbot« bewenden ließe und diese erlösende Wahrheit, gleichsam als »Spiegelschrift ihres Gegenteils« nur noch in der Weise der Negation des konkret Bestehenden zu sagen erlaubte, da sie sonst »mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen vorhat«¹⁸, so kann diese Wahrheit, in ihrer »negativen Dialektik« zum schlechthin »Unwahren« des je Gegenwärtigen, selbst hier nicht anders artikuliert werden denn in Strukturformen der Positivität, nämlich in der kategorialen Positivität von *Kritik*.¹⁹

politisch-dialektische Hermeneutik letztlich eben denselben Vorwurf einer, wenn auch hier anders motivierten, »Depravierung der Geschichte« zuziehen müssen, solange sie im Sinne der »negativen Dialektik« jegliche Gegenwart in ihrem tatsächlichen normativen Bestand als das schlechthin »Unwahre« behauptet und sich ihr Wahrheit nur noch im kategorialen Modus der *Utopie* als Postulat permanenter Aufhebung von Gegenwart vermittelt.

¹⁶ J. HABERMAS, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, in: *Der Positivismusstreit*, 161. Zur Kritik der von Adorno und Habermas inaugurierten Totalitätsbegriffe vgl. H. ALBERT, *Der Mythos der totalen Vernunft*, in: *Der Positivismusstreit*, 193–234, bes. 197ff; ferner W. OELMÜLLER, *Probleme des neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsprozesses*, in: J. B. METZ U. A. (Hg.), *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, München-Mainz 1970, 91–143, bes. 104ff.

¹⁷ TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, Frankfurt 1962, 333.

¹⁸ AaO. 333f.

¹⁹ Vgl. hierzu auch TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1966. – Daß dieser Gedanke der negativen Dialektik inzwischen auch theologisch Gefolgschaft gefunden hat, und zwar hier insbesondere im Rahmen jener Neuentwürfe einer »politischen Theologie«, die sich explizit gegen »privatisierende« Glaubensinterpretationen und ihr korrespondierende christlich-politische Konservatismen wendet, zeigt vor allem J. B. Metz mit seinem theologischen Versuch, das »Eigentliche« des eschatologischen Heilsglaubens wesenhaft negativ als kritisches Korrektiv gegenüber bestehenden kirchlichen und gesellschaftlichen Verfaßtheiten auszulegen: »Als gesellschaftlich partikulare Größe kann das Christentum die ›Bestimmtheit‹ (›Absolutheit‹) und ›Universalität‹ seiner Botschaft nur dann ideologiefrei formulieren, wenn es sie als kritische Negation (an und in bestimmten Situationen) formuliert... Neue Möglichkeiten werden in und durch diese kritische Negation, freilich auch nur durch sie hindurch, eröffnet und freigelegt. Es artikuliert sich in ihr die formale Figur von christlicher Hoffnung, insofern in dieser die in der Auferweckung Jesu Christi verheißene Erfüllung nur über die ›tödliche‹ Negation der bestehenden Welt erlangt wird, wie sie in der Botschaft vom Kreuz Jesu sich ausdrückt.« J. B. METZ, *Art. Politische Theologie*, in: *Sacramentum Mundi*, Bd. 3, Freiburg 1969, 1237f. – Diesem negativ kritischen Interpretationsansatz bleibt Metz auch in der jüngsten Entfaltung seiner »Memoria«-Theorie weiterhin verhaftet. Vgl. J. B. METZ, »Politische Theologie« in der Diskussion, in: H. PEUKERT (Hg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«*, Mainz-München 1969, 267–301, bes. 291f, sowie ebd., Anm. 56. Vgl. hierzu auch die gleichlautende Kritik K. LEHMANNs in seiner Abhandlung *Die*

Hier aber zeigt sich nun, daß auch diese gnoseologischen Systeme, die das Dilemma normativer Verunsicherung schon dadurch rational bewältigt glauben, daß sie, in fundamentalhermeneutischer Explikation des als solchen unbestreitbaren hermeneutischen Tatbestandes der wirkungsgeschichtlichen Bedingtheit allen menschlichen Erkennens und Handelns, das eigentliche und maßgebliche Wesen von normativer Vernunft als ein erst in einem allerletzten Hinterfragen solcher Bedingtheit aufleuchtendes, wesentlich *metarationales* Wahrheitsgeschehen begreifen und sicherstellen, dieses Dilemma faktisch nur noch vergrößern. Denn nicht nur, daß sie, von unterschiedlichen, sich gegeneinander kehrenden Verstehensansätzen ausgehend, a limine an je letzte positive sozialanthropologische Strukturmomente gebunden bleiben, die sie in ihrer Heterogenität gar nicht zu einem einheitlichen Begriff dieses Wahrheitsgeschehens gelangen lassen, sie setzen sich mit der reduktiven Bindung an diese Strukturmomente darüber hinaus auch zugleich gänzlich außer Stande, eine konkret-inhaltliche Ausfaltung dieses als norma normans behaupteten

»politische Theologie«: *Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie*, in: H. PEUKERT (Hg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«*, 185–216. – Einen philosophisch-hermeneutischen Ausweg aus dem abstrakten Formalismus rein negativer Dialektik glaubt in jüngster Zeit J. Habermas zu finden, und zwar darin, daß er den dialektischen Prozeß als einen von der Zielvorstellung »herrschaftsfreien Dialogs« bewegten Emanzipationsvorgang zu begreifen sucht, in dem sich nach ihm alle gesellschaftliche Unmündigkeit und Unterdrückung aufheben würden: »Wenn Dinge kategorial, Menschen aber in ihrem Verhältnis zu den Dingen wie auch untereinander nur dialogisch angemessen gefaßt werden können, darf Dialektik aus dem Dialog begriffen werden; nicht zwar selbst als Dialog, sondern als Folge seiner Unterdrückung.« (J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin 1963, 318). Wenn nun freilich auch in dieser Idee des »herrschaftsfreien Dialogs aller mit allen« (vgl. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, in: *Merkur* 19 [1965] 1139) ein konkret benennbares *affirmatives* Moment für den dialektischen Prozeß leitend wird, so liegt die Kürze und Unzulänglichkeit einer solchen Zielvorstellung dennoch darin, daß sie über sich hinaus keinen weiteren Sinnhorizont mehr eröffnet, so daß Habermas hier im Grunde einer Art von »transzendentalen Positivismus« verfällt, der das Eigentliche des Ethischen letztlich auf das kommunikative Wesen von »Rede« abstellt und verkürzt. (Dies zeigt auch seine mit Gehlen geführte Auseinandersetzung in der Zeitschrift *Merkur* 24 [1970] 313–328: J. HABERMAS, *Nachgeahmte Substantialität. Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik*. Vgl. hierzu auch R. ALTMANN, *Brüder im Nichts. Zur Auseinandersetzung von Habermas mit Arnold Gehlens Ethik*, in: *Merkur* 24 [1970] 577–582). – Demgegenüber aber muß festgehalten werden, daß ein absolut erlösende geschichtlicher Sinnhorizont für menschliches Sein und Handeln nur dann offengehalten werden kann, wenn die im hermeneutisch-postulatorischen Vorgriff konkret ausgemachten und affirmativ festgehaltenen Sinnziele – und mögen diese sich selbst auch nurmehr noch in der Weise einer »realen Utopie« (Bloch) verstehen lassen – nicht ihrerseits absolut gesetzt werden, sondern immer zugleich auch als Mittel auf ein je Größeres hin relativiert bleiben. Andererseits aber darf dieser Tatbestand der Relativität der hermeneutisch gewonnenen jeweiligen Sinnziele zu ihrem schlechthin letzten absoluten Sinnhorizont nicht selbst wiederum negativ-dialektisch interpretiert werden, sondern vielmehr wesentlich *antizipatorisch-affirmativ*, wenn anders überhaupt gültige Aussagen über die Wahrheit normativer Überzeugungen, Direktiven und Planungen menschlicher Handlungswirklichkeit möglich sein sollen.

Wahrheitsgeschehens zu leisten, einem Wahrheitsgeschehen, mit dem ja gerade alle konkret-inhaltlichen Verbindlichkeiten und Regelmäßigkeiten in ihrer Positivität als Verfallsformen normativer Eigentlichkeit a priori abgewiesen sind. Was diese fundamentalhermeneutischen Systeme dann aber noch ethisch zu erbringen vermögen, sind nur noch allgemeine ›Eigentlichkeits‹-Postulate, die sich entsprechend dem jeweiligen Strukturansatz entweder seinsmystisch-solitär, dialogisch-personal oder kritisch-dialektisch verstehen. So gilt letztlich für jede Art fundamentalhermeneutischen Systemdenkens, was Karl Lehmann im Blick auf Adorno anmerkt, nämlich daß sie »den erstaunlichen Ausfall eines praktischen Bezuges zur konkreten zivilisatorisch-wissenschaftlichen und politischen Realität« demonstrieren.²⁰

Der entscheidende noetische Fehlansatz dieser Systeme liegt zweifellos darin, daß sie sich an einem positivistisch vermittelten reduktiven Verständnis von positiver Vernunft orientieren, das jede Möglichkeit einer aus der Positivität gewonnenen rationalen Begründung menschlichen Handelns ausschließt. Denn als positiv weist sich hiernach innerhalb der menschlichen Erkenntnis- und Handlungswirklichkeit nur dasjenige aus, was sich im Modus von objektiv Vorgegebenem, faktisch Regelmäßigem und verbindlich Geltendem darstellt und sich als solches auf dem Wege des Beschreibens, Vergleichens, Erklärens, Messens, Berechnens und Prognostizierens wiederum zum Gegenstand machen und als rationales Mittel für Zwecke auswerten läßt, die dann ihrerseits notwendig einer rein subjektiven Deziision überantwortet bleiben. Unter dieser Voraussetzung aber erscheint es nur konsequent, wenn die Hermeneutiker, denen es doch gerade um die Wahrheit und Vernunft der Zielstruktur menschlichen Seins und Handelns zu tun ist, positive Vernunft und mit ihr alle Positivität a limine als defizient abweisen. Um nun aber dennoch die Vernunft dieser Zielstruktur ansichtig machen zu können, wird jetzt von ihnen hermeneutisches Verstehen und Hinterfragen in seinem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang von vornherein »als ein ›transzendentes‹ Problem aufgezümt«²¹, so daß damit die ›wahre‹ Vernunft menschlicher Entscheidungen, Stellungnahmen und Überzeugungen einer Legitimationsinstanz zugewiesen bleibt, der selbst jede Möglichkeit einer als solcher doch nur wieder deprivierenden Vergegenständlichung abgesprochen wird, um so das gültige Wesen menschlichen Handelns unangreifbar sicherzustellen.

In Wahrheit aber zeigte es sich, daß menschliche Handlungswirklichkeit nicht nur in der faktischen Vernunft ihres Geltens und der diesem Gelten je inhärenten rational möglichen Ausformungen und Effizienzen positivierbar ist, sondern auch in jener Vernunft, die diese ›instrumentalen‹ Gegebenheiten mit der Wahrheit der Ziele menschlichen Handelns vermittelt, in jener Vernunft also, die als gründend Wirkende die Mittel vom Ziel und das Ziel von den Mitteln

²⁰ K. LEHMANN, »Politische Theologie«: *Legitimation und Aporie*, in: H. PEUKERT (Hg.), *Diskussion zur »politischen Theologie«*, 188.

²¹ H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 155.

her zugleich begreift. In der Tat beruft sich denn auch der Mensch zur Legitimation der Vernunft seiner Entscheidungen, Stellungnahmen, Überzeugungen und Planungen, mögen diese nun für oder gegen das faktisch Geltende und dessen rational erhebare Möglichkeiten und Konsequenzen ausfallen, auf Gründe, die wesenhaft im Lichte von Positivität erscheinen und die ihm erst auf Grund dieser ihrer Positivität Gewißheit darüber vermitteln können, ob Weg und Ziel seines Handelns einander angemessen und in sich richtig, vernünftig und wahr sind und sich ihm eben darin zugleich als gesollt auferlegen. Sonach ist es denn auch gänzlich verfehlt, a limine alle faktisch geltende Normativität als ein die »eigentliche« Vernunft des Normativen Depravierendes einzustufen, vielmehr kann sich faktische Normativität durchaus auch aus »tieferen«, hermeneutisch hinterfragten und hinterfragbaren, in jedem Falle jedoch positivierbaren Gründen in ihrer Vernunft als das »eigentlich« Vernünftige bestätigen. Nur unter dieser Voraussetzung aber, daß die Vernunft der Gründe, aus denen sich normative Entscheidungen, Wertungen und Überzeugungen aufbauen, positivierbar ist, zum Gegenstand gemacht werden kann, ist normative Vernunft als Vernunft zu denken, sind damit auch normative Verfahren als wissenschaftliche Verfahren und ist schließlich Ethik als Wissenschaft möglich. Zugleich aber eröffnet sich unter dieser Voraussetzung nun auch die Möglichkeit, die Vernunft menschlichen Handelns in der Vernunft ihres Gründungszusammenhanges nochmals auf einen letzten, diesen Zusammenhang tragenden Grund hin zu befragen – wird theologische Ethik als Wissenschaft möglich. Denn nur dort, wo die Gründe, auf die sich menschliches Handeln zu seiner rationalen Legitimation beruft, als positivierbar eingesehen werden, kann überhaupt erst eine Differenz zwischen *causa prima* und *causae secundae*, zwischen Gott als letztem sinnstiftendem Grund und der seiner Schöpfung inhärenten Vernunft als gegründetem Grund benennbar werden. Andernfalls wird man, wie sich gerade in den fundamentalhermeneutischen Systemen zeigt, die gründende Vernunft menschlichen Handelns in ihrer dort vorausgesetzten Ungegenständlichkeit in keiner Weise mehr gegen ein letztes Gründendes abheben können: Die Differenz von *causa prima* und *causae secundae* zerfließt im Grunde einer inenarrablen »Eigentlichkeit«. Eine »Eigentlichkeit« aber, die »es gibt«, gibt es hier nicht.²²

Normative Vernunft als Vernunft und damit normative Verfahren als wissenschaftliche Verfahren können also nur dort als möglich und in sich einsichtig

²² Vgl. z. B. H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik*: »Gott an sich« gibt es nicht« (198). »Das Sprechen von Gott und das Sprechen von der Welt ist eins« (260). – Solche Folgerungen unterscheiden sich der Substanz der Sache nach im Grunde kaum noch von jenen, zu denen Adorno vom Ansatz seiner negativen dialektischen Hermeneutik aus gelangt und hier in letzter logischer Konsequenz zu Ende denkt: »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint: alles andere erschöpft sich in der Nachkonstruktion und bleibt ein Stück Technik... Gegenüber der Forderung, die damit an ihn (den Erkenntnisvollzug, d. Vf.) ergeht, ist aber die Frage nach der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Erlösung selber fast gleichgültig.« (TH. W. ADORNO, *Minima Moralia*, 333f.)

begriffen werden, wo der *Gründungszusammenhang*, aus dem sich Entscheidungen, Stellungnahmen und Überzeugungen aufbauen, zugleich als ein *Erkenntniszusammenhang* begriffen und reflektiert bleibt, in dem die noetische Differenz und Interdependenz von Stellungnahme und Kenntnisnahme, von Entscheidung und Tatsachenforschung, von normativer und positiver Vernunft stringent durchgehalten wird.

DIE ONTISCH-NOETISCHE KOHÄRENZ VON POSITIVER UND NORMATIVER VERNUNFT

Alle sittliche Begründung menschlichen Handelns bleibt auf jene gründende Vernunft verwiesen, die in den naturalen Bedingungsstrukturen dieses Handelns immer schon wirksam ist, die es der Beliebigkeit entzieht und die sich ihm zugleich verbindlich auferlegt.

Dies erscheint freilich um so weniger selbstverständlich, je stärker die geschichtliche Fülle der möglichen normativen Ausfaltungen menschlichen Handelns in den Blick kommt und je deutlicher sich darin die Kontingenz jener Faktoren abzeichnet, die deren tatsächliche Geltung bestimmen. Ohne Zweifel liegt hier denn auch zugleich die entscheidende soziologische Voraussetzung für die Heraufkunft eines vor allem seit Max Weber weithin maßgebend gewordenen Wissenschaftsbegriffs, der das ethische Problem grundsätzlich aus dem Umkreis des rational Beantwortbaren verbannt und die Frage nach der Wahrheit des Anspruchs gegebener Normen und Werte in die Dezision des Subjektes verweist. Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung bleibt hiernach ausschließlich dasjenige, was eine gegebene Kultur- oder Handlungswirklichkeit von sich aus bedeuten will, was ihre tatsächliche Geltung ermöglicht und was sie an Wirkungen hervorruft.¹

¹ Vgl. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922). Dritte, erweiterte und verbesserte Auflage, herausgegeben von J. WINCKELMANN, Tübingen 1968, besonders: *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904) (aaO. 146–214), *Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften* (1917) (aaO. 489–540) und *Wissenschaft als Beruf* (1919) (aaO. 582–613). Die geschichtliche Ursprungslinie des hier von Weber formulierten Prinzips der »Wertfreiheit« der Wissenschaft führt unmittelbar zur neukantianischen Wissenschaftstheorie der badischen Schule bes. zur geisteswissenschaftlichen Methodologie Heinrich Rickerts, mit dem Weber während seiner Freiburger Zeit in persönlichem Kontakt stand und dessen Wertbeziehungslehre er übernimmt. Vgl. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Freiburg 1896–1902. Im Vorwort zur vierten, dem Andenken Max Webers gewidmeten Auflage von 1921, S. XXIII, sowie im Nachwort zur fünften Auflage von 1928, S. 758, weist Rickert ausdrücklich darauf hin. Zumal in Webers Methodenaufsatz von 1904 tritt diese Abhängigkeit deutlich hervor. Nach Rickert sind die »wertbeziehenden« Verfahren der Kultur- (= Geistes- u. Geschichts-)wissenschaften »auf das schärfste vom wertenden Verfahren zu trennen«. Vgl. H. RICKERT, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899), Tübingen 1926, 87. Dieses methodische Prinzip macht Weber jetzt aber zum Ausgangspunkt seines Wissenschaftsverständnisses überhaupt: Die praxisrelevante Frage nach dem Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch menschlicher Normierungen und Wertsetzungen liegt jenseits der Zuständigkeit von Wissenschaft. Dasselbe hat bereits Jahre zuvor der durch seinen Wertbegriff und seine Geschichtslogik in einer gewissen äußeren Nähe zu den südwestdeutschen Neukantianern

Eben dies aber verlangt nun eine Erkenntniseinstellung, in der sich Vernunft, deren ursprünglich bewegende Kraft gerade in dem ›Um-Willen‹ ihres Vernehmens liegt, auf Kenntnisnahme reduziert. Denn was auch immer hier an intentional einfühlendem Vermögen vorausgesetzt bleibt, um die zu erforschenden Sachverhalte in ihrer Eigenbedeutung überhaupt zu ›verstehen‹ und welche eigenen wirkungsgeschichtlichen Faktoren dieses Verstehen auch immer prädisponieren mögen, so bleibt doch für die Objektivität des Verfahrens allein entscheidend, daß der Erkennende im Verstehensakt selbst alles Eigeninteresse distanziiert und sich die Rolle des unbetroffenen, neutralen Beobachters auferlegt.²

Die Frage nach dem Sinn solch positiven Vorgehens, die Frage also, was denn den Menschen dazu treibt, normative Gegebenheiten, mit einem berühmten Wort Durkheims, »wie Dinge«³ zu erforschen, unter welchem Gesichtspunkt

stehende Georg Simmel in seinem Frühwerk *Einleitung in die Moralwissenschaft* (2 Bde., Berlin 1892–1893) als maßgebliches Prinzip für den Aufbau einer wissenschaftlichen Ethik proklamiert. Unter völligem Absehen von jeder Normgebung als außerwissenschaftlichem Unternehmen sucht Simmel hier eine rein deskriptive Moralwissenschaft zu begründen. Vgl. bes. Vorrede zum 2. Bd., s. V. – Wenn jedoch die eigentliche, bis heute ungebrochen anhaltende Kontroverse um diese, letzten Endes alle wissenschaftlichen Disziplinen berührende methodologische Frage nach der »Wertfreiheit« von Wissenschaft erst mit den Arbeiten Webers, also als spezifisch sozialwissenschaftliche Methodenfrage aufbrach und seitdem gerade hier, innerhalb der Sozialwissenschaften, zentral weitergeführt wird, so zeigt dies wieder einmal, wie sehr sich die ganze Diskussion um menschliche Normativität in das Bestimmungsfeld des ›Sozialen‹ verlagert hat. – Zum gegenwärtigen Stand der Werturteilsdiskussion vgl. u. a. bes. E. TOPITSCH (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln–Berlin 1965; H. ALBERT / E. TOPITSCH (Hg.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt 1971.

² Zum Begriff des Verstehens vgl. M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze: Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (1913) (427–474) und *Soziologische Grundbegriffe* (1921; = Eingangskapitel des von Weber als *Grundriß der verstehenden Soziologie* geplanten, posthum veröffentlichten Werkes *Wirtschaft und Gesellschaft*) (541–581). Nach Weber will Soziologie »soziales Handeln« in seinem »subjektiv gemeinte(n) Sinn« ... »deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und in seinen Wirkungen ursächlich erklären« (*Soziologische Grundbegriffe*, 542). Insofern es hierbei jedoch nicht nur um gleichförmiges Handeln einzelner geht, sondern um eine Vielfalt von Handlungsprozessen und Konfigurationen des geschichtlich gesellschaftlichen Lebens, tritt methodisch-hermeneutisch ergänzend die begriffliche Abstraktion des »Idealtypus« hinzu. Vgl. hierzu bes. den Abschnitt über »Die logische Struktur der idealtypischen Begriffsbildung« in Webers Aufsatz *Die ›Objektivität‹ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Begriffsbildung*, in: *Gesammelte Aufsätze*, 190–212. – Zur Verstehenssoziologie vgl. ferner das an Weber anknüpfende, weiterführende Werk von A. SCHÜTZ, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), Wien ²1960; sowie H. ALBERT, Art. *Verstehen*, in: W. BERNSDORF (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart ²1969, 1239–1241 (bibl.).

³ E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), Paris ¹¹1950, 15: »La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses.« Deutsche Ausgabe: E. DURKHEIM, *Die Regeln der soziologischen Methode*, herausgegeben und eingeleitet von R. KÖNIG, Neuwied–Berlin ²1965, 115. Durkheim versteht hierbei »soziale Tatbestände« zugleich wesentlich als »faits moraux«, als »moralische Tatbestände«. Vgl. hierzu Einleitung R. KÖNIG, 29. – Nicht weniger deutlich betont auch Max Weber die

es ihm notwendig, wichtig, bedeutsam, nützlich erscheint, bestimmte Kenntnisse über sie zu erwerben, die nur um den Preis der Neutralisierung des eigenen stellungnehmenden Bewußtseins zu erreichen sind, erinnert freilich sogleich daran, daß auch die Aktuierungen der positiven Vernunft noch eines Beweggrundes bedürfen, der sich als solcher je selbst wiederum normativ auslegt. So ist es denn unter der Voraussetzung eines Wissenschaftsbegriffs, der Vernunft auf Kenntnisnahme vereidigt, nur konsequent, wenn die Unzuständigkeit der Wissenschaft für den Gültigkeitsanspruch ihres Forschungsobjektes jetzt zugleich auch auf den Gültigkeitsanspruch ihres Forschungsmotivs ausgedehnt wird: positive Vernunft 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.⁴

Nun ist es in der Tat unmittelbar einsichtig, daß eine Vernunft, die sich per definitionem als positiv-kenntnisnehmende versteht, in keiner Weise aus sich selbst heraus den »Wert« der ihr eigenen Möglichkeiten zu rechtfertigen vermag. Denn dieser »Wert« liegt ja gerade nicht in den von jeder Subjektbezogenheit losgelösten Akten der Kenntnisnahme als solchen, sondern beruht wesentlich auf den ihr immer schon vorausliegenden normativen Erkenntnis- und Handlungsinteressen, denen sie sich verdankt und denen sie dienen soll. Dies gilt ebenso grundsätzlich auch im Hinblick auf ihre möglichen methodischen Ausgestaltungen im Sinne der positiven Wissenschaften. Zwar lassen sich die diesen methodischen Ausgestaltungen zugrunde liegenden Erkenntnis- und Handlungsmotivationen im Rahmen einer wissenssoziologischen Fragestellung auch ihrerseits nochmals positivieren und auf ihre geschichtsspezifischen Bedingungskonstellationen hin erforschen, dennoch kann auf der Basis dieses Frageansatzes lediglich erkannt werden, daß und warum solch kenntnisnehmende Verfahren je und je für sinnvoll, notwendig und gültig gehalten werden, nicht aber daß und warum sie als solche gültig sind; eben darin nämlich würde sich der Erkenntnisakt bereits wiederum zu einem normativ-stellungnehmenden ausweiten.

Nicht minder einsichtig ist es nun jedoch, daß die Entscheidung zur Kenntnisnahme und zu positiv-kenntnisnehmender Wissenschaft sich ihrerseits selbst durchaus als vernunftbestimmte begreift, sich also von Gründen her aufbaut, die in ihrem normativen Anspruch sachlogisch motiviert sind und als solche

Notwendigkeit der Vergegenständlichung normativer Phänomene als Bedingung ihrer empirischen Analyse: »Wenn das normativ Gültige Objekt empirischer Untersuchungen wird, so verliert es, als Objekt, den Norm-Charakter: es wird als ›seiend‹, nicht als ›gültig‹ behandelt« (*Gesammelte Aufsätze*, 531). Im Gegensatz zu Weber verbindet sich dies bei Durkheim jedoch nicht mit einer Ablehnung der Möglichkeit von normativer Wissenschaft. Für ihn gibt es »nicht eine Weise des Denkens und Urteilens für das Setzen von Existenzen und eine andere für die Bewertung«. E. DURKHEIM, *Werturteile und Wirklichkeitsurteile* (1911), in: E. DURKHEIM, *Soziologie und Philosophie*, herausgegeben von TH. W. ADORNO, Frankfurt/M. 1967, 137–157, 155; vgl. auch *Les règles de la méthode sociologique*, 41 ff.

⁴ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze*, 600.

einer rationalen Bewertung und Kritik zugänglich bleiben. Denn wollte man der Entscheidung der Vernunft, sich als kenntnisnehmende Vernunft zu betätigen, jegliche moralisch zwingende Rationalität bestreiten, so würde man in der Tat einen Positivismus urgieren, der sich außerstande setzt, seine eigene Dezision vernünftig aufzuklären. Solch radikale normative Selbstentmachtung aber erscheint schlechthin widersinnig und logisch unerträglich. In Wahrheit ist sie denn auch nicht einmal dort verwirklicht, wo ein an der normativen Vielfalt kultureller Deutungs- und Ordnungsentwürfe genährtes Mißtrauen in die rationale Möglichkeit von normativer Vernunft überhaupt, zu der sich selbst als einsichtig und logisch zwingend interpretierenden Entscheidung führt, nichts als objektiv gültig und gewiß anzuerkennen als allein jene Positivität von Tatbeständen, die sich in den faktischen Geltungsformen des Normativen, ihren je und je empirisch verifizierbaren Voraussetzungen und Wirkungen unwiderlegbar zeigt. Denn im Anspruch eben dieser Überzeugung, daß menschlichem Erkennen und Handeln aus der inneren Logik seiner eigenen Bedingungen keinerlei letztgültig zwingende normative Einsichten erwachsen, kraft deren es die Vernunft oder Unvernunft seiner tatsächlichen intentionalen Hervorbringungen zu beurteilen vermag, erscheint es nur konsequent, sich im Erkenntnisakt jeder eigenen, als solcher nur wieder neu an Subjektivität ausliefernden Stellungnahme zu enthalten und Vernunft dort zu suchen, wo sie sich dann allein noch ›objektiv‹ zeigt: in der Wahrheit ihrer faktischen Geltungsformen. Hier aber wird nun unmittelbar deutlich, daß auch ein die Möglichkeit objektiver Wahrheitserkenntnis auf kenntnisnehmende Vernunft reduzierender und eben darin notwendig für Kenntnisnahme und positiv-kenntnisnehmende Wissenschaft optierender Positivismus die ihn begründende Dezision ganz und gar nicht als nicht aufklärbar unterstellt, sondern gerade als jenen einzig verbleibenden Selbstvollzug normativer Vernunft begreift, der sich allein als substantiell wahr zu behaupten und auszuweisen vermag.

Nun scheint in der Tat dieser Impuls zur Kenntnisnahme ›um der Wahrheit ihrer selbst willen‹, wie er hier allein noch als rationale Möglichkeit normativer Vernunft präsumiert bleibt, für alles positiv-kenntnisnehmende Vorgehen konstitutive Bedeutung zu haben. Wird doch erst mit ihm jenes eigentümlich zweckfreie und zugleich sachstrenge Interesse an der Wahrheit des Faktischen, jenes selbstvergessene Insistieren auf Wirklichkeit verständlich, kraft dessen das Erkennen diese Wirklichkeit in der Anderheit und Eigengesetzlichkeit ihrer Geltungsstrukturen wahrhaft zu erfassen sucht. Andererseits aber läßt sich nicht übersehen, daß diese Erkenntnishaltung nicht ursprünglich aus sich selbst lebt, sondern sich wesentlich als ein im Grunde unaufhebbar instrumentales Derivat von normativer Vernunft, aus jeweils subjektiv übergreifenden Motivationszusammenhängen aktuiert, innerhalb deren sie erst Funktion und Eigenständigkeit gewinnt. Ein Fundierungsverhältnis, dessen substantielle Unaufhebbarkeit selbst dort sichtbar bleibt, wo die Entscheidung über Wert oder Unwert, Fug oder Fehl dieser ihrer je gründenden Sinnbezüge prinzipiell

ausgeklammert und das gültige Wesen des für Vernunft Erreichbaren auf Kenntnisnahme und kenntnisnehmende Wissenschaft positivistisch beschränkt wird. Denn wie sehr auch kenntnisnehmende Vernunft im Prozeß ihrer jeweiligen Aktuierung an Eigenständigkeit gewinnen und ›um der Wahrheit ihrer selbst willen‹ tätig werden kann, so unabdingbar bleibt sie doch zu dieser Aktuierung auf je konkrete Beweggründe, Aufgabenstellungen und Zielsetzungen verwiesen, um derentwillen sie geschieht, Sinnbezüge, deren sie auch dann bedarf, wenn sie die Möglichkeit einer letztgültigen rationalen Legitimation derselben bestreitet.⁵

Hier aber offenbart sich nun das eigentliche rationale Dilemma, in das ein »wertfreies«, positivistisches Vernunft- und Wissenschaftsverständnis unausweichlich führt. Denn indem sich Vernunft in Wahrung ihrer Vernünftigkeit außerhalb jeder Verantwortung für dasjenige stellen zu müssen glaubt, was den jeweiligen Sinn – und damit die Voraussetzungen und Konsequenzen – ihres kenntnisnehmenden Tätigwerdens konstituiert, und indem sich entsprechend für sie ein methodisches und das heißt 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 Zwecksetzungen aus: sie verfällt zum Mittel für Ziele, über die sie selbst letztlich nicht befindet.⁶

⁵ Eine systematische Übersicht und Analyse der die Aktuierungen der positiven Vernunft im wissenschaftlichen Forschungsprozeß einleitenden, sie begleitenden und ihnen nachfolgenden Wertungen (»Themenwahl«, Selektivität der Theorienbildungen etc.) gibt: R. DAHRENDORF, *Sozialwissenschaft und Werturteil*, in: R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart*, München 1965, 27–48. Vgl. kritisch ergänzend hierzu R. KÖNIG, *Einige Überlegungen zur Frage der »Werturteilsfreiheit« bei Max Weber*, in: H. ALBERT / E. TOPITSCH, *Werturteilsstreit*, 150–188, 158ff. Auch Weber selbst hat auf diesen Tatbestand der normativen Rückbindung positiver Verfahren nachdrücklich hingewiesen. Vgl. *Gesammelte Aufsätze*, 175f, 254, bes. 499f. – Zum Ganzen vgl. ferner weiterführend G. MYRDAL, *Objektivität in der Sozialforschung*, Frankfurt/M. 1971, bes. 14ff, sowie den wichtigen Beitrag von W. E. MÜHLMANN, *»Wertfreiheit« und phänomenologische Reduktion im Hinblick auf die Soziologie*, in: H. ALBERT / E. TOPITSCH, *Werturteilsstreit*, 189–199. Mühlmann sucht hier den allem »werturteilsfreien« Forschen vorgängig inhärenten intentionalen Prozeß der »Wert-Thematisierung« von der Methode der Husserlschen »Epoché«, der phänomenologischen Reduktion her aufzulichten: »Ich muß notwendig werten, und zwar nicht als Verhängnis, weil ich nicht ›umhin kann‹ zu werten, sondern als *Durchgang* zur Reduktion« (aaO. 198).

⁶ Hierauf ist insbesondere in der neueren Diskussion um den »Werturteilsstreit« vielfach kritisch hingewiesen worden. Vgl. u. a. CHR. v. FERBER, *Der Werturteilsstreit 1909/1959*, in: E. TOPITSCH (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 165–180, 179f; TH. W. ADORNO, *Soziologie und empirische Forschung*, in: E. TOPITSCH (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 511–525, 513f; R. MAYNTZ, *Soziologie in der Eremitage? Kritische Bemerkungen zum Vorwurf des Konservativismus in der Soziologie*, in: E. TOPITSCH (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, 526–541, 532ff; W. HOFMANN, *Vom Werturteil in der Gesellschaftslehre*, in: W. HOFMANN, *Universität, Ideologie, Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1969, 67–81, 69f.

Nun hieße es freilich die Problematik dieser erkenntnistheoretischen Konzeption in ihrem zentralen sachlogischen Ursprungszusammenhang verfehlen, würde man den sich hier lediglich in seiner spezifisch positivistischen Ausfaltung darbietenden Tatbestand der ›Instrumentalisierung von Vernunft‹ als solchen zum maßgeblichen Ansatz der Kritik machen.⁷ Denn Werkzeug zu Zwecken bleibt schließlich Kenntnisnahme auch unter der Voraussetzung eines Vernunftverständnisses, das die Verantwortung für den jeweiligen Wert seines kenntnisnehmenden Tätigwerdens keineswegs aus dem Bereich der eigenen rationalen Zuständigkeit verbannen zu müssen meint, sondern das diese Verantwortung durchaus als ein genuines und unablösbares Moment der Potentialität von Vernunft schlechthin begreift.

Hier liegt denn auch der Grund, weshalb jede Argumentation, die das Positivismusproblem auf dem Wege einer fundamentalhermeneutischen Kritik der »instrumentellen Vernunft« oder in entsprechendem ontologischem, das Objekt dieser Vernunft zum Ausgang nehmendem Verstehenskontext, einer Kritik des »verdinglichten Bewußtseins«, seiner »Entfremdung« in die verfügbare und berechenbare »Uneigentlichkeit« des »Man« oder des »Es« zu liquidieren sucht, in die schier unlösbare Schwierigkeit gerät, das Recht der *positiven* Vernunft gegenüber einem *positivistischen* Vernunftverständnis zu retten. In der Tat sind es weder »instrumentelle Vernunft« noch »verdinglichtes Bewußtsein«, die als konkomitante Faktoren die sachlogische Insuffizienz der positivistischen Konzeption beweisen. Was diese Konzeption vielmehr von Grund auf problematisch macht, ist einzig und allein jenes radikale, sich aus der heterogenen Vielfalt der Normenwelt legitimierende Mißtrauen in die rationale Möglichkeit des Normativen überhaupt, das diese Vielfalt letztlich im Modus der *Beliebigkeit* denkt und damit das konkrete Wesen von Normen notwendig als etwas Monadenhaftes, in sich je Selbständiges und zugleich Austauschbares begreift. Dieses Mißtrauen bleibt auch in Weiterführung des positivistischen Ansatzes dort bestimmend, wo gegenüber einem solchermaßen partikularisierenden normativen Geltungsverständnis der Gedanke der *Systemkonformität* Gewicht gewinnt und die geschichtsrelative beziehungsweise strukturlogische Interdependenz der Normwirklichkeit Anerkennung findet.⁸ Denn wenn da-

⁷ Dies trifft generell für die oben im vorausgehenden Kapitel dargestellte existenziale, dialogische und politisch-dialektische Positivismuskritik zu. Vgl. insb. auch M. HORKHEIMER, *Eclipse of Reason*, New York 1947; deutsch: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt/M. 1967.

⁸ Das gilt zumal auch für die Entfaltung dieses Gedankens bei Weber. Nach ihm zeigt sich zwar die Möglichkeit, in einer über bloß »empirische« Verfahren hinausgehenden, philosophisch ausholenden, »sinndeutende(n) Betrachtung« (*Gesammelte Aufsätze*, 507) die »letzte sinnhafte Struktur« der einzelnen Wertungen »und ihre sinnhaften Konsequenzen« zu »ermitteln, ihnen also den ›Ort‹ innerhalb der Gesamtheit der überhaupt möglichen ›letzten‹ Werte anzuweisen und ihre sinnhaften Geltungssphären ab-(zu)grenzen«, ohne jedoch damit auch jene letzten Werte selbst aus etwas anderem begründen zu können als aus der »Wahl«, der »Entscheidung« der Subjekte. »Es gibt keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art,

mit auch die einzelnen Normen einem jeweiligen kulturspezifischen Bezugsrahmen zugeordnet erscheinen, der sie in ihrer sachlogischen Notwendigkeit und Eigenwertigkeit prädisponiert und ermöglicht und ihnen so allen Charakter des Zufälligen und Willkürlichen nimmt, so wird dennoch für dieses jeweilige strukturelle Ganze ein Sinnzusammenhang behauptet, der sich als solcher wiederum durch nichts anderes begründet als durch das Faktum seiner bloßen Geltung. Die heterogene Vielfalt der konkreten Einzelnormen wird hier lediglich abgelöst durch eine nicht minder heterogene Vielfalt normativer Systemgefüge, Systemgefüge, die den partikularen Normen zwar eine systemrelative, kulturspezifische Verbindlichkeit, nicht aber eine letzte objektive Gültigkeit verleihen können, da jede maßgebliche, weil nicht mehr positiverbare *übergreifende* Vernunft bestritten bleibt.⁹

Nun läßt sich in der Tat auf der Ebene faktisch historischer Geltung kein dem

welches hier eine Entscheidung geben könnte. Am allerwenigsten kann diese Wahl *unsere* streng empirische Wissenschaft dem Einzelnen zu ersparen sich anmaßen und sie sollte daher auch nicht den Anschein erwecken, es zu können« (508). Nach Weber stehen faktisch die »letzten überhaupt *möglichen* Standpunkte zum Leben« (608), »die verschiedenen Wertordnungen der Welt in unlöslichem Kampf untereinander« (603). Es bleibt die Notwendigkeit: »zwischen ihnen sich zu entscheiden« (608). Entsprechend können wissenschaftliche Diskussionen über »praktische Wertungen« dann aber im wesentlichen auch nur zum Ziel haben:

a) Die Herausarbeitung der letzten, innerlich »konsequenten« Wertaxiome, von denen die einander entgegengesetzten Meinungen ausgehen... Diese Prozedur ist dem Wesen nach eine von der Einzelwertung und ihrer sinnhaften Analyse ausgehende, immer höher zu immer prinzipielleren wertenden Stellungnahmen aufsteigende Operation. Sie operiert nicht mit den Mitteln einer empirischen Disziplin und zeitigt keine Tatsachenerkenntnis. Sie »gilt« in gleicher Art wie die Logik.

b) Die Deduktion der »Konsequenzen« für die *wertende* Stellungnahme, welche aus bestimmten letzten Wertaxiomen folgen würde, wenn man sie, und nur sie, der praktischen Bewertung von faktischen Sachverhalten zugrunde legte...

c) Die Feststellung der *faktischen* Folgen, welche die praktische Durchführung einer bestimmten praktisch werdenden Stellungnahme zu einem Problem haben müßte...« (510).

⁹ Hans Albert hebt gerade auch im Hinblick auf Webers These vom »unlöslichen Kampf« der »Wertordnungen« und der Kritikimmunität der ihnen zugrundeliegenden »letzten Wertaxiome« mit Recht hervor, daß »die Annahme einer solchen Grenze der Rationalität, die Auffassung, »letzte« Überzeugungen und Stellungnahmen seien Glaubenssache und damit bestenfalls dem Verstehen, aber nicht mehr der Kritik zugänglich«, zwangsläufig die Tendenz zur »Dogmatisierung« des jeweils eigenen Standpunkts in sich trage. H. ALBERT, *Theorie und Praxis. Max Weber und das Problem der Wertfreiheit und der Rationalität*, in: H. ALBERT / E. TOPITSCH, *Werturteilsstreit*, 200–236, 231 und ff; vgl. auch DERS., *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 74ff. Die Basis seines eigenen, in sich durchaus stimmigen, jedoch rein formallogisch bleibenden methodologischen Ansatzes eines »kritischen Rationalismus« bleibt freilich zu schmal, um damit auch tatsächlich schon die von ihm selbst erstrebte Überwindung der »positivistischen Resignation in moralphilosophischen Fragen« (*Traktat über kritische Vernunft*, 79) leisten zu können. Hier konstruktiver: R. RUNCIMAN, *Sozialwissenschaft und politische Theorie*, Frankfurt/M. 1967, 163–182; ferner W. HOFMANN, *Vom Werturteil in der Gesellschaftslehre*, 67–81.

Realitätsmodus dieser Systemgefüge entsprechendes normatives Zuordnungssystem finden, das als Bedingungs- und Ermöglichungsgrund gegenüber den einzelnen kulturellen Systemgefügen die gleiche Funktion ausübt wie diese ihrerseits gegenüber den partikularen Normen. Unter diesem Aspekt erscheinen die einzelnen kulturellen Systeme in ihrer Heterogenität tatsächlich wie inkohärente Sinninseln im irrationalen Meer der Geschichte, es sei denn, man postuliere einen übergreifenden normativen Systemzusammenhang darin, daß man, gleichgültig ob auf der Basis eines theologischen oder ob auf der Basis eines politisch-ideologischen Nominalismus, das eigene Geltungssystem mit diesem identifizierend absolut setzt und von hier aus jeden anderen normativen Sinnentwurf in unkritischer Kritik bestätigt oder verwirft. Eine solche Identifikation des eigenen kulturspezifischen Geltungssystems mit der Vernunft von Normativität überhaupt impliziert freilich zugleich den fundamentalen Verzicht auf rationale Transparenz in der Begründung der eigenen Voraussetzungen, so daß sich das positivistische Mißtrauen in die rationale Möglichkeit des Normativen gerade diesem Normativitätsverständnis gegenüber nur noch um so mehr rechtfertigen und seine resignierende Reduktion auf Kenntnisnahme legitimieren würde.

Dennoch erweist sich die positivistische Distanz gegenüber einer generellen Vernunft des Normativen als sachlogisch ebenso unhaltbar wie die nominalistische Identifikation mit irgendeiner ihrer faktischen Geltungsformen. Bleiben doch beide damit lediglich auf deren kulturspezifische Objektivations-ebenen fixiert, ohne jene durchaus *unbeliebigen*, gründenden Faktoren des Normativen in Blick zu nehmen, die vor aller geschichtlich-kulturellen Explikation den Bedingungsspielraum anthropologischen Seinkönnens in der ganzen Breite seiner möglichen Wirklichkeitsbezüge strukturell eröffnen, bestimmen und umgrenzen. Erst im Blick auf diese anthropologisch gründenden Strukturgesetzmäßigkeiten aber zeigt es sich, daß die Wahrheit und Vernunft menschlichen Sollens unablässig von der Wahrheit und Vernunft menschlichen Seins, und daß somit auch die normativen Ausfaltungen dieses Sollens in ihrer Vernunft notwendig zurückgebunden bleiben an die Wahrheit dieser ihrer anthropologischen Gesetzmäßigkeiten. Obschon also diese gründenden Gesetzmäßigkeiten nicht einfachhin im Modus von Normen erscheinen, so erweisen sie sich dennoch als in allem Handeln verfügend wirksame, und zwar insofern ihre maßgebliche regulative Vernunft in das jeweilige menschliche Handeln einfließt, es als ein potentiell sinnvolles und sinngerechtes disponiert und so erst dem Handlungssubjekt selbst ein grundsätzliches Vertrauen in die Möglichkeit einstiftet, objektiv richtig und billigenswert zu handeln. Im Bezugsfeld dieser anthropologischen Strukturbasis aber erscheinen dann auch die faktischen normativen Ausformungen in der Systemrelationalität ihrer kulturspezifischen Vielfalt als Partizipationsmomente dieser einen gründenden Vernunft, an der sie sich zugleich kritisch messen lassen müssen und die sie als solche grundsätzlich für weitere, gegebenenfalls ›vernünftiger‹ und ›sinnvollere‹ Entwicklung offenhält.

Von hier aus aber stellt sich nunmehr auch die bisherige Frage nach der Interdependenz von stellungnehmender und kenntnisnehmender Vernunft in völlig neuer Differenzierung. Die Tatsache nämlich, daß dieselbe anthropologisch gründende Vernunft, an der die dem handelnden Subjekt je schon vorgegebenen geltenden Normen und Normkonstellationen in vielfältiger Brechung partizipieren, ohne doch je mit ihr zu kongruieren, auch als letzte regulative Kraft in den naturalen Verfaßtheiten dieses Subjektes selbst wirkt, ohne doch auch hier mit dessen eigenen Stellungnahmen einfachhin identisch zu sein, impliziert, daß das Subjekt im Hinblick auf die Vernünftigkeit seines jeweiligen normativen Entscheidens weder durch gegründete noch durch gründende Normativität apriori determiniert ist. Vielmehr hat das Subjekt die Vernünftigkeit seiner normativen Entscheide, und dies um so mehr, wo sich ihm im Umgang mit Wirklichkeit *neue* Bedeutsamkeiten artikulieren, im Rekurs auf beide Ebenen auch stets neu auszumachen und zu verantworten. Das aber schließt notwendig eine permanente Aktuierung seiner kenntnisnehmenden Vernunft um der Wahrheit und Vernünftigkeit seiner Stellungnahmen selbst willen ein, und zwar sowohl in kenntnisnehmend vergleichender Reflexion auf die gründenden Faktoren als auch auf deren bereits gegründete Möglichkeiten.

Vor diesem Hintergrund aber erscheint die Alternierung von kenntnisnehmender und stellungnehmender Vernunft nunmehr keineswegs als eine Alternierung von sich gegenseitig ausschließenden, sondern wesentlich als Alternierung von sich gegenseitig bedingenden Größen. Denn die Entscheidung zur Kenntnisnahme erweist sich hier durchgängig als ein Vorgang, dessen rationales ›Um-Willen‹ der Wahrheit und Vernünftigkeit der normativen Vernunft selbst gilt, so daß die positive Vernunft in diesem Vorgang sich lediglich als Weg der stellungnehmenden Vernunft versteht, über sich selbst Klarheit zu gewinnen und die Wahrheit ihres eigenen Anspruchs und ihrer eigenen Möglichkeiten zu prüfen. Damit aber wird nunmehr zugleich auch offenkundig, daß ein positivistisches Mißtrauen, das die kulturspezifische Vielfalt normativer Angebote und Objektivationen mit Beliebigkeit identifiziert, jene Einsicht in die Unbeliebigkeit anthropologisch gründender Vernunft verfehlt, die sich wesenhaft als eine *positiv-kenntnisnehmende Einsicht* qualifiziert und die als solche das positivistische Mißtrauen in seinen eigenen positiven Voraussetzungen ad absurdum führt.

Nun ist zwar die Option der stellungnehmenden Vernunft für Kenntnisnahme auch unter nichtpositivistischem Vorzeichen von einem ›Mißtrauen‹ getragen, einem Mißtrauen aber, das als solches stets an das Vertrauen in die grundsätzliche Möglichkeit von normativer Vernunft zurückgebunden bleibt und damit im Prozeß normativer Wahrheitsfindung lediglich den Stellenwert eines *methodischen* Zweifels einnimmt, der jene notwendige kenntnisnehmende Distanz schafft, die allein das jeweils stellungnehmende Subjekt vor der nominalistischen Versuchung bewahren kann, die ihm zufällig internalisierte Normwirklichkeit mit der Vernunft des Normativen schlechthin zu identi-

fizieren und sich darin jede Entwicklungsoffenheit auf eine vernünftiger und sinnvollere Daseinsdeutung und -gestaltung hin zu verstellen. Denn nur der Weg einer permanent aktuierten distanzschaffenden Kenntnisnahme im Sinne des methodischen Zweifels ermöglicht es, jenem »falschen Bewußtsein«¹⁰ zu wehren, das, statt sich von gegebenen Wirklichkeiten her informieren und infragestellen zu lassen, diese im Dienste subjektiv vorgefaßter Zielsetzungen und Meinungen – latent oder offen – verfälscht, um sie so zur Sanktionierung der eigenen ideologischen Überzeugungen zu mißbrauchen.¹¹ Erst unter der Voraussetzung dieser methodischen Option für Kenntnisnahme erschließen sich der normativen Vernunft dann aber die gegebenen Wirklichkeiten zugleich auch in einer »Objektivität«, die ihr als solche Aufklärung über die Strukturen dieser Wirklichkeiten in der Vielfalt und Heterogenität ihrer Ursachen und Interdependenzen bietet und ihr darin jenen Herrschaftsraum eröffnet, der sie in die Chance freisetzt, das eigene normative Sinnpotential zu verwirklichen und auszuweiten.¹²

Auf diesem Hintergrund aber gewinnen die Aktuierungen der positiven Vernunft in der ganzen Breite ihres Kenntnisnehmens und kenntnisnehmenden Forschens, und zwar einschließlich ihrer besonderen methodischen Ausfaltungen im Sinne der positiven Wissenschaften, für die Verwirklichung der Vernunft des Normativen selbst unverzichtbare Bedeutung. Dabei ist es im Hinblick auf die Objektivität dieser positiven Verfahren als solcher grundsätzlich gleichgültig, aus welchen konkreten, billigen- oder mißbilligenwerten Interessenkonstellationen und normativen Impulsen sie sich herleiten und welchen nachfolgenden Zwecken ihre Resultate faktisch dienen sollen.¹³ Ferner wird diese Objektivität ebensowenig dadurch beeinträchtigt, daß kenntnisnehmende Vernunft immer nur je bestimmte, weil stets aus einem jeweiligen ihr zugrunde liegenden normativen Interessen- und Verstehenskontext heraus angezielte *selektive* Korrelations- und Kausalzusammenhänge zu analysieren vermag und so zu einer beliebig ausweitbaren Fülle hypothetisch angesetztter segmentärer Theorien gelangt, und zwar insofern deren Gültigkeitsanspruch ausschließlich auf jenen empirischen Daten beruht, die diese Theorien bestätigen.¹⁴ Entscheidend bleibt vielmehr einzig und allein, daß sich die normative Vernunft aus der Kraft der sie gründend durchwaltenden anthropologischen

¹⁰ Zu dem von Fr. Engels eingeführten Begriff des »falschen Bewußtseins« vgl. G. LUKACS, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin 1923, 60ff; ferner K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie* (1929), Frankfurt/M. 1952, 65–69 und 83–86.

¹¹ Hierzu W. HOFMANN, *Wissenschaft und Ideologie*, in: W. HOFMANN, *Universität, Ideologie, Gesellschaft*, 49–66; sowie H. ALBERT, *Theorie und Praxis*, 222–229: *Wissenschaft und Ideologie*.

¹² Vgl. E. TOPITSCH, *Vom Wert wissenschaftlichen Erkennens*, in: H. ALBERT / E. TOPITSCH, *Werturteilsstreit*, 365–382; jedoch ergänzend dazu H. ALBERT, *Theorie und Praxis*, 219–221.

¹³ Vgl. R. DAHRENDORF, *Sozialwissenschaft und Werturteil*, 33–36.

¹⁴ AaO. 36–39

Gesetzlichkeiten das Vertrauen in die Möglichkeit ihrer eigenen Rationalität und Sinnlogik bewahrt und sich aus eben dieser ihrer sinnstiftenden Potenz befähigt weiß, die positiv eruierten Objektivationen menschlicher Handlungswirklichkeit je und je zu integrieren und sich so selbst auf je größere Wahrheit hin fruchtbar zu machen.

Soweit nun innerhalb dieses normativen Integrationsprozesses die prinzipiell notwendige Differenz zwischen Kenntnisnahme und Stellungnahme, zwischen Analyse und Bewertung um der Wahrheit der Vernunft selbst willen aufrechterhalten bleibt, impliziert die jeweilige normativ stellungnehmende Auswertung als solche keineswegs eine subjektiv interessengesteuerte Verformung der objektiven Aussagegehalte des jeweils positiv zur Kenntnis Genommenen, insofern nämlich die normativ stellungnehmende Vernunft in eben diesem ihrem integrierenden Bewertungsprozeß auf Kriterien rekurriert, die als solche weder der normativen Geltung des je zur Kenntnis genommenen Sachverhalts noch einer im Subjekt bereits positiv ausgeformten Normativität entnommen sind, sondern auf Kriterien, denen sowohl die normativen Geltungsstrukturen als auch die Stellungnahmen des Subjektes selbst grundsätzlich unterworfen bleiben, auf jene regulativen Maßstäbe anthropologisch gründender Vernunft also, an der sich die eigene wie auch die positiv vorgefundene Normativität in ihrem Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch je und je wiederum kritisch messen lassen muß.

Die Tatsache nun, daß hier eine anthropologisch gründende Vernunft als letztgültiges Regulativ für alle stellungnehmende Vernunft vorausgesetzt bleibt, könnte freilich den Verdacht erregen, daß damit im Grunde ein imaginäres, rational kaum greifbares Substitut eingeführt wird, das zwar Wirklichkeit letztgültig gestalten und normativ bemessen soll, ohne sich doch dabei als ein Realitätsmoment dieser Wirklichkeit selbst ausweisen zu können. Ein solcher Verdacht träfe jedoch nur dann zu, wenn diese anthropologisch gründende Vernunft als eine rein transzendentalontologische Größe gefaßt und interpretiert werden müßte, sei es nun im Sinne einer fundamentalhermeneutisch ermittelten metarationalen »Eigentlichkeit«, sei es im Sinne eines dasinstranszendenten »Sollens an sich«, sei es im Sinne eines geschichtslosen, bewußtseinsunabhängigen »idealen Ansichseins« gültiger »Werte«, die sich dem Subjekt auf dem Wege »intentionalen Fühlens« erschließen und die als solche Geschichte nur noch auf seiten des wertnehmenden Menschen stattfinden lassen, oder sei es im Sinne eines metaphysisch deduzierten Guten und Wahren »an sich«, an dem die Vernunft des Subjektes partizipiert, oder sei es schließlich im Sinne einer metaphysisch ungegenständlichen, für sich selbst existent gedachten rationalen »Geistnatur« des Menschen, die ihre Erkenntnis- und Handlungskategorien wesenhaft nur aus sich selbst bezieht. In Wahrheit aber zeigt es sich, daß diese anthropologisch gründende Vernunft sich als Inbegriff jener strukturimmanenten Logik zu erkennen gibt, in der sich die Wirklichkeit des Menschen in der Vielfalt seiner bio-psychischen, sozialen und geistigen Bezüge aufbaut, als jenes einheitliche, seiner selbst bewußte und dar-

in zugleich um sich selbst wissende, offene, lernfähige naturale ›Regelsystem‹ also, dessen einzelne Faktoren, Regelkreise, Bedingungskoeffizienten und faktischen Kohärenzen in ihrer Normativität durchaus positivierbar und damit dem endlich begrenzten menschlichen Erkennen zugänglich und greifbar werden.¹⁵

Wenn nun freilich das normativitätsstiftende ›Sein‹ dieser anthropologisch gründenden Vernunft dem menschlichen Erkennen auf Grund seiner prinzipiellen ›Seinsverbundenheit‹¹⁶ auch nie unmittelbar in der wesenden Gänze ihrer Gesetzlichkeiten als solcher zuhanden ist, sondern sich in ihren je einzelnen Faktoren und Regelkreisen stets nur aus einem wirkungsgeschichtlichen Bestand und Zusammenhang heraus erschließt, so liegt in diesem Tatbestand solch wirkungsgeschichtlicher Erkenntnisbedingtheit keineswegs schon eo ipso eine ideologische Verformung, es sei denn, man begreife mit Mannheim die ›Seinsverbundenheit‹ menschlichen Erkennens überhaupt als das eigentliche Wesen von Ideologie.¹⁷ Eben dieser totale Ideologiebegriff aber würde dann bereits notwendig auch jegliches rein positive Erkennen treffen, insofern die dem positiven Erkennen inhärenten Verstehensakte ebenso wirkungsgeschichtlich bedingt bleiben wie die an dieses Erkennen anknüpfenden normativen Bewertungsprozesse. Nun ist es freilich wesentlich Aufgabe der Wissenschaft, nicht nur die bewußten aussagesteuernden Ideologien, sondern gerade auch die latenten positiven Rezeptions- und normativen Wertungsprozesse in ihren spezifisch wirkungsgeschichtlichen Zusammenhängen aufzuklären. Der rationale Sinn einer solchen Aufgabe würde sich aber mit einem totalen Ideologiebegriff wieder verstellen, insofern jegliche normative Einstufung und Rechtfertigung einer Unterscheidung zwischen totaler Ideologie als Seinsverbundenheit allen Denkens und Ideologie als bewußter Aussagesteuerung in ihrer praktisch-moralischen Relevanz sich dann nur noch aus Kriterien verstehen ließe, die ihrerseits wiederum dezisionistisch in ihrem

¹⁵ Zur näheren Entfaltung vgl. unten 4. und 5. Kapitel.

¹⁶ K. MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, 229f.

¹⁷ Nach Mannheim ist die Abhängigkeit des menschlichen Bewußtseins von seinen gesellschaftlichen Verfaßtheiten uneliminierbar und bleibt somit konstitutiver Faktor allen Erkennens. Diese soziale ›Seinsverbundenheit‹ reicht bis in die ›Kategorialstruktur‹ des Bewußtseins hinein und bestimmt so durchgängig die Weisen menschlicher Wirklichkeitsorientierung. In diesem Sinne will Mannheim seinen nicht moralisch pejorativ gemeinten ›totalen Ideologie-Begriff‹ als Aufklärungsschlüssel jener sozialen Seins- und Bewußtseinszusammenhänge verstanden wissen, im Gegensatz zum ›partikularen‹ Ideologiebegriff, der auf Entlarvung von Fremd- und Selbsttäuschungen zielt, die »mehr oder minder die Struktur der Lüge haben.« (AaO. 228f, vgl. auch 60ff und 69ff). Diesen Ansatz führt kritisch weiter: TH. GEIGER, *Kritische Bemerkungen zum Ideologiebegriff*, in: G. EISERMANN (Hg.), *Gegenwartsprobleme der Soziologie (Alfred Vierkandt zum 80. Geburtstag)*, Potsdam 1949, 141–155; DERS., *Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens*, Stuttgart-Wien 1953; ferner W. HOFMANN, *Wissenschaft und Ideologie*, 49–66. – Eine Zusammenstellung wichtiger Texte zur Ideologienlehre und Ideologiekritik bietet K. LENK, *Ideologiekritik und Wissenssoziologie*, Neuwied-Berlin 1967.

Wert postuliert werden müßten. Wenn es demgegenüber jedoch dem menschlichen Erkennen grundsätzlich möglich ist, bei aller wirkungsgeschichtlichen Verfaßtheit seiner selbst wie auch der seiner Objekte, die darin wesende Wahrheit als Wahrheit zu erkennen, dann ist damit nicht nur positive Wissenschaft möglich, die diese Wahrheit in ihren begründeten Geltungen ansichtig macht und auf das sie positiv Gründende hin reflektiert, sondern zugleich auch normative Wissenschaft, die diese Wahrheit in ihrer positivierbar gründenden Vernunft selbst aufnimmt und sie auf verbindliche Geltungen hin auslegt und konkretisiert.

Dies aber gibt nun auch die Basis ab, auf der Ethik als Wissenschaft möglich wird und sich als Wissenschaft im strengen Sinne aufbaut. Für Ethik als Wissenschaft genügt es demzufolge nicht, in Absetzung gegenüber rein theoretischem Erkennen von einem formallogisch letzten abstrakten normativen Prinzip aus Sollensforderungen zu deduzieren, noch genügt es, um diese Forderungen inhaltlich zu bestimmen, auf Imperative, Werte und Ideale zu rekurrieren, die als sozial geltende dem Bewußtsein bereits internalisiert sind; sondern als Wissenschaft hat Ethik in einem zunächst wesentlich positiv kenntnisnehmenden Prozeß gerade diese Sollensforderungen in ihrem begründeten geschichtlich situativen Sinnzusammenhang aufzudecken und die darin gründend wirksamen positiv-normativen Kriterien ansichtig zu machen, um dann gleichzeitig darüber hinaus die jeweilige normative Vernunft des als gegründet Ausgewiesenen im Hinblick auf das Ganze anthropologisch gründender Vernunft kritisch zu bedenken und zu bewerten.

Dieses Ganze der anthropologisch gründenden Vernunft, sowohl in ihrer *normativen Potenz* als auch in ihren *normativen Ausfaltungen* zu reflektieren, formuliert wesentlich das Selbstverständnis wissenschaftlicher Ethik. Darin liegt ihre Größe, darin zeigt sich jedoch zugleich auch ihre Grenze. Zwar vermag sie im Rekurs auf die anthropologisch gründende Vernunft unabdingbare und unbeliebige handlungsregelnde Strukturen aufzudecken, die grundsätzlich das sittliche Feld in seinem generellen Bedingungsspielraum akzentuieren und innerhalb deren sich dann eine Vielfalt möglicher sinnvoller kulturspezifischer Normsysteme abzeichnet, deren je spezifische Entfaltungen in Verhaltensmustern, Vorzugsregeln und generalisierenden Imperativen sich je ihrerseits wiederum kritisch an ihr bemessen lassen müssen. Dennoch aber vermag sie, über die im Aufweis dieses sittlichen Ermöglichungsraums ansichtig werdenden sinnlogischen Kriterien und ethischen Gestaltungsmaßstäbe hinaus, keinen für alles Handeln *letztgültigen*, in sich selbst definitiv gleichbleibenden, *absoluten Ordnungsbezug* anzugeben. Eben diese ihre wesenhafte Unvollständigkeit zeichnet Ethik nun aber zugleich in einer wesenhaften Offenheit auf eine letzte, sie selbst aufnehmende, übergreifende und vollendende Logik und Vernunft hin, die den letzten sinnstiftenden Grund allen Seins und Handelns selbst meint, der sich dann freilich erst in jenem Glauben öffnet, in den hinein sich dieser Grund selbst erschließt. In dieser Frage nach dem letzten Grund aber wird Ethik notwendig zu einer theologischen Ethik.

DER NATURALE UND THEOLOGALE
GRÜNDUNGSZUSAMMENHANG DES NORMATIVEN
NACH THOMAS VON AQUIN

Die methodische Ausgestaltung eines auf der noetischen Differenz und Interdependenz von positiv-kennntnisnehmender und normativ-stellungnehmender Vernunft beruhenden Fragens nach der Vernunft des Normativen stellt zweifellos einen epochalen Einschnitt innerhalb der Wissenschaftsgeschichte dar. Sie ist es, die das geistige Klima seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts bestimmt und zum zentralen erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Problem unseres Jahrhunderts geworden ist, ohne dessen Beachtung sich jede Möglichkeit einer künftigen Ethik als wissenschaftlicher Ethik verbietet. Denn erst mit dieser methodischen Ausgestaltung hat solches Fragen nach der Vernunft des Normativen den Boden einer naiven, auf unmittelbare, durch mehr oder weniger partikuläre Kenntnisnahme abgestützte Evidenzerfahrungen rekurrierenden normativen Reflexion verlassen und jene selbstkritische Strenge gewonnen, deren es bedarf, um die wirklichen und maßgeblichen Bedingungs-zusammenhänge erhellen zu können, aus denen sich Normen in ihrem relational wesensnotwendigen inneren Gültigkeitsanspruch begründen und legitimieren.

Diese methodische Stilisierung aber ist nun als solche bereits die konsequente Weiterentwicklung eines Fragens, das schon eine erste ›Aufklärung‹ hinter sich gebracht hat, die wesentlich dadurch charakterisiert ist, daß sich ihre Normen nicht mehr einfachhin aus einer Geltungsfaktizität – und sei diese auch numinos abgesichert – legitimieren, sondern aus einer Vernunft, die als natural gründende allem konkret geschichtlichen Handeln immer schon bestimmend voraus- und zugrunde liegt. Mit solchem Rückgriff auf natural Gründendes aber, der wesentlich im Kontext einer durch die unmittelbare Erfahrung der Pluralität und Relativität von geschichtlich-gesellschaftlichen Normierungen ausgelösten normativen Verunsicherung steht, ist ein Handlungsregulativ freigelegt, das sich durch eine in sich eigenständige Vernunft ausweist, die sowohl gegen begründete Vernunft im Sinne geltender Handlungswirklichkeit als auch gegen einen möglichen letzten Legitimationsgrund abgegrenzt erscheint. Der in diesem Rückgriff auf ein natural gründendes rational zugängliches Handlungsregulativ liegende bedeutsame und folgenreiche Schritt zur Neufundierung menschlichen Handelns aber hat seinen geschichtlichen Topos in der griechischen Sophistik des 5. Jahrhunderts v. Chr., und zwar mit der dort vollzogenen Unterscheidung von *Physis* und *Nomos*¹,

¹ Vgl. F. HEINIMANN, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im*

von natural bestimmender und thetisch bestimmter Normativität. Dabei wird nun zunächst für alle weitere von hier ihren Ausgang nehmende Geschichte dieser Reflexion auf natural gründende Vernunft als handlungsregelnder Instanz entscheidend, daß generell aus einem unmittelbar normativen Interesse heraus gefragt wird, einem Interesse, das gegebenenfalls, entsprechend der sich ihm aus der Fülle der möglichen als je und je leitend akzentuierenden partikularen Gesichtspunkte, zu höchst »subjektiven«, undifferenzierten und heterogenen Deutungen dieser Vernunft führen kann, mögen diese Deutungen nun von einem revolutionären oder konservativen, individualistischen oder sozialen, säkularen oder theologischen Grundimpuls getragen sein.² Gerade auf Grund dieser Tatsache aber, daß sich unter solcher methodisch noch unkontrollierter Reflexion auf gründende Vernunft eine Vielfalt von einander widerstreitenden Lösungen ergibt, mit denen sich das Problem des normativen Pluralismus nurmehr zu verdoppeln scheint, scheint nun freilich jetzt auch jene neuzeitliche Kritik ins Recht gesetzt, für die sich die Geschichte dieser Reflexion vornehmlich als eine Geschichte von Ideologien darstellt, die es zu entlarven gilt.³ Dennoch kann nicht übersehen werden, daß auch ein im Aspekt heutigen Methodenbewußtseins noch »vorwissenschaftliches«, weil von unmittelbarem normativen Interesse geleitetes Fragen nach dem naturalen Gründungszusammenhang der Vernunft des Normativen durchaus zu einem gewissen Bestand an gültigen handlungsregelnden Einsichten, Prinzipien, Imperativen und Weisungen gelangt ist, der auch einer kritisch methodischen Prüfung standhält und als solcher keineswegs einfachhin als ideologisch ab-

griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, Basel 1945; F. FLÜCKIGER, *Geschichte des Naturrechts*, Bd. 1: *Altertum und Frühmittelalter*, Zollikon-Zürich 1954, 105–124: *Die Physis als Rechtsnorm*.

² Hinsichtlich der Heterogenität dieser Deutungsstrukturen vgl. O. VEIT, *Der geistesgeschichtliche Standort des Naturrechts*, in: W. MAIHOFER (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus?*, Darmstadt 1962, 33–51. – Zur Geschichte des Naturrechts vgl. grundsätzlich: E. WOLF, *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt/M. 1950ff; F. FLÜCKIGER, aaO.; H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Untersuchungen als Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie*, Göttingen 1960. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion um das Naturrecht: W. MAIHOFER (Hg.), *Naturrecht oder Rechtspositivismus*; A. KAUFMANN (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts*, Darmstadt 1965; F. BÖCKLE (Hg.), *Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; K. H. PESCHKE, *Naturrecht in der Kontroverse. Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre von Naturrecht und natürlicher Sittlichkeit*, Salzburg 1967.

³ Vgl. hierzu bes. H. KELSEN, *Society and Nature*, Chicago 1943; DERS., *Was ist Gerechtigkeit*, Wien 1953; A. ROSS, *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*, Leipzig-Kopenhagen 1933; DERS., *On law and Justice*, London 1958; E. TOPITSCH, *Das Problem des Naturrechts*, in: *Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie und Pädagogik* 3 (1950) 121–140; DERS., *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958; DERS., *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied-Berlin 1966, hier bes. die beiden Aufsätze: *Restauration des Naturrechts? Sachgehalte und Normsetzungen in der Rechtstheorie* (53–70) und *Die Menschenrechte als Problem der Ideologiekritik* (71–96); A. KNOLL, *Katholische Kirche und Naturrecht. Zur Frage der Freiheit*, Wien 1962.

qualifiziert werden kann, und zwar insofern nicht, als diese Einsichten, wenn auch durch ein sich vorrangig auf Evidenzerfahrungen berufendes, deduktiv vorgehendes normatives Fragen gewonnen, sich wesenhaft *positiv* gründenden Momenten verdanken, die in diesen Evidenzerfahrungen letztlich angezielt und in sie aufgenommen sind und die ihre Gültigkeit garantieren, auch wenn diese nicht ausdrücklich bewußt gemacht und in ihrem ontischen Stellenwert verifiziert sind.

Daß aber die auf dem Wege solch normativen interessegeleiteten Fragens gewonnenen Normierungen in ihrer gegründeten, thetischen Geltungsfaktizität den naturalen Gründungszusammenhang nicht in seiner Gänze in sich schließen, ist als solches keineswegs schon ein Ausdruck ihrer Defizienz. Denn auch unter der Voraussetzung eines methodisch-kritisch abgesicherten Fragens nach dem Gründungszusammenhang bleibt alle auf diese Weise ermittelte normative Einsicht in ihrer Geltungsfaktizität von der sie natural gründenden Vernunft unabdingbar unterschieden, und zwar einfach deshalb, weil die Gesetzmäßigkeiten dieser natural gründenden Vernunft menschliches Handeln zwar durchaus unbeliebig gestalten, aber dennoch kein streng geschlossenes, in sich schlechthin kohärentes System von Regelkreisen bilden, die dieses Handeln lückenlos und in der Weise physischer Notwendigkeit – wie dies etwa beim instinktgebundenen Tier gegeben ist – durchprogrammieren. Gerade mit dieser spezifischen Kondition menschlicher Natur als eines instinktreduzierten, »nichtfestgestellten« Regelsystems ist ja überhaupt erst die Voraussetzung dafür grundgelegt, daß der Mensch als das sich selbst wissende und über sich selbst verfügende Vernunftwesen zugleich ein geschichtliches, zukunftsoffenes, sich selbst hervorbringendes und darin sich selbst zugelastetes Wesen ist, das kraft seiner Fähigkeit zu selbstverfügender Vernunft dieses ihr systemoffenes Potential an unbeliebigen naturalen Prädispositionen in immer neue Sinn-gestaltungen zu bringen vermag.

Wenn nun aber diese natural gründende Vernunft in ihrer Unbeliebigkeit alles Handeln und alle konkreten normierenden Ausfaltungen als solche immer schon durchwaltet und in ihnen maßgeblich anwesend ist, so besteht im Rahmen einer solchen handlungsbezogenen Gründungsreflexion auf diese naturale Vernunft auch kein Anlaß, nach einem sie als regulative Instanz begründenden letzten Begründer zu fragen, um ihrer inne zu werden. Insofern erscheint es durchaus folgerichtig und legitim, wenn das ethische Phänomen, wie dies die Normgeschichte im Ausgang der sophistischen Aufklärung über Aristoteles, Epikur bis hin zu den neuzeitlichen säkularen Ethiken und Naturrechtssystemen zeigt, ohne Zuhilfenahme eines letzten transzendenten Bezugsgrundes in der aufweisbaren Logik seiner endlichen Vernunft entfaltet wird. Denn selbst dort, wo in philosophischer Weiterführung eines sakralen Normverständnisses die das ethische Phänomen herausbildenden und ihm inhärenten Gesetzmäßigkeiten im Gedanken der »Teilhabe« aus einem letzten numinosen Bezugsgrund legitimiert werden, möge dieser nun kosmisch im Sinne der Stoa oder metaphysisch im Sinne des Platonismus gedeutet sein, fügt solche numi-

nose Zuordnung und Eingründung der inneren Logik und Natur dieser Gesetzlichkeiten nichts hinzu.⁴

Dieser strukturlogische Eigencharakter der sich als natural gründend ausweisenden, philosophisch im Begriff der Physis erhobenen handlungsregelnden Vernunft wird aber auch dadurch nicht verändert, daß nunmehr auch innerhalb einer genuin theologischen Normreflexion im Aufgreifen dieser philosophischen Einsicht mit dem Gedanken der Schöpfung auf die Gründung der Natur überhaupt hin gefragt wird, in der dieses handlungsregelnde Prinzip anwesend ist. Denn wenn aus dem Gedanken der Schöpfung die Natur wesentlich als Werk Gottes verstanden werden muß, so können auch die darin waltenden Gesetzlichkeiten in ihrer normstiftenden Potenz nicht anders interpretiert werden denn als Werk und damit als der maßgebliche Wille des Schöpfers, so daß die menschliche Vernunft einerseits zur Erkenntnis dieses göttlichen Willens notwendig auf die in ihnen wirksame gründende Vernunft als natürlicher Vernunft zurückverwiesen bleibt und sich andererseits in ihren konkret-normierenden thetischen Lösungen solange in Übereinstimmung mit diesem Willen wissen darf, als sie sich in ihrer normativen Vernunft im Rahmen dieser naturalen Gründungsverunft bewegt, und zwar gerade deshalb, weil die Willensoffenbarung Gottes *auf dieser schöpfungsmäßigen Ebene* der natural gründenden Vernunft als solcher nicht nur nichts hinzufügt, sondern substantiell mit ihr identisch ist.

An eben dieser Wahrheit der Identität von natürlicher Normativität und schöpfungsmäßig geoffenbartem Gotteswillen aber ändert sich auch dann nichts, wenn man mit der Theologie der Patristik zugleich von der ebenso unlegbar gegebenen theologischen Grundtatsache der ›erbündlichen‹ Depravation der menschlichen Natur ausgeht und deshalb der besonderen positiven ethischen Offenbarung Gottes im Sinne des Dekalogs und des neutestamentlichen Liebesgebotes die notwendige und unersetzbare Funktion zuweist,

⁴ Wie sehr solches Vorgehen in Wahrheit eher noch davon wegführt, die tatsächlichen Gesetzlichkeiten der menschlichen Natur in ihrer normativen Relevanz zu erforschen und aufzudecken, mag mit einem typischen Beispiel stoisch-ethischer Logos- und Kosmosspekulation, mit der Telos-Formel des Diogenes Laertius verdeutlicht werden: »Das Endziel ist, übereinstimmend mit der Natur zu leben, das heißt gemäß der eigenen und der des Ganzen, indem man nichts tut, was das gemeinsame Gesetz zu untersagen pflegt, welches die richtige, alles durchdringende Vernunft ist wie Zeus, der Leiter für die Verwaltung des Alls.« DIOG. LAERT., *De clarorum philosophorum vitis* ... VII, 88, zit. nach O. DITTRICH, *Geschichte der Ethik*, Bd. 2, Leipzig 1926, 18. Daß hinter solchen Versuchen einer grundsätzlichen Ethisierung der kosmischen Natur, in welchen divinen oder auch neuzeitlich säkularisierten (naturalistischen, biologistischen u. psychologistischen) Spielarten sie sich auch immer produzieren mögen, letztlich eine unverhohlene und unkritische Anthropozentrik steht, hat bereits Nietzsche sehr deutlich herausgestellt; »Indem ihr entzückt den Kanon eures Gesetzes aus der Natur zu lesen vorgebt, wollt ihr etwas Umgekehrtes... Euer Stolz will der Natur, sogar der Natur, eure Moral, euer Ideal vorschreiben und einverleiben, ihr verlangt, daß sie ›der Stoa gemäß‹ Natur sei, und möchtet alles Dasein nur nach eurem Bilde dasein machen«. FR. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, I 9, ed. SCHLECHTA, Bd. 2, 573.

die eigentliche Vernunft der ursprünglichen und als solcher allein maßgeblichen integren Natur des Menschen ans Licht zu heben und wiederherzustellen.⁵ Denn indem hier die Willensoffenbarung Gottes als Explikator der *schöpfungsmäßig gegründeten* naturalen Vernunft begriffen wird, führt sie als solche nicht über das hinaus, was dem Menschen an und für sich immer schon als Vernünftiges potentiell einsichtig und möglich ist. Von hier aus erscheint es denn auch durchaus folgerichtig, wenn innerhalb der scholastischen Theologie seit Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales unter Festhalten der explizierenden Funktion des positiv-ethischen Offenbarungsgesetzes gegenüber der naturalen Vernunft, bei gleichzeitiger Wahrung des Gedankens der wesenhaften Identität der handlungsleitenden Vernunft des offenbarten Gotteswillens mit der schöpfungsmäßig gegründeten Vernunft der *lex naturalis*, diese *lex naturalis* aus »angeborenen Prinzipien« der natural gründenden Vernunft selbst eruiert wird.⁶

Erst diese Einsicht in die ontologische Eigenständigkeit der *lex naturalis* gegenüber der *lex divina* aber läßt dann auch die Frage nach dem stellen, was denn nun das Wesen der *lex divina* über ihre bloß naturale, mit der generellen Unheils- und Verfallssituation des Menschen als notwendig erscheinenden Korrektivfunktion hinaus ausmacht und was unter diesem Aspekt ihres substantiellen »Mehr« ihre eigentlich ethische Relevanz im Hinblick auf mensch-

⁵ Vgl. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, Tübingen 1923, 146–170; F. FLÜCKIGER, *Geschichte des Naturrechts*, 284–387: »Naturrecht in der Theologie der Kirchenväter«; A. H. CHROUST, *The Philosophy of Law from S. Augustin to S. Thomas*, in: *New Scholasticism* (1946) 26–71.

⁶ Schon bei Abaelard deutet sich diese Wende zu einem neuen Verständnis des natürlichen Sittengesetzes als Vernunftgesetz an: »Naturale quidem ius est, quod opere complendum esse quae omnibus naturaliter inest ratio suadet, et idcirco apud omnes manet, ut deum colere...«, *Petri Abaelardi dialogus inter philosophum Judaeum et Christianum*, in: *PL* 178, 1656 B. Damit aber ist ein Naturbegriff angezielt, der jetzt nicht mehr, wie seit Irenäus bis hin zur Frühcholastik, die integrale Natur des ursprünglichen prälaparischen Menschen bezeichnet. – Den entscheidenden Durchbruch bringt jedoch Wilhelm von Auxerre, der erstmals die natürlichen sittlichen Einsichten des Menschen mit den ersten Prinzipien des spekulativen Verstandes vergleicht. Vgl. O. LOTTIN, *La loi naturelle depuis le début du XII siècle jusqu'à Saint Thomas d'Aquin*, in: O. LOTTIN, *Psychologie et Morale aux 12^e et 13^e siècles*, t. II, Louvain-Gembloux 1948, 75f. An Stelle der vielzitierten Formel: »*Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur*«, finden wir hier eine völlig neue rationale Fundierung des Naturrechts: »*Stricte sumitur ius naturale secundum quod licitur ius naturale quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum, ut Deum esse diligendum et similia.*« *Aurea Doctoris Guilelmi Altissiodorensis*. Gedr. Paris 1500, fol. 169, tr. 7, qu. 4, zit. nach O. LOTTIN, aaO. 76, Anm. 1. Zu einer eigenständigen Systematisierung dieses rationalen Ansatzes der *lex naturalis* gelangt dann Alexander von Hales in dem ersten geschlossenen Gesetzextraktat der mittelalterlichen Theologie überhaupt, in seiner (allerdings von zweiter Hand überarbeiteten) *Summa theologica* III, qu. 26–27. – Vgl. hierzu auch M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1926, 65ff; ferner W. STEINMÜLLER, *Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales* (in der »*Summa fratris Alexandri*« und in der neu aufgefundenen Sentenzenglosse Alexanders von Hales), in: *Franziskanische Studien* 41 (1959) 310–422.

liches Handeln überhaupt kennzeichnet.⁷ Die klassische, vom Finalitätsgedanken her entwickelte Antwort hierauf formuliert Thomas von Aquin: »... quia homo ordinatur ad finem beatitudinis aeternae, quae excedit proportionem naturalis facultatis humanae, . . . ideo necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam, dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data.«⁸ Die eigentliche Wesensfunktion der lex divina wird hiernach also gerade darin gesehen, daß mit ihr und durch sie dem menschlichen Sein können das Ziel einer Vollendung eröffnet ist, die es aus der Kraft seiner eigenen endlichen Vernunft und Natur weder zu erkennen noch zu erreichen vermag, einer Vollendung, in der sich ihm das schlechthin unüberbietbare absolute Kriterium seines Handelns artikuliert und eben darin solches Handeln zum Inhalt dieser Vollendung werden läßt.

Nun ist in der Tat einsichtig, daß menschliches Handeln, solange es sich in seinen normativen Ausfaltungen ausschließlich von der natural gründenden Vernunft her legitimiert und sich im »nichtfestgestellten« offenen Regelsystem dieser Vernunft bewegt, als solches bei aller Unbeliebigkeit unausweichlich partikular, plural, relativ, überholbar und eben darin seiner eigenen Kontingenz bewußt bleibt, und zwar auch dann, wenn ihm diese gründende Vernunft durch das Korrektiv der lex divina rektifiziert und in ihrem ursprünglichen schöpfungsmäßigen Anspruch sanktioniert erscheint. Denn auch eine durch die lex divina in ihre eigentliche Wahrheit gebrachte natural gründende Vernunft bleibt eine schöpfungsmäßig bestimmte und darin eine endliche Vernunft, die sich zwar so als schöpfungsgemäße in ausdrücklicher Übereinstimmung mit dem Willen Gottes wissen darf, ohne doch damit schon den ihr gesetzten Endlichkeitsrahmen ihrer Möglichkeiten zu verlassen. Von daher

⁷ In der Herausarbeitung dieser Differenz von lex naturalis und lex divina, und zwar jetzt nicht mehr nur hinsichtlich ihres Erkenntnisgrundes, sondern auch hinsichtlich ihrer Erkenntnisfunktion liegt nun in der Tat ein entscheidender Fortschritt gegenüber dem noch bis in die Frühscholastik (H. v. St. Viktor, Anselm v. Laon) und in die aufkommende Kanonistik (Gratian, Rufinus) hineinwirkenden patristischen Verstehensansatz. Denn solange der lex divina wesentlich nur eine kritisch entfaltende Funktion an der lex naturalis zugesprochen wird, nämlich die ursprüngliche integrale Ordnung der durch die Sünde depravierten Natur ans Licht zu heben und wiederherzustellen, bleibt nicht nur die strukturelle Eigenwirklichkeit und Eigenmächtigkeit der natürlich-sittlichen Vernunft verdeckt, sondern auch die über alles bloß Natürliche hinausgehende Eigenbedeutung der lex divina selbst. Die unableitbar eigenständige Dimension theologischer Ethik – das Proprium des Christlichen – und eben darin zugleich die Grenze einer nur naturalen Ethik, die sich in ihrer letzten Vernunft nicht aus sich selbst zu legitimieren vermag, kommt gar nicht erst in Blick. Insofern wird man der Leistung der Hochscholastik, insbesondere aber dem einzigartigen Systematisierungsversuch dieses Gründungszusammenhangs bei THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II, 90–108, in keiner Weise gerecht, wenn man die hier erstmals unter christlicher Prämisse herausgearbeitete Autonomie des natürlich Sittlichen als Verfallsform, als Beginn des Ablösungsprozesses von einer genuin christlichen Sittlichkeit wertet (so etwa F. FLÜCKIGER, *Geschichte des Naturrechts*, 359, 423, 435).

⁸ *Summa theologiae* I-II, 91,4. Zitation nach der *Editio Leonina manualis*, Rom-Turin 1950.

genügt es also nicht, zur Begründung eines letzten und unbedingten normativen Sinns menschlichen Seinkönnens, seiner Geschichte und seiner evolutiven Verwirklichungen in der *lex divina* Gott als den ›Gesetzgeber‹ der durch ihn schöpfungsmäßig gegründeten naturalen Vernunft zu wissen. Solch letzter unbedingter Sinn eröffnet sich menschlichem Seinkönnen vielmehr erst dort, wo die *lex divina* im qualitativen ›Mehr‹ ihres die *lex naturalis* schlechthin übersteigenden Wesensgrundes Gott als denjenigen offenbart, der sich dem Menschen in seinem Christus endgültig versprochen und zugesagt, in dieser Selbstzusage ihn angenommen und in dieser Annahme seine Vollendung verbürgt hat. Denn erst mit diesem in Christus definitiv verbürgten absoluten Vollendungswillen Gottes und dem darin dem Menschen substantiell zugesprochenen unbedingten Sinn seines in diesen absoluten Vollendungswillen hinein-entbundenen endlichen Daseins findet alles partikulare, sich im Rahmen der eigenen natural gründenden Vernunft bewegend, normativ entwerfende Handeln seine es selbst übergreifende Sinnkohärenz, Notwendigkeit und Vernunft, eine Vernunft, die in ihrer richtend-befreienden Kraft überall dort durchbricht und handlungswirksam wird, wo der Mensch ›auf sein Wort hin‹ glaubend den Menschen annimmt und sich so und nur so in all seinen endlichen Sinnverwirklichungen auf dem Weg zu dieser Vollendung hinbewegt.

Dieser entscheidende Tatbestand aber, daß die natural *gründende* und die sich innerhalb ihrer positiv auslegende *gegründete* normative Vernunft ihre letzte sie garantierende Sinnvernunft erst in der *gründend-gründenden* Vollendungszusage Gottes findet, macht die Frage nach der Interdependenzlogik dieser Gründungszusammenhänge zu einer zentralen Frage theologischer Ethik. Ihre systematische Beantwortung erfährt die Frage erstmals bei Thomas von Aquin, der es unternimmt, diese Interdependenzlogik mit Hilfe des *Gesetzesbegriffs* aufzuklären – ein Lösungsweg, der bis heute für die katholische Moraltheologie maßgeblich geblieben ist.

Thomas geht hierzu von der theologischen Grundvoraussetzung aus, daß alle normative Sinngestaltung der Schöpfungswirklichkeit in ihrer Vernunft Gott zum Urheber hat. Um aber diesen generellen Tatbestand aus der Einheit eines Begriffs denken zu können, der sowohl die in ihm waltende Wirkweise des Gründens als auch die Wirkweise des Gegründetseins anschaulich macht, rekurriert er auf jenes im soziologischen Erfahrungsraum unmittelbar vorgegebene praktisch-normative Phänomen, das diesen Doppelaspekt der Wirkweisen bereits seinem Wesen nach in sich schließt und anzielt, auf das Phänomen des Gesetzes. Was nun am Gesetz als konkreter Erfahrungsgröße zunächst hervortritt, ist die mit ihm gegebene Tatsache, daß es sich in der Weise eines Beziehungsverhältnisses der Über- und Unterordnung zwischen Verfügendem und Verfügbarem ausdefiniert. Dieses Über- und Unterordnungsverhältnis aber ist unter dem Aspekt dessen, was ›Gesetz‹ von sich aus anzielt, nicht ein Verhältnis der Willkür, sondern der Vernunft. Denn wenn es das Wesen des Gesetzes ausmacht, *normative Vernunft* zu artikulieren, so vermittelt es in dieser

Vernunft notwendig auch die Vernunft dessen, der es erläßt, mit der Vernunft derer, denen es gilt.⁹ Als ein normativ Vernünftiges aber intendiert nun das Gesetz ein *Gutes*. Eben hiermit kann es dann freilich nicht nur eine Vernunft meinen, die das Über- und Unterordnen um ihrer selbst willen gut regelt, sondern wesentlich eine solche, die diejenigen gut miteinander in Beziehung bringt, um derentwillen es ergeht, und insofern intendiert es ein *allgemeines Gutes*.¹⁰ Da aber der beliebige einzelne angesichts seiner eigenen partikularen Potenz weder die sachliche Legitimation hat, die Vernunft des Allgemeinen zu ihrem Besten zu bestimmen, noch mit der »zwingenden Kraft« ausgerüstet ist, eine solche Vernunft durchzusetzen, bedarf es zur Verwirklichung des »Gemeinguten« notwendig einer hierzu als befähigt ausgewiesenen Instanz, der die Sorge für das Ganze aufgegeben ist. Im Hinblick auf das konkrete bonum commune menschlicher Gemeinschaft kann dann diese gesetzgebende Instanz entweder nur die Gemeinschaft selbst sein, die sich hierzu eigens konstituiert, oder aber ein von ihr besonders geschaffener und ermächtigter Stab, sei dieser nun durch einen einzelnen oder durch mehrere repräsentiert.¹¹ Damit aber nun die für das jeweilige Gemeingute geforderte normative Vernunft zu einem regelnden Gesetz werden kann, muß sie entsprechend als Gesetz erlassen werden, damit sie von allen, um derentwillen sie gefordert ist, in ihrer Maßgeblichkeit erkannt und vollzogen werden kann.¹² Aus diesen aufgezeigten Strukturmomenten ergibt sich somit die allgemeine Definition des Gesetzes: »... quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.«¹³

Mit dieser das Phänomen des Gesetzes in seiner Strukturlogik ausschreitenden Definition hat sich Thomas nunmehr einen Auslegungsschlüssel geschaffen, der ihm unter theologischem Blickpunkt geeignet erscheint, alle Normativität in ihrem Geltungs-, Gründungs- und Wirkzusammenhang aus der einen, alles umfassenden und als solche allein Gültigkeit stiftenden Vernunft Gottes als des Schöpfers und Vollenders zu reflektieren. Hiernach aber expliziert sich das Verhältnis Gottes zu seinem Werk zunächst grundsätzlich als das eines Gesetzgebers, der dieses Werk kraft Anordnung seiner göttlichen Vernunft mit einem »*Ewigen Gesetz*« gründet, lenkt und ordnet, einem Gesetz, das dieses Werk in seinem Sein und Wirken Vernunft haben und finden und damit an jener übergreifenden, alles ins Leben rufenden Sinnvernunft teilhaben läßt, es in sie hineinbindet und auf sie hinordnet, die er selber ist.¹⁴ Was hier aber

⁹ I-II, 90,1.

¹⁰ I-II, 90,2.

¹¹ I-II, 90,3.

¹² I-II, 90,4.

¹³ Ebd.

¹⁴ I-II, 91,1. Die christliche Rezeption dieses für die theologische Gesetzssystematisierung tragenden, ursprünglich neuplatonisch-stoischen Begriffs der *lex aeterna* geht auf Augustinus (*De libero arbitrio* I, 6) zurück, der ihn sowohl mit dem im Prolog zum Johannesevangelium ausgesprochenen Gedanken des erschaffenden ewigen Wortes

in »Reflexion auf die Gründung dessen, was sich in der praktischen Erfahrung zeigt«¹⁵, im Begriff der *lex aeterna* als der mit dem Wesen Gottes identischen, alle Normativität in sich zusammenfassenden Vernunft Gottes selbst, theologisch ausgemacht ist, ermöglicht es nun seinerseits, die Interdependenzlogik der normativen Gründungszusammenhänge vom schlechthin »Gründenden her in der Folge des Gründens auf das Gegründete hin«¹⁶ zu entfalten. Während nämlich im Begriff der *lex aeterna* das universale normative Prinzip aller Ordnungswirklichkeit benannt ist, wie sie sich von der Vernunft Gottes selbst her entwirft, ein Prinzip also, das jegliches Seiende regelnd an Gottes Gesetzesvernunft partizipieren läßt und damit nach Maßgabe der diesem Seienden im Ganzen und in all seinen Teilen von Gott eingegründeten Sinnvernunft zu einem dieser Vernunft »natur«-gemäßen Tun geneigt macht, kann jetzt entsprechend im Begriff der *lex naturalis* jene spezifische Art und Weise konkretisiert werden, in der dieses Prinzip im Menschen anwesend und am Werke ist und in der es für ihn handlungswirksam werden kann. Denn im Gegensatz zu der übrigen Kreatur nimmt der Mensch als *rationalis creatura* in besonderem Maße an der göttlichen Ordnungsvernunft teil, insofern er dieser nicht nur in passiver Weise unterliegt, sondern aktiv an ihr partizipiert, so daß er *in Verantwortung für sich selbst und andere(s)* (*sibi ipsi et aliis providens*) Ordnung entwerfen kann und darin die ewige Vernunft Gottes in seiner eigenen Vernunft abbildet.¹⁷ Die Tatsache freilich, daß die *lex naturalis* dem Menschen als eine selbsttätige und aus sich selbst wirksame Ordnungsvernunft eingegründet ist, läßt sie jetzt zugleich für sein Handeln – und zwar ohne jeden weiteren Rekurs auf die *lex aeterna* – als das erste und grundlegende praktische Prinzip konkreter Handlungsregelung erscheinen, von dem her sich alles Ordnen entwirft und auf das es sich in seiner Vernunft zurückführen lassen muß.¹⁸

Während nun die hier angezielte normative Wirklichkeit der *natural* gründenden Vernunft angesichts ihres Gegründetseins durch Gott den Begriff eines Gesetzes im Sinne der von Thomas erhobenen Definition durchaus erfüllt, kommt ihr dies im Blickpunkt des Menschen selbst nur in *analoger* Weise zu, und zwar insofern sie ihm mit dem Tatbestand der normativen Kraft seiner Vernunft zwar immer schon als Gesetz *gegeben*, aber dennoch zugleich in ihren »naturhaften« Maßgeblichkeiten kraft eben dieser Vernunft je zu er-

Gottes verbindet als auch mit dem »Naturrechts«-Gedanken von Röm 2,14. Vgl. A. SCHUBERT, *Augustins Lex Aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen*, Münster 1924. Noch vor Thomas wird der Begriff bereits von A. v. Hales wieder aufgenommen und in die Gesetzesreflexion eingeführt. Vgl. A. v. HALES, *Summa theologica* III, 26.

¹⁵ W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 234.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ I-II, 91,2: »Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens.« Vgl. ferner I-II, 93,5.

¹⁸ I-II, 94,2 und ad 1-3.

kennen *aufgegeben* ist.¹⁹ Gerade darin aber erweist sich jetzt die *lex naturalis* für menschliches Handeln keineswegs als jenes in sich statisch ausdefinierte Strukturprogramm, demgegenüber sich die normative Vernunft des Menschen, wie dies in der spätscholastischen Thomasrenaissance ausgelegt wurde, nur noch rezeptiv zu verhalten hätte, sondern vielmehr wesenhaft als jenes dynamische, entwurfsoffene, diese Vernunft in ihrer Verantwortlichkeit überhaupt erst freisetzende naturale Regelsystem, innerhalb dessen menschliches Sein können sich als ein menschliches zustande bringt und verwirklicht.

Den schlechthin konstitutiven und als solchen unzerstörbaren Kern der *lex naturalis* sieht Thomas nun zunächst im Wesen der normativen Kraft der menschlichen Vernunft selbst gewährleistet, die sich als praktische Entscheidungsvernunft notwendig und immer in einer von Angemessenheit und Unangemessenheit, von Vernunft und Unvernunft, von Gut und Böse bestimmten Strukturlogik bewegt. Insofern kann er jetzt das erste und allgemeinste Sollensprinzip, mit dem die *lex naturalis* in der dezisionären Strukturlogik der praktischen Vernunft als ein »per se notum« von dieser selbst besessen wird, auf das formale Gesetz bringen: *das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden*²⁰. Was dann freilich dieser Entscheidungsvernunft erst ihre jeweilige *inhaltliche* Qualifikation zum Guten oder Bösen gibt, empfängt sie nach Thomas mit dem Aufnehmen oder Verfehlen jener im Menschen waltenden »*natürlichen Neigungen*«, die »die Vernunft von Natur aus als gut ergreift«²¹. Eine Zuordnungslogik, die sich für ihn grundsätzlich aus der Tatsache legitimiert, daß diese *inclinaciones naturales* ein unbeliebig offenes Finalitätssystem darstellen, das, wie die Entscheidungsvernunft selbst, von ein und derselben *lex aeterna* getragen und bewegt ist und als solches seinerseits von

¹⁹ I-II, 90,4 ad 1: »... promulgatio legis naturae est ex hoc ipso quod deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.«

²⁰ I-II, 94,2: »Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum.« Hier zeigt sich, daß theoretisch-verifizierende und praktisch-handlungsregelnde Vernunft ihrer logischen Wurzel nach einem einzigen Prinzip folgen: dem Kontradiktionsprinzip. Es ist dem Menschen unmöglich, die Deutung oder Ordnung eines Sachverhalts unter ein und demselben Gesichtspunkt, beziehungsweise im Rekurs auf ein und denselben Bestand an Gründen und Einsichten zugleich als wahr und als falsch, respektive zugleich als gut und als schlecht zu behaupten. Hieraus gewinnt menschliches Erkennen und Handeln, bei aller Relativität der Gründe, von denen her es sich im einzelnen inhaltlich bestimmen mag, nicht nur den Charakter des Unbeliebigen, sondern zugleich die tatsächliche jeweilige Unbedingtheit seines normativen Anspruchs. Vgl. hierzu auch unten S. 62ff. – Zur Bedeutung der *prima principia* als oberstem und allgemeinstem Imperativ und damit als dem Prinzip der Einheit des Ethischen überhaupt, insbesondere auch im Vergleich zum Ansatz Kants, der im kategorischen Imperativ als dem obersten Sollensprinzip darüber hinaus zugleich die generelle *inhaltliche* Vernunft von Sollen zu bestimmen sucht, vgl. W. KLUXEN, *Ethik und Ethos*, in: *Phil. Jahrbuch* 73 (1966) 339–355, 340f.

²¹ I-II, 94,2: »... omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona ... Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.«

sich aus letztlich nichts anderes intendiert als die sich zum Guten entscheidende Handlungsvernunft selbst.

In ihrem Verhältnis zu diesem unbeliebig offenen Finalitätssystem der inclinationes naturales aber erscheint sonach die praktische Vernunft weder als Ableseorgan, da die inclinationes naturales ja gerade entwurfsoffen bleiben und damit notwendig eines »ordinare« bedürfen²², noch erscheinen ihrerseits die inclinationes naturales als bloßes Material der praktischen Vernunft, da sie als solche bereits eine Teleologie in sich tragen, so daß erst die im »ordinare« der Entscheidungsvernunft in ihre handlungsbestimmende Normativität gehobenen und entfaltenen Ordnungen der inclinationes naturales die lex naturalis als Ganze ausmachen.²³ Daß aber nun die lex naturalis, bei aller Vielfalt der über die inclinationes naturales diskursiv gewonnenen inhaltlichen Sollenssätze²⁴, in sich eben diese rationale Einheit bildet, die a limine jeden ethischen Relativismus ausschließt, gründet wiederum wesentlich in jenen von der Vernunft als Entscheidungsvernunft aus sich selbst gewußten »prima principia«, die als solche, weil von sich aus auf das in der lex aeterna gründende Gute überhaupt hintendierend, immer schon das Ganze der »naturgesetzlichen« Ausfaltungen *virtuell* in sich fassen.²⁵

Was Thomas hier im Begriff der lex naturalis in grundlegender strukturlogischer Distinktion von prima principia und inclinationes naturales erkennt und systematisch entfaltet, findet dann freilich seine Grenze an einer ihm selbst nicht zuzulastenden und die Genialität seines Ansatzes keineswegs schmälern den *methodischen* Insuffizienz, die notwendig dort hervortritt, wo nach der ratio der inclinationes naturales selbst gefragt wird, insofern sich ihm diese ratio nicht auf dem Wege wissenschaftlicher Analysen, sondern vorreflexiv durch Erfahrungsevidenzen vermittelt, wie sie die menschliche Lebenswirklichkeit als solche unmittelbar artikuliert. Denn wenn auch der Mensch zur Legitimation seines Handelns im allgemeinen und mit einer gewissen Notwendigkeit auf solche Erfahrungsevidenzen rekurriert und sich somit auf spezifisch vorreflexive Gründe stützt, die ihm, um es mit Wilhelm von Auxerre zu sagen, »die natürliche Vernunft ohne jede oder ohne größere Überlegung befiehlt«²⁶, so erscheint es doch gerade unter der Voraussetzung modernen Methodenbewußtseins als eine unabdingbare Aufgabe wissenschaftlicher Ethik, nunmehr auch dasjenige, was hier »die Vernunft von Natur aus

²² I-II, 94,4 ad 3: »... sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinantur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter rectum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.«

²³ I-II, 94,2 ad 1-3.

²⁴ I-II, 91,2 ad 2; 91,3; 94,5; 95,2.

²⁵ I-II, 94,2 ad 2: »... omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum praeceptum... Et secundum hoc sunt multa praecepta legis naturae in seipsis, quae tamen communicant in una radice.«

²⁶ Vgl. oben Anm. 6.

als gut ergreift«²⁷, eigens zum Gegenstand methodischer Reflexion zu machen, um so die vielfältigen möglichen Fehlerquellen und Unsicherheitsrelate eines unmittelbar praxiszugewandten Entscheidens aufzudecken und auszuschalten.

Im Horizont eines solch kritisch methodischen Bewußtseins kann es somit nicht befriedigen, wenn Thomas die ratio der inclinationes naturales auf gewisse umrißgebende generelle Aspekte menschlicher Lebenswirklichkeit abstellt, wie sie etwa durch Selbsterhaltung, Arterhaltung, Transzendenz- und Sozialbezogenheit charakterisiert sind, die ihrerseits ohne nähere natural gründende Aufschlüsselung selbst wiederum im Zuge des »ordinare« eine solche Fülle von Konklusionen und Konjunktionen zulassen, daß der Übergang von natural gründender und positiv gegründeter Vernunft letztlich fließend bleibt.²⁸

Nun bleibt freilich grundsätzlich in Betracht zu ziehen, daß die thomatische Reflexion der lex naturalis keineswegs vorrangig in der praktischen Absicht geführt ist, unmittelbare handlungsrelevante Richtmaße zu eruieren. Im Zentrum der Überlegungen des Aquinaten steht vielmehr die Frage nach der spezifisch theologischen Legitimation von natural gründender Vernunft überhaupt, wie sie sich für ihn im Gedanken der »Teilhabe der vernünftigen Kreatur am Ewigen Gesetz«²⁹ beantwortet. Insofern muß der Gesamtduktus seines Vorgehens, wie Kluxen mit Recht hervorhebt, wesentlich als »nachfolgende«, von theologischem Interesse geleitete »spekulative Interpretation des praktisch Erfahrenen« gewertet werden.³⁰ Unter dieser Voraussetzung kann es ihm dann aber auch nicht eigentlich zu einem besonderen – praktisch-bedrängenden – Problem werden, wenn hier Einheit, Unwandelbarkeit und Unauslöschbarkeit ausschließlich den ersten Prinzipien der lex naturalis zugesprochen werden, während die aus ihnen mit Hilfe der inclinationes naturales gewonnenen allgemeinen Schlußfolgerungen sowie deren weitere Ableitungen zu Gültigkeitsaussagen von abnehmender Festigkeit führen, so daß damit im Grunde jeder Konkretion der lex naturalis Geltung nurmehr »ut in pluribus« zukommt³¹, d. h. zu Verhaltensregeln führt, die sich unter den verschiedensten Bedingungen nach Person, Zeit und Umständen durchaus abwandeln können.³²

Dieses Problem des Gültigkeitsanspruchs von Konklusionen im Rahmen der

²⁷ I-II, 94,2: »... omnia illa ad quae habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona...«

²⁸ I-II, 94,2 u. 5.

²⁹ I-II, 91,2: »Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.«

³⁰ W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 236.

³¹ I-II, 94, 4-6.

³² Besonders deutlich spricht dies der folgende Text aus dem Sentenzenkommentar aus: »Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum et aliarum circumstantium, ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes sed in maiori

lex naturalis stellt sich demgegenüber in der Tat erst dort in seiner vollen Schärfe und Dringlichkeit, wo unmittelbar auf Praxis hin nach letztgültigen *materialen* Kriterien gefragt wird, aus denen sich insbesondere die *positive* Gesetzgebung bestimmen und legitimieren läßt, dort also, wo die *lex naturalis* in der Weise des *ius naturale* angefragt ist.³³ Denn wenn Thomas auch die *lex humana* in ihrer Moralität wesentlich als Derivat der *lex naturalis* postuliert, so versagt er ihr dennoch zugleich, indem er sie, als eine durchgängig *material* bestimmte, aus Konklusionen und Applikationen der *lex naturalis* hervorgehen läßt, die als solche ja schon nicht mehr die gleiche Festigkeit und Strenge besitzen wie die *prima principia* selbst, jene letzte generalisierende Gewißheit über das jeweilige Gültigkeitsmaß ihrer inhaltlichen Ausfaltungen, die für sie doch gerade zur Fundierung ihres normativen Unbedingtheitsanspruchs als positiver Geltungsgröße von Gesetzgeber und Gesetzesunterworfenem im Grunde gleichermaßen erstrebt wird.³⁴

Im Kontext dieser nach letzten absoluten *materialen* Kriterien für menschliche Gesetzesvernunft fragenden Praxis, wie sie dann zumal im Aufbruch der Neuzeit mit der geographischen und geschichtlichen Ausweitung des kulturellen Horizontes schließlich immer mächtiger andrängte, müssen vor allem auch die hier richtungweisend gewordenen, im Hinblick auf die Entwicklung des Völkerrechts gewiß als höchst konstruktiv, in ihrer Folgewirkung auf die weitere Entwicklung der eigentlichen Moraltheologie jedoch eher als verhängnisvoll anzusetzenden Bemühungen der großen Theologen der spanischen Scholastik des 16. und des beginnenden 17. Jahrhunderts gesehen werden, denen es gerade angesichts dieser generellen Umbruchsituation und der daraus resultierenden normativen Verunsicherung keineswegs mehr hinreichend schien, die *ratio* der *lex naturalis* aus der Entscheidungs- und Gestaltungsvernunft des handelnden Subjektes als solchem zu begreifen, sondern die nunmehr auch zu klaren *material-inhaltlichen* Aussagen über das dem Menschen von Natur aus Zukommende und Abzufordernde zu gelangen suchten, so daß sich damit für sie der Schwerpunkt *naturrechtlichen* Fragens zwangsläufig auf die Problematik der »*materia necessaria*« verlagerte.³⁵

Eben dies nämlich führt jetzt zu einer wesentlichen Ausweitung des der *lex naturalis* inhärenten Unbedingtheitsanspruchs auf die *conclusiones*, denen zu-

parte. Talis enim est tota materia moralis, ut patet per philosophum in libris ethicorum» IV. Sent. d. 33, q. 1, a. 2.

³³ Vgl. hierzu O. LOTTIN, *Loi naturelle, droit naturel et raison naturelle*, in: *Doctor communis*, vol. X, 1957, 105–117; P. M. VAN OVERBEKE, *La loi naturelle et le droit naturel selon St. Thomas*, in: *Revue Thomiste* 57 (1957) 53–78, 450–495; J. M. AUBERT, *La doctrine du droit naturel selon saint Thomas*, in: *Bull. du Comité des Et. de S. Sulpice* 2 (1958) 332–357; vgl. neuestens DERS., *Herméneutique du droit naturel*, in: *Rech. de Science Religieuse* 59 (1971) 449–492, bes. 463ff.

³⁴ I–II, 91,3; 95,2. – Hierzu auch H. CONRAD, *Recht und Naturrecht bei Thomas von Aquin*, in: *Die Kirche in der Welt* 2 (1949) 265–443.

³⁵ Vgl. hierzu J. ARNTZ, *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus*, in: F. BÖCKLE (Hg.), *Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 88–120, 103ff.

nehmend dieselbe Allgemeingültigkeit zugesprochen wird wie den ersten Prinzipien selbst, ein Vorgang, der aber nun zur Konsequenz hat, daß die entscheidende Frage nach dem, was dann ›objektiv‹, und das heißt unabhängig von der jeweiligen subjektiven Einsichtskraft und Zustimmung des einzelnen, dem Naturgesetz zuzurechnen sei, der normativen Vernunft dieses einzelnen immer mehr entzogen und der Zuständigkeit von Spezialisten überantwortet wird. Am schärfsten tritt diese Tendenz zweifellos bei Franz de Vitoria hervor, wenn er etwa zu der These kommt, zum Naturrecht gehöre, »was durch eine gute moraltheologische Konsequenz mit moralischer Gewißheit, d. h. als sehr wahrscheinlich, gefolgert wird, so daß keine probable Wahrscheinlichkeit mehr für das Gegenteil besteht«³⁶.

Eine solche Aussage demonstriert zugleich die Fragwürdigkeit eines Weges, der sich der Gültigkeit konkreten Handelns mit Hilfe eines Natur-Verständnisses zu vergewissern sucht, bei dem dasjenige, worin sich die *lex naturalis* als normativ ausweist, nicht mehr in Maßgabe ihrer analogen Gesetzesstruktur als *natural gründend*, sondern gerade unter Preisgabe des thomasischen Analogieprinzips³⁷ als *natural gegründet* vorausgesetzt wird, ein Natur-Verständnis, das unmittelbar, sei es nun im Sinne einer ›*natura metaphysica hominis*‹ (Vázquez) oder sei es im Sinne einer ›*natura metaphysica actus hominis*‹ (Suarez)³⁸, aus sich selbst heraus Gesetz vermittelt, das dann verbindlich zu erklären und kasuistisch auszufalten notwendig in die alleinige Fachkompetenz des Moralisten fällt – ein Prozeß, der, wie die Folgeentwicklung gezeigt hat, letztlich in einen Moraljuridismus einmünden mußte, an dessen Ende schließlich selbst noch der ›*natura biologica physiologica*‹ direkte normstiftende Relevanz zugesprochen werden konnte.³⁹

Arntz weist angesichts dieser Entwicklung mit Recht darauf hin, daß die Ge-

³⁶ »Illa quae inferuntur per consequentiam bonam moralem moraliter notam, i. e. valde apparentem, esse iuris naturalis, ita quod contrario nulla sit apparentia probabilis.« F. DE VITORIA, *Commentarios a la Prima Secundae de Santo Tomás*, ed. BELTRAN DE HEREDIA, Salamanca 1934, t. III, in I–II, q. 57, a. 4, p. 9.

³⁷ Thomas, so macht Arntz mit Recht aufmerksam, spricht in I–II, 91 generell »von der Verschiedenheit der Gesetze, nicht von den verschiedenen Arten von Gesetzen, als gäbe es zwischen dem Gesetz im allgemeinen und den verschiedenen Gesetzen eine Beziehung wie zwischen genus und species. Der Begriff wird in den verschiedenen Fällen analog gebraucht. Ein Außerachtlassen der Analogie führt zum Juridismus in der Moral.« J. ARNTZ, *Naturrecht und Geschichte*, in: *Concilium* 1 (1965) 383–391, 384f; vgl. hierzu auch W. KLUXEN, *Philosophische Ethik*, 233 ff.

³⁸ Zu Vázquez vgl. G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in I–II S. th., t. II: qq. 90–114*, Alcalá 1605; zu Suarez vgl. F. SUAREZ, *De legibus* (1612) und *Tractatus quinque morales* (1628), ed. L. VIVÈS, Paris 1856/61, t. IV–VI. – Ferner: H. v. GARSEN, *Die Naturrechtslehre des Gabriel Vasquez* (Diss.) Göttingen 1951; J. M. GALPARSORO, *Vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensanforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vázquez'*, (Diss.) Bonn 1972; R. SPECHT, *Zur Kontroverse von Suarez und Vasquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 45 (1959) 235–255.

³⁹ Vgl. F. BÖCKLE, *Rückblick und Ausblick*, in: *Naturrecht im Disput*, 138 ff.

schichte der nachthomasischen Reflexion der *lex naturalis* eine Geschichte »außerhalb« jener *prima principia* geblieben ist, die für Thomas den Kern der *lex-naturalis*-Lehre ausmachen und die deshalb heute wieder Grundbestand und Ausgangspunkt der Ethik werden müßten. Andererseits aber wird man der im Grunde auf Orientierungsmarken vorwissenschaftlicher Elementarerfahrung verweisenden Auslegungsrichtung seiner Forderung – »zurück zum Ursprung dieser ersten Prinzipien, nicht auf reflexiver Ebene, sondern auf der Ebene einer Evidenz, die aller Reflexivität vorausgeht«⁴⁰ – im methodischen Anspruch einer umfassenden und dezidierten Anthropologie, wie sie sich heute ethischem Fragen eröffnet und auferlegt, schwerlich Folge leisten können, zumal er hierzu im wesentlichen nur auf die von ihm schlichtweg als »Urevidenz« eingeführte menschliche »Wahrheit des Zusammenwohnens« rekurriert⁴¹ – ein in Wahrheit höchst komplexer, »naturale«, »personale« wie »rationale« Momente in sich fassender Phänomenbestand, der als solcher keineswegs schon, ebensowenig wie etwa zum Vergleich die viel berufene subjektiv-ethische Vollzugsinstanz des »Gewissens«, bereits eine letzte nicht weiter befragbare Wirklichkeit benennt und der eben deshalb auch nicht mit den *prima principia* selbst einfachhin als vollzugsidentisch betrachtet werden kann.

Angesichts des wachsenden Potentials an ethisch relevanten anthropologischen Einsichten, wie sie die modernen Humanwissenschaften mehr und mehr bereitstellen, dürfte eine Begründung sittlichen Sollens auf der »vorreflexiven« Basis genereller Erfahrungsevidenzen der praktischen Lebenswirklichkeit heute in der Tat kaum mehr hinreichen. Erweisen sich doch gerade im Aspekt der Humanwissenschaften solche »Urevidenzen« letztlich als ebenso »abgeleitet« und »normativ« gegründet wie all jene formalen Handlungsprinzipien und Imperative, mit denen man bisher bereits die Entscheidungsvernunft der ersten Prinzipien von den verschiedensten axiomatischen Ansätzen aus zu konkretisieren suchte, mögen diese nun im Sinne des klassischen »*sum cuique*«, des »*pacta sunt servanda*«, der negativen Fassung der »goldenen Regel« oder neuerdings des Solidaritäts- und Subsidiaritätsprinzips *naturrechtlich* erhoben oder aber als »personale« Explikationsmodi im Sinne des »werde selbst« und des »werde unmittelbar« *sozialontologisch* eruiert sein. Gerade diese Tatsache ihrer äußerst formalen und generellen Sollensstruktur nämlich, die über das elementare Faktum ihres normativen Gegründetseins und damit ihrer Relativität sehr leicht hinwegsehen läßt, macht solche in ihrem jeweiligen Bezugs-kontext gewiß sachrichtigen Basispräskriptionen, Prinzipien und Imperative zu praktikablen und handhabbaren »Leerformeln«, die, für beliebige Inhalte offen, nun durchaus zum Instrument ideologischer Interessen und Ansprüche werden können.⁴²

⁴⁰ J. ARNTZ, *Naturrecht und Geschichte*, 388.

⁴¹ AaO. 390.

⁴² Hierzu E. TOPITSCH, *Über Leerformeln. Zur Pragmatik des Sprachgebrauchs in Philoso-*

Ebensowenig vermag nun aber freilich auch jene in der nachthomasischen Tradition ausgebildete, auf eine objektiv gleichbleibende ›geschichtslose‹ Wesensnatur des Menschen beziehungsweise des menschlichen Aktes rekurrierende *Moralmetaphysik* weiterzuführen, die in ihrem kasuistischen Deduktionismus am Ende zu Normkonkretionen gelangt, deren Vollzugsanspruch sich nicht selten jenseits einer für das durchschnittliche Bewußtsein moralisch ratifizierbaren Lebenswirklichkeit bewegt. Dabei ist es keineswegs schon der hier vorwaltende Tatbestand des Deduzierens als solcher, der eine Internalisierung der so gewonnenen Normen verhindert, als vielmehr wesentlich und allein die metaphysische Engführung des diesen Ableitungen zugrundeliegenden Naturbegriffs, eine Engführung, die sich zwangsläufig in den normativen Schlüssen fortsetzt und niederschlägt und somit die Wirklichkeit menschlichen Seinkönnens in Wahrheit verkürzt, so daß die jeweiligen Normkonkretionen faktisch weithin ethosunwirksam bleiben.

Damit aber zeigt sich zugleich, daß unter heutiger Voraussetzung Normen nur dort eine wirkliche Chance finden, menschliche Daseinswirklichkeit zu prägen und zur faktisch gelebten Überzeugung zu werden, wo diese aus dem normativen Gesamtbestand des jeweils bereits als gültig Erkannten, und das heißt jetzt nicht zuletzt im Kontext der durch wachsende wissenschaftliche Reflexion erbrachten Informationen akzeptiert werden, mit ihnen zusammenstimmen und sich als vernünftig bewähren. Im Horizont dieser durch den Informationsstrom neuzeitlicher Wissenschaftskultur affizierten normativen Grundeinstellung wird somit zweifellos ein in hohem Maße *korrekturoffenes* Ethos dominant, das seiner ganzen Struktur nach auf eine innere Konvergenz von faktisch gelebter und reflexiv kontrollierter Überzeugung hindrängt und sich darin wesenhaft als ›*gewußtes Ethos*‹ charakterisiert, innerhalb dessen dann auch nur solche Normen handlungsbestimmend werden können, die in ihrer Verbindlichkeitslogik dem Handelnden grundsätzlich transparent und leistungsfähig erscheinen. Demgegenüber aber nimmt sich jeder Versuch, das Problem des Normativen aus der dogmatisierenden Statik eines Moralverständnisses zu beantworten, das der Entscheidungsvernunft des Handelnden selbst lediglich noch die marginale Rolle einer replikativen Empfangs- und Ratifikationsinstanz einräumt, wie dies zumal für die nachthomasische Moralmetaphysik signifikant geworden ist, als eine Verfallsform der Ethik aus, bei der, um mit H. Albert zu sprechen, »der Wille, Gewißheit zu erlangen, über den Willen triumphiert, Problemlösungen zu erreichen, die für mögliche Kritik offen bleiben«⁴³. Denn um solche Gewißheit geht es hier in der Tat, wenn die als maßgebliches Handlungsregulativ eingeführte *lex naturalis* nicht mehr im Sinne

phie und politischer Theorie, in: E. TOPITSCH (Hg.), *Probleme der Wissenschaftstheorie. Festschrift für Viktor Kraft*, Wien 1960, 233 ff.; H. ALBERT, *Tautologisches und Ideologisches*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Volkswirtschaft und Statistik* 90 (1954) 219 ff.; G. DEGENKOLBE, *Über logische Struktur und gesellschaftliche Funktion von Leerformeln*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 17 (1965) 331 ff.

⁴³ H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen: 1968, 73.

einer allem menschlichen Handeln voraus- und zugrundeliegenden und somit als *gründend* gewahrten naturalen Vernunft genommen wird, sondern im Sinne einer mit dem Wesen der menschlichen Natur bereits gesetzten, vorgegebenen und somit natural *gegründeten* Vernunft, die unmittelbar aus sich selbst heraus Norm stiftend in der Definitivität ihres Anspruchs jegliche Kritik und mit dieser letztlich jegliche Geschichts- und Entwicklungsoffenheit abweist.

Bei aller methodischen Insuffizienz, die der ursprüngliche thomasische Ansatz mit seiner an vorreflexive Erfahrungsevidenzen gebundenen Interpretation der *inclinationes naturales* aufweist, steht er somit dennoch einem modernen, solche Erfahrungsevidenzen mit Hilfe der Humanwissenschaften nochmals kritisch hinterfragenden Ethikverständnis weitaus näher als seine späteren Interpreten, insofern er die *lex naturalis ›sub specie hominis‹* prinzipiell als eine wesenhaft *gründende* Wirklichkeit behandelt, so daß ihre kraft der Entscheidungsvernunft der *prima principia* aus den *inclinationes naturales* gewonnenen normativen Konkretionen *eo ipso* in ihrem Gültigkeitsanspruch relativiert bleiben. Nur mit solchem als gründend gewahrten Verständnis der *lex naturalis* kann in der Tat der Weg in einen ethischen Immobilismus überhaupt vermieden werden. Das aber setzt seinerseits voraus, daß die im Begriff des Gesetzes erschlossenen normativen Gründungszusammenhänge menschlicher Handlungswirklichkeit, sofern man sie nicht ›spekulativ‹ im Blickpunkt ihres Gegründetseins durch Gott, sondern ›praktisch‹ im Aspekt ihrer jeweils gründenden Handlungsmaßgeblichkeit betrachtet, diesem Begriff nur in analoger Weise zugeordnet werden. Solch analoge Handhabung des Gesetzesbegriffes aber bleibt nun gerade für die thomasische Reflexion der Gründungslogik menschlicher Normativität methodisch schlechthin bestimmend.

Dies gilt vorab für jenes letzte in der umfassenden Vernunft Gottes selbst gründende Prinzip aller Normativität, das Thomas im Begriff der *lex aeterna* faßt. Denn den Begriff eines Gesetzes sprengt dieses »Ewige Gesetz«, in sich selbst betrachtet, nach menschlich-praktischem Verständnis sowohl hinsichtlich der Tatsache, daß es als göttliche Vernunft mit dem Wesen Gottes identisch ist, als auch hinsichtlich der Tatsache, daß es als diese umfassende Vernunft Gottes nicht eine statuierte Ordnung, sondern jenes schöpferisch-dynamische Prinzip aller Wirklichkeit meint, kraft dessen sich diese Wirklichkeit auf Gott selbst hin als das »gemeinsame Gut des Universums« gestaltend auslegt.⁴⁴ Im Blickpunkt des Geschöpfes hingegen offenbart sich der analoge Gesetzescharakter der *lex aeterna* darin, daß sie in sich selber als schöpferische Vernunft Gottes vom Menschen weder unmittelbar gewußt noch erkannt werden kann, sondern vielmehr nur ihren *Wirkungen* nach in der Weise der *lex naturalis* und der *lex divina* greifbar ist.⁴⁵

Gesetzescharakter kommt nun aber auch der *lex naturalis* nur in einem übertragenen Sinne zu. Meint diese doch gerade in dem, worin sie sich als parti-

⁴⁴ I-II, 91, 1; vgl. ferner 93, 1.

⁴⁵ I-II, 93, 2.

zipatives Moment der *lex aeterna* ausweist, jenes mit den ersten Prinzipien gewußte, unzerstörbare normative *Inhabitans* der Entscheidungsvernunft, mit dessen Hilfe erst die in den natürlichen Neigungen waltende Vernunft in ihrer naturalen Verbindlichkeit eruiert und als Gesetz konstatiert werden muß. Insofern geht das im Begriff der *lex naturalis* Angezielte ebensowenig wie das der *lex aeterna* in jenem ›Gegenüber‹ zur Vernunft auf, wie es das Phänomen des Gesetzes im konkret-praktischen Erfahrungsraum kennzeichnet.

Demgegenüber aber führt sich nun die *lex divina* als Inbegriff der besonderen Willensoffenbarung Gottes zunächst durchaus im Sinne einer konkret-praktischen Gesetzesanordnung ein. Und zwar gilt dies zumal für das *Gesetzeswerk des Alten Testaments*, dessen mannigfaltige moralische und kultische Vorschriften, Weisungen und Verhaltensregeln ihren unmittelbar durch Gott selbst gesetzten Kern nach Thomas in den Zehn Geboten haben, die der irrumsanfälligen, durch die Sünde geschwächten menschlichen Urteilskraft wegen von Gott dekretiert, ihrerseits wiederum die schöpfungsmäßig gegründete Vernunft der *lex naturalis* ans Licht heben und so letztlich mit dieser übereinstimmen.⁴⁶

Völlig anders hingegen verhält es sich mit dem ›Gesetz‹ des *Neuen Bundes*.⁴⁷ Denn das schlechthin Zentrale dieses Neuen Bundes, das also, worin er nach Thomas seine ganze Wirklichkeit und Kraft hat, meint nichts anderes als die durch die im Glauben an Christus eröffnete und fortwirkende *Gnade des Heiligen Geistes*⁴⁸, dessen ›Gesetz‹, dem Menschen eingestiftet, wesentlich eben diese

⁴⁶ I-II, 91, 4; 100, 1; zum Gesamttraktat *de lege veteri* I-II, 98–105 vgl. J. HUNT, *The Theology of St. Thomas on the Old Law* (Diss.) Ottawa 1949; M. CHENU, *La théologie de la loi ancienne selon Saint Thomas*, in: *Rev. Thom.* 61 (1961) 485–497. – Oeing-Hanhoff weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Thomas nicht nur eine kritisch-entfaltende Funktion der *lex divina* an der *lex naturalis* kennt, sondern auch eine verifizierende Funktion der *lex naturalis* gegenüber der *lex divina*. »Sofern ... die Lehre vom Naturgesetz besagt, daß dem Menschen sittliches Bewußtsein wesentlich und natürlich ist, läßt sie die für Thomas so wichtige Autonomie des Sittlichen verstehen: Kraft des ihm natürlichen sittlichen Bewußtseins kann nämlich der Mensch auch die ihm gegebenen Gebote Gottes daraufhin beurteilen, ob sie gut und gerecht sind (vgl. S. c. Gent. III, 129). Damit wird festgehalten, das ist übrigens ein schon von Platon ausgesprochener Gedanke (vgl. Euthyphron 10d), daß das sittliche Gute in sich und nicht etwa nur deshalb gut ist, weil Gott es befiehlt. Auch Gott gegenüber ist der Mensch als sittliches Wesen also nicht in der Situation eines Hundes, der die Gebote seines Herrn blindlings befolgen muß, ohne sie in ihrer Gutheit und Rechtheit beurteilen zu können, und so heißt es bei Thomas auch ausdrücklich: wer das Böse nur deshalb unterlasse, weil es Gott so geboten habe, nicht aber weil es böse sei, der sei nicht im vollen Sinne frei (vgl. Expos. II epist. ad Cor. III, 3)« L. OEBING-HANHOFF, *Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition*, in: F. HENRICH (Hg.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, 11–47, 29.

⁴⁷ I-II, 106–108; zum Ganzen vgl. J. GRIBOMONT, *Le lieu des deux testaments selon la théologie de S. Thomas*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 22 (1946) 70–89; A. M. MONDA, *La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso*, Neapel 1954; U. KÜHN, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Göttingen 1965; O. H. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.

⁴⁸ I-II, 106, 1: »Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota

Gnade selbst ist, die sich als das vollkommene »Gesetz der Freiheit«⁴⁹ »im Glauben offenbart und durch die Liebe wirkt«⁵⁰. Ähnlich wie die den Menschen auf seine naturalen Sinnmöglichkeiten hin eröffnende *lex naturalis* ist also dieses ihn auf ein letztes unüberbietbares Vollendungsziel hingründende »Gesetz des Geistes des Lebens« (Röm 8, 2)⁵¹ ein wesentlich »ungeschriebenes« Agens⁵², dem ebenso wie jener nur in analoger Weise der Charakter eines Gesetzes zukommt. Gerade als diese dem Menschen innewohnende »übernatürliche« Kraft aber expliziert sich die *lex nova* als jenes letzt-gründende Prinzip, das in seiner gnadenhaft überformenden Vernunft menschliches Seinkönnen auf absolute Vollendung hin konzipiert, ohne es doch damit aus seiner endlichen, schöpfungsmäßig gegründeten Potentialität herauszulösen, so daß dieses Seinkönnen in seinen Endlichkeitsstrukturen von ihr her zwar kein neues Wesen, wohl aber eine neue Bedeutung, Sinngestaltung und Ausformung empfängt.⁵³

Eben dieser Tatbestand aber, daß die *lex nova* in gleicher Weise wie die jetzt von ihr letzt-gründend ausgerichtete und erst so in ihre wahre und eigentliche »Erfüllung« gebrachte *lex naturalis* dem Kern nach eine *lex indita* und *non scripta* ist⁵⁴, die kraft dieses ihres »prästrukturellen« normativen Gründungscharakters der Dynamik menschlichen Folgerns offensteht, erweist sich nun für das thomasische Verständnis des Gültigkeits- und Verbindlichkeitsanspruchs spezifisch christlicher Ethosbildungen und Normkonkretionen als schlechthin konstitutiv. Denn indem Thomas sowohl die *lex naturalis* als auch die *lex Christi* als gründende, den Gesetzesbegriff wesentlich transzendierende und erst als solche aufeinander zugeordnete normstiftende Wirklichkeiten entfaltet, zeichnet er, ohne freilich damit schon zu einem vollen Begriff der geschichtlichen Strukturgebundenheit und Bedingungslogik menschlicher Moralität vorzustößen, das normative Strukturfeld einer Ethik aus, die der konkreten Verwirklichung des Christlich-Sittlichen im jeweiligen Hier und Jetzt eine positive und unter diesem Aspekt durchaus »relativ« bleibende Vielfalt von Möglichkeiten offenläßt.⁵⁵

virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter *lex nova* est gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus.«

⁴⁹ I-II, 108, 1 ad 2.

⁵⁰ I-II, 108, 1: »... principalitas legis novae est gratia Spiritus Sancti, quae manifestatur in fide per dilectionem operante.«

⁵¹ I-II, 106, 1; I-II, 106, 4: »Nullus autem status praesentis vitae potest esse perfectior quam status novae legis. Nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit. Hoc autem facit nova lex.«

⁵² I-II, 106, 1.

⁵³ Vgl. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 75 f.

⁵⁴ I-II, 106, 1 und ad 2.

⁵⁵ Für das Verhältnis von *lex divina* und *lex naturalis* gilt zunächst grundsätzlich: »Sicut enim gratia praesupponit naturam, ita oportet quod *lex divina* praesupponat legem naturalem« I-II, 99, 2 ad 1. Sonach bleibt die Eigenständigkeit, die »Autonomie« der Vernunft der in der *lex naturalis* gründenden zeitlichen Ordnungen ausdrücklich

Mit dieser in analoger Handhabung des Gesetzesbegriffs vorgenommenen Reflexion der normativen Gründungszusammenhänge menschlichen Handelns konzipiert Thomas somit eine durchaus systemoffene theologische Ethik, innerhalb deren alle konkrete natural gründende wie positiv gegründete Normativität erst aus der *lex nova* als *lex fidei* ihre letzte Sinngebung erfährt, wobei dann freilich diese *lex fidei* nur ein *allgemeines* Maßverhältnis endlich-menschlichen Handelns zu dem in ihr eröffneten ewigen Vollendungsziel setzt, so daß notwendig jede Applikation dieses Allgemeinen auf die jeweilige konkrete Normativität eine um so geringere Sicherheit über deren Gültigkeitsanspruch vermitteln kann, je weniger unmittelbar ihre innere Affinität und Zuordnung zu diesem ewigen Ziel hervortritt.⁵⁶

Die bleibende Bedeutung dieser thomasischen Konzeption liegt zweifellos darin, daß es hier erstmals gelungen ist, menschliche Normativität in ihrer Gründungslogik theologisch-ethisch so zu entfalten, daß darin einerseits Gott als Grund und Ziel dieser Normativität und andererseits der Mensch als das sich selbst normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt wird. Entscheidende Voraussetzung hierfür ist die durchgängige Analogisierung des Gesetzesbegriffes, wie sie Thomas vornimmt, dank deren es ihm gelingen kann, das gründend unbedingte, unbeliebige und zugleich dynamische Wesen des Normativen so ansichtig zu machen, daß ein nominalistisch dezisionärer Relativismus ebenso ausgeschlossen bleibt wie eine objektivistisch argumentierende, alle Entwicklung in sich stillstellende Moralaxiomatik.

gewahrt. Während jedoch der *lex vetus* den »*praecepta communia*« der im Prinzip entwurfsoffenen *lex naturalis* gegenüber noch ein erhebliches Maß an positiver Bestimmtheit eignete – »das alte Gesetz bestimmte Vieles und überließ Weniges dem freien Willen des Menschen« (I-II, 108; vgl. auch 91,5 ad 3) – läßt die *lex nova*, als das »Gesetz der Freiheit«, den Bereich der Handlungen, »*quae non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem*«, überhaupt frei: »*Et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare*« I-II, 108,1; vgl. ferner 108,2,1 ad 1. Auch Thomas wußte freilich schon um die Möglichkeit des Mißverhältnisses von christlicher Theorie und Praxis. So scheut er sich nicht, das Augustinuswort (ep. 55 ad Januarium) aufzugreifen: »*ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei misericordia voluit esse liberam servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Iudaeorum, qui legalibus sacramentis, non humanis praesumptionibus subiiciuntur*« I-II, 107,4.

⁵⁶ Vgl. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, 80f.

DIE GESCHICHTLICHE UNBELIEBIGKEITSLOGIK MENSCHLICHER NORMATIVITÄT

Normen haben ihren je besonderen geschichtlichen Kairos. Die Frage nach ihrer Geltungschance stellt sich sonach vorab als Frage nach ihrem jeweiligen historisch-kulturellen Bedingungskontext. Denn was immer von Menschen an Deutungs- und Ordnungsentwürfen hervorgebracht, an gesellschaftlichen, ökonomischen, technischen, ästhetischen, moralischen oder religiösen Vorstellungen und Praktiken entwickelt wurde, hat seinen epochal durchaus unbeliebigen Stellenwert, seine je eigene geschichtliche Disposition und kulturintegrale Logik. Dies gilt sowohl für normative Lösungen, die sich mit sachlich-zwingender Notwendigkeit aus der Vernunft bereits vorhandener normativer Bestände im Rahmen eines Kultursystems ergeben, als auch für jene, die das Gegebene schöpferisch transzendieren oder revolutionär verwerfen, und zwar gleichgültig, ob sich der solchen Lösungen inhärente Geltungsanspruch im Duktus seiner Geschichte bewährt und auch für künftige Kulturen seine Relevanz behält oder aber ob er seine mögliche Sinnhaftigkeit und Maßgeblichkeit nur innerhalb einer bestimmten konkret-historischen Kulturkonstellation findet.

Solches Fragen nach der geschichtlich-kulturellen Geltungschance von Normen, wie es sich mit der Erhellung ihrer mannigfaltigen diachronisch und synchronisch aufschlüsselbaren Kausalitäten, Konkomitanzen und Interdependenzen im Rahmen heutigen methodischen Forschens beantwortet, kann nun freilich von sich aus keine anderen Gründe erbringen als eben spezifisch historische und kulturrelative. Dennoch ist es gerade der im Aufweis dieser ihrer Geschichtlichkeit und Kulturrelativität durchgängig hervortretende Tatbestand ihrer *Unbeliebigkeit*, der für eine generelle ethische Krieriologie des Gültigkeitsanspruchs von Normen grundsätzliche Bedeutung gewinnt. Denn daß Normen sich unbeliebig gestalten, setzt voraus, daß sie einer Vernunft folgen.

Nun liegt aber das allgemeinste Kriterium aller Vernunft darin, daß sie sich nicht *in sich selbst* widersprüchlich vollziehen kann. Insofern ist es ihr also unmöglich, die Deutung oder Ordnung eines Sachverhaltes unter ein und demselben Gesichtspunkt beziehungsweise im Rekurs auf ein und denselben Bestand an Gründen und Einsichten zugleich als wahr und als falsch respektive zugleich als gut und als schlecht zu begreifen. Dieser Grundzug der Vernunft zur Widerspruchslosigkeit setzt sich in der Tendenz fort, auch unterschiedliche Sachverhalte, für die je nach Gegenstandsbereich gegebenenfalls spezifisch andere Gründe und Kriterien maßgeblich werden, nicht einer so unterschiedlichen Deutung beziehungsweise Ordnung zu unterwerfen, daß sie sich darin selbst widerstreitet. Aus dieser elementaren Erfahrung eines möglichen in sich widerspruchslosen Erfassens von Wirklichkeit lebt letztlich alle Gewißheit des

Menschen, daß er sich im Deuten und Ordnen seiner Welt und seines Daseins nicht grundsätzlich irrt und irren muß.

Der Tatbestand aber, daß sich die Vernunft menschlichen Deutens und Ordners aus nichts anderem legitimieren kann als aus der jeweiligen, sie zur Überzeugung führenden Einsicht in die innere Vernunft und Stimmigkeit der Gründe, auf die sie sich stützt, definiert nun zugleich das logisch generelle Bedingungsgefüge, unter dem Normen die Chance ihres Geltens finden. Das aber bedeutet, daß sich die Geltungschance von Normen überhaupt nicht von der Logik ihres Gültigkeitsanspruchs im jeweiligen Einsichtsfeld des Subjektes trennen läßt, oder anders gewendet: die Kriterien des Gültigkeitsanspruchs einer Norm sind in Wahrheit auch die Kriterien ihrer Geltungschance.¹ In der Tat: Geltung, Anerkennung, Zustimmung, Gefolgschaft, Gehorsam finden kann nur, was im Rahmen einer jeweiligen subjektrelativen Erkenntnis- und Handlungskonstellation bedingt oder unbedingt als je wahr, je vernünftig, je gut, schön, erstrebenswert, angemessen, sinnvoll, glaubwürdig, praktikabel, effektiv, notwendig oder unausweichlich und eben darin je für gültig befunden wird. Entsprechend aber verliert zwangsläufig auch seine Geltungschance, was immer im Einsichtsprozeß des Subjektes an innerer Stimmigkeit einbüßt, bis hin zu der äußersten Möglichkeit, daß ihm in keinerlei Hinsicht mehr eine erkennbare, Zustimmung verschaffende Vernunft abgewonnen werden kann. Gerade dieser grundlegende Befund aber, daß nichts Geltung zu gewinnen vermag, was nicht gleichzeitig auch für gültig erachtet wird, macht unabweisbar deutlich, daß die *tragende Vernunft* aller menschlichen Wirklichkeits-

¹ Dies gilt noch vor jeder weiteren, spezifisch normsoziologischen Fragestellung nach dem jeweiligen Geltungsmodus, nach der Verbindlichkeitsart einer Norm. So unterscheidet hier E. E. HIRSCH (*Das Recht im sozialen Ordnungsgefüge*, Berlin 1966) zwischen faktischer, juristischer und absoluter Geltung (225, 307), R. SCHREIBER (*Die Geltung von Rechtsnormen*, Berlin-Heidelberg-New York 1966) zwischen faktischer, verfassungsmäßiger und ideeller Geltung (58ff) und analog M. REHBINDER (*Die Begründung der Rechtssoziologie durch Eugen Ehrlich*, Berlin 1967) zwischen Faktizität, Normativität und Idealität (118). Hiernach implizieren also auch jene Normen und normativen Gehalte ein Gelten, die von den vielen zwar in ihrem sittlichen Anspruch bejaht, jedoch längst nicht von allen geübt werden (vgl. hierzu meinen Beitrag zum Problem der »normativen Kraft des Faktischen« unten S. 136–139) oder die etwa angesichts ihres sehr kulturspezifischen, hochindividuierten Sollensgehaltes in ihrer ethischen Logik überhaupt nur von Wenigen intentional erfaßt und ergriffen werden. Es bleibt dann eine Frage der Terminologie, ob man hier zwischen faktischer und idealer Geltung (so im Ansatz schon F. TÖNNIES, *Die Sitte*, Frankfurt/M. 1909, 42) oder zwischen Geltung und Gültigkeit unterscheidet (so etwa im Anschluß an N. HARTMANN vor allem W. SCHÖLLGEN, vgl. u. a. seinen Aufsatz: *Wertethik und kultursoziologischer Pluralismus*, in: C. J. BOCK [Hg.], *Die Rolle der Werte im Leben*, Köln 1970, 103–126, 113f; ebenso W. E. MÜHLMANN, »Wertfreiheit« und phänomenologische Reduktion im Hinblick auf die Soziologie, in: H. ALBERT / E. TOPITSCH [Hg.], *Werturteilsstreit*, Darmstadt 1971, 189–199, 195). Entscheidend bleibt freilich, daß das Geltungs- bzw. das Gültigkeitsproblem nicht, wie dies etwa TH. GEIGER in seinen *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts* (1947) (Neuwied-Berlin ²1964) versucht, auf eine bare sozialpsychologische Internalisierungsmechanik reduziert wird (45, 55, 71, 80).

erkenntnis und Wirklichkeitsgestaltung überhaupt nicht vermittelt werden kann, sondern in allem geschichts- und kulturrelativen Vermitteln und Vermitteltsein immer schon vorausgesetzt ist. Denn was immer sich an Erkenntnissen, Überzeugungen und Praktiken im jeweiligen Kulturationsprozeß als geltend vermittelt, kann sich in diesem seinem Gelten nur auf der Basis einer Ursprungsvernunft behaupten, die im rezeptiven Akt der Zustimmung ebenso unableitbar-ursprünglich am Werke ist wie im Akt seiner Hervorbringung. Ein Befund, der nun in der Tat von vornherein jeglichen Versuch ad absurdum führt, die Vernunft menschlichen Erkennens und Handelns als das Produkt einer eigenen, letztlich von ihr unabhängig wirksamen, sie von außen normierenden Geltungsgesetzlichkeit zu begreifen, die sie ex alieno erst zu dem macht, was sie als Vernunft ist. Empfängt doch der in aller Normativität waltende Tatbestand der Unbeliebigkeit, mit seiner ganzen Fülle an jeweiligen, sich relativ selbständig aktierenden und eben darin auch methodisch voneinander unabhängig erforschbaren bio-psychischen, psycho-sozialen und geschichtlich-kulturellen Determinanten, den ihn je ermöglichenden inneren normativen Gültigkeitsanspruch allein aus der sich in all diesem je unableitbar-ursprünglich auf innere Widerspruchslosigkeit hin vollziehenden Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft des Subjektes selbst.

Auf diese fundamentale Wahrheit, daß sich die menschliche Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft als solche eben nicht aus äußeren Vermittlungen herleitet, sondern daß sie als Grundvermögen allen Wissens und Gewissens und darin als die dem Menschen ursprünglich eignende Bedingung aller Normativität mit dem Menschsein selbst unmittelbar gegeben ist, zielt bereits Platon, wenn er seinen sophistischen Gegnern vorhält, daß sie nach einem Sittlichkeitsverständnis verfahren, als gäbe es »ganz und gar kein in der Seele ursprünglich gelegenes Wissen und sie setzten es hinein, als wenn sie blinden Augen Sehkraft einsetzten«². Kein Geringerer als Hegel, der wie niemand vor ihm die Prozeßhaftigkeit des geschichtlichen Vermittelns und Vermitteltseins der Vernunft menschlicher Normativität erkannt und reflektiert hat, nimmt ausdrücklich diese Grundeinsicht auf, wenn er in Anknüpfung an Platons Anamnesislehre zu dem Axiom gelangt: »Recht und Sittlichkeit werden durch Belehrung und Geschichte nur *erregt*; denn die Wahrheit liegt stets im Menschen, er ist Geist.«³

² PLATON, *Politeia* 518b 7ff.

³ Vgl. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. LASSON XII (Ph. Bibl. Bd. 59) 94. Hier zitiert nach der treffenden sinngemäßen Zusammenfassung bei L. OEING-HANHOFF, *Der Mensch: Natur oder Geschichte?*, 40. – Aber auch ebenso für Kant ist der Mensch bereits auf Grund seines Wesens, von seiner natürlichen Ausstattung her, zur Unterscheidung von Gut und Böse fähig: »Wir haben für das (sittlich-) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die *Wahrheit* haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern *Empfänglichkeit* der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz), und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen... Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches und es gibt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern jeder Mensch,

So sehen wir uns hier im Fragehorizont der geschichtlich-kulturellen Geltungschance von Normen, mit dem durchgängig hervortretenden Tatbestand ihrer auf die Intention zu je innerer Stimmigkeit zurückverweisenden Unbeliebigkeitslogik – einer Intention, aus der selbst noch die flüchtigste, vergänglichste und fragwürdigste Norm den Schein ihrer Gültigkeit nähren muß, um überhaupt zustande zu kommen und ihren Kairos finden zu können –, eben derselben Grundwirklichkeit konfrontiert, die Thomas im Bedenken der spezifisch *natural* unbeliebigen Gründungszusammenhänge konkreter Normativität in den ersten und allgemeinsten Prinzipien der Vernunft als den schlechthin konstitutiven und als solchen unzerstörbaren Kern der *lex naturalis* ausmacht.⁴ Dasjenige, was menschlichem Deuten, Gestalten und Ordnen in all seiner Geschichtlichkeit Vernunft verleiht und darin Geltung verschafft, begründet sich also somit selbst nicht wiederum geschichtlich, sondern *natural*. Das aber bedeutet, *der Mensch ist vernünftiges, sittliches, normatives Wesen und damit Kulturwesen nicht erst kraft seiner Geschichte, sondern kraft seiner Natur als Vernunftnatur*.

Insofern sich nun freilich diese Vernunftnatur, aus deren metageschichtlicher Normativität jegliches menschliche Deuten, Ordnen und Gestalten die jeweilige Vernunft seines Geltens empfängt, im konkreten normstiftenden Stimmigkeitsaufweis der Gründe, auf die sie sich hierzu je und je stützt, nicht jenseits und außerhalb, sondern notwendig und immer *in* Geschichte vollzieht, kann sie sich ihrerseits wiederum nicht anders realisieren denn als endliche, relative, geschichtliche Vernunft. Hier liegt denn auch zugleich der Grund dafür, daß es im Hinblick auf die innere Wahrheit und Gültigkeit einer Norm irrelevant ist, ob sie, mit dem bekannten Einwurf Pascals, nur diesseits der Pyrenäen gilt oder auch jenseits, ob sie gestern schon Anerkennung fand oder erst heute und möglicherweise sogar morgen schon nicht mehr.⁵ Entscheidend ist vielmehr einzig und allein jene je und je unabweisbare überzeugungschaffende Stimmigkeit, mit der sie sich dem Erkennenden im Rahmen seines jeweiligen Erkenntnishorizontes in ihrer Vernunft geltend macht und sich ihm darin als verbindlich auferlegt. Somit erscheint es völlig abwegig, den Gültigkeitsgehalt einer Norm vom quantitativen Tatbestand ihrer Verbreitung und Dauer her bestimmen zu wollen.⁶ Denn selbst wenn sich eine Norm in allen Kulturen und

als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich... Denn Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft.« KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, ed. WEISCHÉDEL, Bd. 4, 531.

⁴ Vgl. hierzu oben S. 51, Anm. 20.

⁵ BL. PASCAL, *Über die Religion (Pensées)*. Übertragen und herausgegeben von E. WASMUTH, Heidelberg 1946, Nr. 294, S. 150.

⁶ Hierhin gehört vor allem Viktor Cathreins Versuch, den Gültigkeitsanspruch materialer sittlicher Normen im empirischen Nachweis ihrer allgemein-menschlichen Verbreitung sicherzustellen. Vgl. V. CATHREIN, *Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit*, 3 Bde., Freiburg 1914. Aber auch Hans Reiners Bemühen um ethnozoologische Absicherung und Verifikation der von ihm zunächst phänomenologisch eruierten

Epochen als gleichermaßen geltend aufweisen läßt, wie dies etwa bei aller Variationsbreite für das Inzestverbot zuzutreffen scheint, so ist es dennoch gerade nicht die Verbreitung und Dauer als solche, die ihre Vernunft beweist, als vielmehr wesenhaft der Stimmigkeitszusammenhang eines sich bisher durchgängig kristallisierenden, zugleich aber nach Legitimationsformen, Reichweite und inhaltlicher Spezifizierung erheblichen Wandlungen unterworfenen Interferenzgefüges von Gründen, die ihre Geltung immer wieder bewirkten und sie vermutlich auch in Zukunft – dann allerdings gewiß unter dem Anspruch von sach- und strukturlogisch noch entschieden fundierteren Argumenten – bewirken werden.⁷

Dies schließt nun freilich nicht aus, daß solche sich in vielfältiger quantitativer Abstufung manifestierenden normkonkomitanten Kriterien wie Dauer und Verbreitung dennoch für bestimmte Normbildungs- und Normlegitimationsprozesse erhebliche Bedeutung gewinnen können. In der Regel ist dies insbesondere dort der Fall, wo sich eine als solche unangefochten in Geltung befindliche Norm ihrem tatsächlichen Begründungszusammenhang nach so vielschichtig und differenziert darstellt, daß sie darin die Vernunft des einzelnen überfordert und ihn geneigt macht, eben jene konkomitanten Kriterien bereits als hinreichenden Legitimationsgrund für dasjenige zu nehmen, aus dem sie sich selbst erst begründen. Die eigentliche Problematik dieses Ausweichens auf solch akzessorische Momente mit der ihm innewohnenden Wirktenz zur Habitualisierung einer traditionsorientierten und außengeleiteten Grundeinstellung zeigt sich dann allerdings, sobald neue Situationen entstehen und neue Gründe ansichtig werden, so daß mit der Krise der in Geltung befindlichen Norm zugleich auch deren Befolger in die Krise gerät und unter dieser Voraussetzung auf jegliches Neue zwangsläufig mit Trennungsangst, Lernresistenz und reaktionärem Beharrungswillen reagiert.⁸

Nun bildet aber demgegenüber eine sich prononciert an dieser Extremposition entzündende, jede traditions- und außengeleitete Orientierung radikal abwehrende, spezifisch revolutionäre Gegenposition keineswegs die einzig mögliche und faktisch vorwaltende Alternative. Diese formuliert sich vielmehr in einer Grundeinstellung, die wesentlich davon ausgeht, daß eine durch Geltung ausgewiesene vorfindbare oder überkommene Norm einen bereits durchmessenen Weg an Wahrheitserkenntnis repräsentiert und darin einen erreichten Bestand an Einsichten vermittelt, an dem sich auch jede problemoffene, auf ›Objektivität‹ gerichtete aktuelle Vernunft orientieren muß, will sie nicht hinter

*allgemeinen Wesenstatbestände der Sittlichkeit«. Vgl. H. REINER, *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim/Glan 1951, 245–310: »Die empirische Verbreitung des sittlichen Sollensbewußtseins und seiner Hauptformen.«

⁷ Vgl. hierzu F. X. KAUFMANN, *Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht*, in: F. BÖCKLE (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 15–60, 32 ff.

⁸ Vgl. hierzu P. MATUSSEK, *Entideologisierung als Problem der Persönlichkeit*, in: *Gesellschaft und Ideologie* (Dokumente der Paulusgesellschaft, Bd. 18), München 1967, 195–204.

schon Erreichtes zurückfallen oder gar etwas verfehlen, was gegebenenfalls durchaus nur auf diesem Wege für sie erreichbar ist, auch wenn sie im konkreten Aneignungsprozeß darüber hinaus zugleich zu Erkenntnissen vorstößt, die sie zu neuen weitertragenden Lösungen führen.⁹

Je unmittelbarer sich nun freilich die Anspruchsvernunft einer Norm oder einer Normkonstellation aus der inneren Logik der sie tragenden Gründe selbst erklärt, und zwar gleichgültig, ob es sich hierbei um komplexe oder auch sehr einfache, elementare Begründungszusammenhänge handelt, um so eher verlieren dann allerdings auch solch äußere konkomitante Kriterien für den eigentlichen Legitimationsprozeß an Bedeutung. So wird es zum Beispiel niemanden einfallen, die Vernunft einer Verkehrsordnung, einer Verteidigungskonzeption oder eines Versorgungssystems nach ihrem Alter zu bemessen, oder etwa die eigene Überzeugung von der Richtigkeit eines bestimmten philosophischen Theorems von dessen Verbreitung abhängig machen. Wie wenig in der Tat von einer generellen durchgängigen Relevanz dieser quantitativen Aspekte für den Prozeß der Normbildung und Normlegitimation gesprochen werden kann, zeigt sich aber vielleicht am offenkundigsten gerade an jenen elementaren, ihrem strukturellen Normkern nach besonders geschichtsunabhängigen Verhaltensphänomenen, die, wie beispielsweise die Tapferkeit, zu allen Zeiten von Menschen für sinnotwendig befunden und geübt, dennoch dank ihrer unmittelbar einsichtigen situativen Anspruchslogik eines solchen Hinweises zu ihrer Rechtfertigung gar nicht bedürfen. Um dies an dem genannten Beispiel der Tapferkeit zu verdeutlichen: wo immer sich der Mensch in der Situation eines *Bedrohtseins* erfährt, das auszuhalten, zu bestehen und zu bewältigen ihm sich nach eigener jeweiliger Überzeugung und Vernunft gebieterisch aufdrängt, findet er zwangsläufig die einzig sinnvolle, der Natur der Sache allein entsprechende normative Lösung in einem Verhalten, das die Bedrohung weder blindlings-verwegen ignoriert noch ihr feige ausweicht, sondern das sie emotional vernünftig, und das heißt hier tapfer, annimmt und beantwortet.¹⁰ Dieser Tatbestand aber, daß der Mensch auch ohne äußere Belehrung und geschichtliche Vermittlung in einem elementaren Sinne gleichsam immer schon weiß, was tapfer ist, schließt nun jedoch keines-

⁹ Vgl. hierzu W. KLUXEN, *Ethos und Ethik*, in: *Phil. Jahrbuch* 73 (1966) 339–355, 350f. – Zur anthropologischen Schutzfunktion des geschichtlichen »Erbes« gegenüber »sekundären Systemen« vgl. H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1958, 176–205. Zur Bedeutung geschichtlicher Überlieferung für menschliche Selbst- und Wahrheitsfindung, sowie zur Problematik eines dezisionär-existentiellen »Geschichtlichkeit«-Begriffs vgl. G. KRÜGER, *Freiheit und Weltverwaltung*, Freiburg/Br. 1958, bes. 76, 101f, 110f; ferner K. LÖWITZ, *Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart 1960, 93–126; vgl. ferner auch oben S. 23, Anm. 15.

¹⁰ Vgl. hierzu N. HARTMANN, *Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik* (1944), in: N. HARTMANN, *Kleinere Schriften*, Bd. 2, Berlin 1957, 191–214. Hartmann findet hier, im Anschluß an Aristoteles, in der Analyse der »situationstypischen« Struktur der Tugenden erstmals einen Ansatz, der ihn von seinem eigenen ursprünglichen Wert-apriorismus wegführt. Vgl. bes. 213f.

wegs die darüber hinausführende Möglichkeit der Herausbildung eines je geschlechtsspezifischen Tapferkeitsethos aus. Wandelt sich doch mit jeder Veränderung der physischen, psychischen, technisch-ökonomischen, moralischen oder geistig-religiösen Lebenswirklichkeit des Menschen zugleich auch die Beurteilung dessen, was als Bedrohung anzusehen ist und was dann im Umkreis des Bedrohenden wesentlich, und auch dies noch in je eigener Weise, nurmehr aus dem Grundduktus der Tapferkeit beantwortet werden kann. Insofern ist es also der jeweilige normative Gesamtnexus, der jegliches Tapferkeitsverständnis und Tapferkeitsverhalten zugleich immer auch zu einem je bestimmten, ethosgeprägten und ethosprägenden werden läßt. Ein Vorgang, der sich dann seinerseits wiederum in gewissen grundsätzlichen epochalen Stilformen verdichtet, die uns, noch vor jeder weiteren Differenzierung, durchaus erlauben, etwa ein nomadisches von einem ritterlichen oder ein stoisches von einem christlichen Tapferkeitsideal zu unterscheiden.

In all dem aber zeigt sich nun, daß sich menschliche Normativität und damit jegliche Deutung, Ordnung und Gestaltung menschlicher Lebenswirklichkeit, mitsamt ihren virtuell möglichen und gegebenenfalls sogar habituell notwendigen Institutionalisierungen und Tradierungen, in ihrer Vernunft, Wahrheit und Gültigkeit aus nichts anderem begründen kann als aus der inneren Stimmigkeit der verfügbaren Gründe, auf die sich das erkennende und handelnde Subjekt für sie beruft. Eine Bedingungslogik, die als solche freilich durchaus hinreicht, um dem Subjekt das Bewußtsein der Objektivität seiner normativen Hervorbringungen zu vermitteln und es damit zugleich auch in Stand zu setzen, diese Hervorbringungen in ihrem begründeten Objektivitätsanspruch von solchen zu unterscheiden, die sich aus einer offenkundig subjektiven, und das heißt jetzt willkürlichen und interessengesteuerten Handhabung der tatsächlich verfügbaren Gründe zu legitimieren suchen. Um eben diesen objektiven Gültigkeitsstatus von Normen zu begründen und zu sichern, bedarf es dann aber auch nicht der Konstruktion eines materialen »Wertapriori«¹¹ oder gar der eines realitätsunabhängigen »idealen Ansichseins«¹², wie dies die Wertethik postuliert, die das eigentliche Relativitätsproblem gerade deshalb nicht zu lösen vermag, weil sie mit ihrem ungegenständlichen Wertobjektivismus den Tatbestand der *naturalen* wie der *geschichtlichen* Unbeliebigkeit von Normen gar nicht erst in den Blick kommen läßt.

Unter dieser Voraussetzung wird aber nunmehr unabweisbar deutlich, daß überall dort von einem objektiven Gültigkeitsstatus von Normen gesprochen werden muß, wo immer sich der Mensch zur Legitimation der Vernunft seines Deutens, Ordnen und Gestaltens von der inneren Vernunft und Logik der ihm je tatsächlich verfügbaren Gründe bestimmen läßt, und zwar gleichgültig,

¹¹ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), Bern 1954, 66 ff.

¹² N. HARTMANN, *Ethik* (1925), Berlin 1949, 148–160; »Vom idealen Ansichsein der Werte«. Hierzu auch: E. TOPITSCH, *Kritik der phänomenologischen Wertlehre*, in: H. ALBERT / E. TOPITSCH (Hg.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt 1971, 16–32.

ob es sich dabei um normative Hervorbringungen handelt, die »ein für allemal« und »für jedermann« einsichtig sind, wie dies etwa im Prinzip für naturwissenschaftliche und mathematische Wahrheiten zutrifft¹³, oder aber um solche, die sich wesentlich erst in einem situations- beziehungsweise kulturspezifischen Gesamtkontext als je wahr, angemessen, sinnvoll, richtig, gut, erstrebenswert oder dergleichen darstellen. Dies schließt dann freilich ebenso ein, daß sich der objektive Gültigkeitsstatus einer Norm zugleich überall dort ändert, wo immer neue Gründe wirksam werden, aus deren Stimmigkeitszusammenhang sich Lösungen ergeben, die die zur Frage stehende Norm kraft der ihnen eigenen Anspruchslogik entweder gänzlich überholen und entwerten oder sie aber zumindest, unter Wahrung ihres Grundbestandes, weiter differenzieren.

Hier erhebt sich natürlich die Frage, ob sich nicht die jeweiligen theoretischen beziehungsweise praktischen Normierungsprozesse durch planmäßige, methodisch abgesicherte systematische Erforschung ihrer tatsächlichen, respektive ihrer definitiv maßgeblichen Gründungszusammenhänge so erhellen lassen, daß damit der bisher immer noch unkontrolliert gebliebene mögliche Unsicherheitsfaktor des Zufälligen und unbewußt Subjektiven in der Auswahl der Gründe mehr und mehr ausgeschaltet werden könnte. In der Tat ist es dieses methodisch-kritische Bewußtsein gegenüber dem eigenen Deuten, Ordnen und Gestalten, das den Menschen der Neuzeit auf den Weg einer Wissenschaftskultur gebracht hat, die seine gesamte Lebenswirklichkeit zu beherrschen beginnt und die ihm gerade darin, daß sie sich bewährt, nun zugleich durchaus den Gedanken eines generellen perennierenden Fortschritts auf eine immer größere und umfassendere objektive Vernunft seiner normativen Hervorbringungen nahelegen kann.¹⁴ Ein Gedanke, der seine zweifellos stärkste Stütze an jener ungeheuren Expansion an Einsichten findet, die dem Menschen zumal im Hinblick auf die Gesetzmäßigkeiten der ihn umgreifenden Naturwirklichkeit, und zwar wesentlich erst unter der Voraussetzung dieser methodisch-kritischen Einstellung, zugewachsen sind. Daß sich aber gerade hier menschliches Erkennen in so augenfälliger Weise gleichsam je und je definitiv fortschreitend vollziehen kann, hat freilich seinen entscheidenden Grund darin, daß sich die Naturwirklichkeit, bei aller Fülle ihrer Erscheinungen, als ein sich von sich aus im Prinzip kaum mehr wesentlich verändernder Bestand von Wirkzusammenhängen darbietet, der eben deshalb auch einer spezifisch fortschreitenden rationalen Durchdringung offensteht.

Weitaus differenzierter stellt sich demgegenüber das Fortschrittsproblem be-

¹³ E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1938). Red. und herausgegeben v. L. LANDGREBE, Hamburg 1948, 42ff, hier bes. 43.

¹⁴ Zum Begriff und zur Geschichte der Fortschrittsidee vgl. u. a. E. TOPITSCH, *Art. Fortschritt*, in: W. BERNSDORF (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969, 299–301 (bibl.), K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism*, London 1957; W. E. MÜHLMANN, *Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie*, Neuwied-Berlin 1964, 353–367: »Revolution auf Zeit gestreckte«.

reits auf der Ebene der unmittelbar auf den Menschen selbst bezogenen praktisch-technischen Applikationsmöglichkeiten solcher Erkenntnisse. Denn welch gewaltiges Potential an Realisierbarem sich hier auch immer abzeichnen mag, so ist es doch nie nur das technisch Mögliche für sich betrachtet, mit dem sich schon das Bewußtsein von Fortschritt verbindet, sondern wesentlich dasjenige, was sich in seiner praktisch-technischen Möglichkeit zugleich auch als ein menschlich Sinnvolles, Zweckmäßiges, Hilfreiches, Notwendiges oder auch Unverzichtbares erweist. Eben dieses je maßsetzend Menschliche erwächst nun aber aus einem mit dem Menschsein selbst gegebenen höchst komplexen Regel-feld von Verfaßtheiten und Hinneigungen, Antriebsstrukturen, Verwiesenheiten und Notwendigkeiten, die zwar auch ihrerseits kraft der prinzipiellen »Exzentrizität«¹⁵ und Selbstaufgegebenheit des Menschen einem geschichtlich fortschreitenden normativen Sinnentwerfen offenstehen, die aber dennoch als ein in all diesem bleibend wirksamer, in sich konsistenter natürlicher Bestand nicht dem Gesetz eines sich akkumulierenden Fortschritts, sondern dem ihrer je und je geschichtlich-aktualen Einlösung und Erfüllung gehorchen. Insofern bleibt also aller Fortschritt zurückgebunden an ein natural Vorgegebenes, Gründendes, Kontinuitätwahrendes, das in seiner Unbeliebigkeitslogik das je maßsetzend Menschliche zwar nicht schon von sich aus normativ *definiert*, es aber sehr wohl in einer so fundamentalen Weise normativ *disponiert*, daß es der Mensch erst kraft dieser naturalen Disposition als das ihm je Gemäße, Sinnvolle und Mögliche ergreifen kann, obschon es sich ihm ganz und gar nach Maßgabe seiner geschichtlich-situativen Einsicht und Vernunft im Deuten, Ordnen und Gestalten seiner selbst und der ihn umgreifenden Wirklichkeit ausformt und sich darin wiederum entschieden als eine nicht einfachhin naturale Größe darbietet. Diese Tatsache aber, daß das je maßsetzend Menschliche, als Resultante einer sich kraft der Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft selbst aufgegebenen menschlichen Natur, Resultante seiner eigenen Wirkgeschichte ist, weist es zugleich als einen durchaus entwurfsoffenen Kanon von Sinnkriterien aus, mit denen es auch selbst nochmals unter die prinzipielle Möglichkeit von Fortschritt rückt. Solche Möglichkeit von Fortschritt des maßsetzend Menschlichen selbst kann sich dann in den kulturellen Ausformungen ökonomischer, rechtlicher und moralischer Ordnungen ebenso abzeichnen wie in den religiösen, offenbarungsgeliteten Sinnerschließungen seines letzten tragenden Grundes, und zwar so, daß auch hier definitive irreversible Fortschrittsschwellen erreicht erscheinen, hinter die nicht mehr ohne substantiellen Verlust an Einsicht in die Wahrheit dieses Menschlichen zurückgegangen werden kann. Gerade angesichts dieser unbestreitbaren Tatsache aber, daß es Fortschritt auch im Hinblick auf dasjenige gibt, was den Menschen als Menschen selbst betrifft, könnte sich nun, zumal unter der entscheidend weiterführenden Voraussetzung heutiger Wissenschaftskultur, durchaus die Vorstellung nahelegen, daß der Mensch mit zunehmender methodisch-kritisch fundierter Erhellung

¹⁵ H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin-Leipzig 1928.

sowohl der inneren und äußeren Bedingungsgesetzlichkeiten seiner sich bleibend durchhaltenden Natur als auch der überkommenen Bestände an normativen Sinnlösungen, zu denen er im Laufe seiner eigenen Geschichte gefunden hat, und zwar einschließlich der diese nochmals transzendierenden theologalen Erfahrungen und Sinnexplikationen, sich auf den Punkt einer schlechthin totalen, durch keine weitere Erkenntnis nochmals relativierbaren Einsichtsfülle hinbewegt, in der alle Geschichte zu ihrem Ende kommt. Eine Vorstellung, die die ebenso faszinierende wie erschreckende Cournotsche Vision von »posthistoire« heraufbeschwört, der die Geschichte des Menschen wesentlich als die Geschichte einer fortschreitenden rationalen Durchdringung und Ausplanung seiner eigenen Bedingungen begreift und sie dann schließlich in einer völlig durchrationalisierten, alles in seine Notwendigkeit führenden, sich selbst verwaltenden Welt vollendet und aufgehoben sein läßt.¹⁶

Einer solchen Vision würde nun in der Tat reale Bedeutung zukommen, wenn die Vernunft des Menschen nicht die Vernunft der einem jeweiligen Subjekt gehörenden und sie als solche disponierenden *Natur*, sondern eine sich schlechthin selbst besitzende *Vernunft an sich* wäre, die im fortschreitenden Erfassen der das Ganze der Wirklichkeit ausmachenden Gründe zur Totalität ihrer Möglichkeit als Vernunft überhaupt zu gelangen vermöchte. Nun ist aber die menschliche Vernunft in ihrer ganzen Erkenntnis- und Entscheidungspotenz dem Ursprungswesen nach in Wahrheit Bestandteil und Funktion einer menschlichen Natur, die diese Vernunft sich zwar gegenüber sein läßt, sie aber dennoch keinen Augenblick aus sich entläßt, so daß alles Deuten, Ordnen und Gestalten der Vernunft zugleich Hervorbringung einer je und je bestimmten, sich darin selbst aufgegebenen *Natur* bleibt, die als solche nicht auf Totalität von Vernunft überhaupt, sondern auf Verwirklichung der Wahrheit und Vernunft ihrer selbst als Natur zielt. Das aber bedeutet, daß die Vernunft auch dort, wo sie im Prozeß ihrer geschichtlichen Aktualisierungen zu definitiv gültigen Lösungen vorstößt, und selbst dort, wo sie darüber hinaus beginnt, ihr eigenes Erkennen und Entscheiden methodisch-kritisch zu überwachen, von einer Natur disponiert bleibt, die bei aller Unbeliebigkeit der sie ermöglichenden Bedingungskomponenten einer letztlich unbeendbaren Fülle von je spezifischen, in sich wiederum fortschritts- und vollendungsfähigen Zielvorstellungen, Sinnerfüllungen und Verwirklichungsformen offensteht. Hiernach kann es also Fortschritt immer nur auf ein je Konkretes, Spezifisches hin geben, auf das die sich darin auslegende Natur von sich aus verweist, so daß es gerade die in dieser ihrer Endlichkeit unbeendbare Natur des Menschen selbst ist, die die Möglichkeit eines »posthistoire« grundsätzlich ausschließt. Oder anders gewendet: *nicht die ratio ut ratio, sondern die ratio ut natura*,

¹⁶ A. A. COURNOT, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 2 Bde., Paris 1861; DERS., *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, 2 Bde., Paris 1872; vgl. R. RUYER, *L'Humanité de l'avenir, d'après Cournot*, Paris 1930.

nicht die Vernunft an sich, sondern die Vernunft als Bestandteil und Funktion der menschlichen Natur ist es, die den Menschen bleibend und unaufhebbar geschichtliches Wesen sein läßt.

Ist es nun die prinzipielle funktionale *Abhängigkeit* der Vernunft von einer jeweiligen menschlichen Natur, die die Möglichkeit einer geschichtslosen Vollendung des Menschen a limine ausschließt, so ist es andererseits das ebenso prinzipielle funktionale *Gegenübersein* der Vernunft zu dieser Natur, das sie zum konstitutiven Prinzip der je und je aktualen geschichtlichen Verwirklichungen des Menschen macht, insofern sie sich als Vernunft potentiell auf alles zu beziehen vermag, was sich ihr von dieser Natur her und auf sie hin als theoretisch oder praktisch bedeutsam thematisiert. Da sich aber dieses naturale Dispositionsfeld der Vernunft nun darüber hinaus auch seinerseits wiederum durchweg als ein schon durch Vernunft normativ entfaltetes darstellt, bewegt sie sich in Wahrheit als Vernunft im Bedingungskontext einer faktisch bereits je und je vergeschichtlichten Natur. Eben dieser Tatbestand, daß sich die naturalen Dispositionen der Vernunft faktisch immer schon als vergeschichtlichte erweisen, impliziert jetzt aber zugleich, daß sich die Vernunft, unter dem Aspekt ihres unaufhebbaren Gegenüberseins zur Natur, zu einem Gegenüber zur Vernunft ihrer Deutungen, Ordnungen und Gestaltungen ausweitet, so daß sie als Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft des Menschen nicht nur das Erfüllungs-, sondern ebenso fundamental auch das Fortschrittsprinzip dieser Natur in Geschichte ist. Da nun aber die menschliche Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft für sich selbst als Vernunft kein anderes Kriterium besitzt als das Kriterium der sachimmanenten Stimmigkeit und Widerspruchslosigkeit der ihr je zuhandenen Gründe, auf die sie sich in ihrem Deuten, Ordnen und Gestalten stützt, kann es einzig und allein wiederum auch nur dieses Kriterium der Widerspruchslosigkeit sein, mit dem sich zugleich die innere Anspruchslogik von Fortschritt definiert. Denn was immer sich der Vernunft im Prozeß ihres Deutens, Ordnen und Gestaltens als ein über den bereits erreichten Bestand an normativen Lösungen Hinausgehendes zu erkennen gibt, kann sich nur dadurch als Fortschritt legitimieren, daß es sich diesen Lösungen entweder widerspruchsfrei-weiterführend zuordnen läßt oder aber umgekehrt, daß es diese Lösungen seinerseits dem unausweichlichen Anspruch der ihm eigenen Vernunft unterwirft, sie auf sich hin verändert und damit ein neues Stimmigkeitsverhältnis heraufführt.

Die fundamentale Bedeutung dieser Wahrheit, daß alle Anspruchslogik von Fortschritt letztlich als Anspruchslogik der sich im Horizont je neuer Erfahrung und Einsicht auf Widerspruchslosigkeit hin vollziehenden menschlichen Vernunft verstanden werden muß, zeichnet sich erstmals in W. F. Ogburns Entwurf zur Begründung einer generellen Theorie des sozialen Wandels ab.¹⁷

¹⁷ W. F. OGBURN, *Social Change: With Respect to Culture and Original Nature*, New York 1922. Neue Ausgabe mit Ergänzungs-kapitel, New York 1950; DERS., *Cultural Lag as Theory*, in: *Sociology and Social Research* 41 (1957) 167–173; DERS., *Kultur und*

Hiernach vollzieht sich Fortschritt im ständigen Prozeß der »Synchronisierung« der verschiedenartigen sich als solche unterschiedlich schnell verändernden und entwickelnden einzelnen Kulturbereiche untereinander, und zwar so, daß der jeweils am weitesten in der Entwicklung fortgeschrittene zum »Schrittmacher« der anderen wird. Die innere Dynamik dieses Prozesses zielt dabei letztlich auf den Stimmigkeitszustand eines Äquilibrium, in dem alle Kulturbereiche gleichermaßen »vorne liegen«.

Das entscheidend Neue des Ogburnschen Ansatzes liegt zweifellos darin, daß er mit seiner Schrittmachertheorie eine Mechanik aufdeckt, die in der Tat allen Fortschrittsprozessen inhärent ist, insofern jegliche Kulturexpansion eines Einzelbereichs kraft der inneren Strukturverflochtenheit desselben mit dem jeweiligen Kulturganzen ein logisches Unstimmigkeitsgefälle, ein »lag« schafft, das seinerseits wiederum die strukturlogische Konsequenz zur Synchronisierung der übrigen »nachhinkenden« Bereiche in sich trägt. Was nun aber diese Prozesse erkennen lassen, ist eine sich sowohl epochalgeschichtlich als auch je und je innerkulturell höchst unterschiedlich akzentuierende Dominanzordnung der einzelnen Bereiche zueinander. Das aber bedeutet, daß faktisch jeder für menschliches Seinkönnen relevante Bereich, sei er nun technisch, ökonomisch, ästhetisch, rechtlich, moralisch oder auch religiös bestimmt, mit jedem effektiv weiterführenden Zuwachs an Einsichten, Ideen und Maßsetzungen eine fallweise dominierende Schrittmacherfunktion gegenüber anderen zu gewinnen vermag, ohne sich doch darin auf Dauer definitiv belaupten zu können. Eben diese offenkundig hervortretende Instabilität des Schrittmacherstatus der einzelnen Bereiche aber hat letztlich ihren Grund in der über die Heterogenität ihrer vielfältigen Antriebs- und Verwiesenheitsstrukturen auf ihr eigenes Äquilibrium hindrängenden menschlichen Natur selbst. Denn wenn auch die einzelnen Antriebsstrukturen und Verwiesenheiten in ihrer je relativ selbständigen Aktualisierungspotenz kraft des sich auf sie je spezifisch hinordnenden Gegenüberseins der Vernunft zur Natur eine derart dominierende Bedeutung erlangen können, daß die sich in diesem Prozeß formulierende Normativität maßgebliche Schrittmacherfunktion gewinnt, so bleiben sie dennoch inhärente Momente einer Natur, die sich als solche nicht auf die Dauer radikal von einem einzigen Faktor bestimmen lassen kann, will sie nicht ihr eigenes Seinkönnen insgesamt aufs Spiel setzen.

Andererseits wiederum bleibt jede Möglichkeit von Fortschritt ausgeschlossen, solange es nicht ein jeweils *bestimmter* Bereich ist, dem sich das Interesse zuwendet, der Aufmerksamkeit erregt, dem Gewicht beigemessen wird und der darin die ungeteilte Kraft der Vernunft auf sich zieht. Denn erst unter der Voraussetzung eines solchen Konzentrationsprozesses sind Bedingungen geschaffen, die den Menschen in Stand setzen, sich normativ zu artikulieren und über ein bloßes Sein- und Gewährenlassen gegebener Zuständlichkeiten hin-

sozialer Wandel. Ausgewählte Schriften. Herausgegeben und eingeleitet von O. D. DUNCAN, Neuwied-Berlin 1969, vgl. bes. 56–68 und 134–145.

auszugelangen. Insofern kann sich also für ihn Fortschritt konkret gar nicht anders vollziehen, denn als ein Überbietungsgeschehen, das zwar im faktischen Anspruchsnexus seiner je konkomitanten naturalen und geschichtlich-kulturellen Einbettungen immer auch auf Synchronie, auf ein in sich stimmiges, menschlich vernünftiges Entfaltungsganzes hintendiert, aber eben darin doch auf ein solches, das seine maßsetzende Fortschrittsvernunft in der durchaus selektiven, wesentlich auf ein je Spezifisches gerichteten *Vorzugsvernunft* des Schrittmachers hat.

Es wäre nun freilich völlig verfehlt, den aus diesem Grundtatbestand der jeweiligen Vorzugsvernunft resultierenden prinzipiell perspektivischen und relativen Charakter allen Fortschrittsgeschehens bereits als Zeichen von Defizienz zu bewerten.¹⁸ Sind es doch gerade diese sich dem Menschen im Gang seiner Geschichte je spezifisch akzentuierenden Prävalenzen und Vorzugsgesichtspunkte, die ihm mit dem Anspruchsnexus des sich von ihnen her jeweils normativ konkretisierenden Entfaltungsganzes die Einheit und Geschlossenheit seines Ethos und seiner Kultur vermitteln, ihn zu immer neuen Erfahrungen und Einsichten führen, über gegebene Bestände hinausschreiten lassen und darin gegebenenfalls sogar zu Leistungen disponieren, die nicht selten, bei aller geschichtlichen Eingründung, unüberbietbare Gültigkeit behalten.

Was nun hingegen aber sehr wohl eine entscheidende Defizienz heraufführen und die jeweiligen Überbietungsprozesse ihrer tatsächlichen und effektiven Fortschrittsvernunft berauben kann, ist in Wahrheit gerade die *Leugnung* dieser ihrer wesenhaften Perspektivität und Relativität, insofern sie sich hier mit dem ihnen darin beigemessenen Absolutheitsanspruch letztlich denjenigen zum Mittel machen, der sie überhaupt erst zustande bringt, dem sie sich verdanken und dem sie selbst Mittel sein sollen. Daß aber eine solch substantielle Verkehrung des Mittel-Zweck-Zusammenhangs im Fortschrittsgeschehen anthropologisch wiederum grundsätzlich möglich ist, hat seine letzten Bedingungskonstanten in nichts anderem als in eben jener eigentümlichen Verfaßtheit der menschlichen Vernunft, die bei all ihrem Gegenübersein zur Natur immer auch Bestandteil und Funktion dieser Natur bleibt. Denn nur unter der Voraussetzung dieses prinzipiellen Interferenzverhältnisses von Vernunft und Natur kann die Vernunft des Menschen in Gefahr geraten, sich von einer jeweiligen Antriebs- und Verwiesenheitsstruktur derart gefangen nehmen zu lassen, daß sie sich allem anderen gegenüber unbelehrbar macht.

Genau diese negative Möglichkeit der menschlichen Vernunft, den jeweiligen Bezugspunkt ihres Vorziehens in der Besonderheit seiner Vernunft zur Vernunft ihrer selbst werden zu lassen, ist es, die im Grunde auch hinter dem

¹⁸ Hierauf weist besonders nachdrücklich Werner Schöllgen hin, vgl. W. SCHÖLLGEN, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, in: *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, herausgegeben von F. TILLMANN, Bd. 5, Düsseldorf 1953, 274-324, siehe bes. S. 275, 278, 285, 287; aber auch W. KLUXEN, *Ethik und Ethos*, aaO. 348ff.; vgl. ferner W. KORFF, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Köln 1966, 49ff.

steht, was Nikolai Hartmann »Tyrannei der Werte« nennt¹⁹ oder was sich etwa bei Hans Freyer unter sozio-kulturellem Aspekt im Begriff jener »sekundären Systeme« abzeichnet, »die sich bis zum Grunde, das heißt bis in die menschlichen Subjekte hinein entwerfen«²⁰, um so im Stimmigkeitsduktus ihrer ganz und gar monolithischen, von jeder weiteren naturalen oder geschichtlich gewachsenen Vernunft purgierten Anspruchslogik »denjenigen Menschen hervor(zu)bringen, den sie brauchen«²¹. Eine menschlich konstitutive und demzufolge auch in aller Zukunft aktuell bleibende Gefahr, die als solche von jedem vital bedeutsamen Bereich ausgehen kann, den religiösen nicht ausgenommen.

Stellt man nun aber diese hier aufgezeigte negative Möglichkeit einer in der Eindimensionalität ihres Vorziehens den Menschen denaturierenden, in jedem Falle sich jedoch auch dann noch auf innere Stimmigkeit und Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehenden Vernunft für die Erkenntnis eines objektiv am naturalen Wesen des Menschen orientiert bleibenden vernünftigen Wesens von Fortschritt in Rechnung, so bedeutet dies, daß sich die Anhebung eines Einzelbereichs mitsamt der darin ausgelösten Schrittmacher- und Synchronisierungsmechanik nur dort auch als tatsächliche Anhebung der übrigen Bereiche auszuwirken und sich so erst als menschlich vernünftiger Fortschritt zu erweisen vermag, wo die das Gesamt dieses Vorzugs- und Synchronisierungs-geschehens tragende Vernunft zugleich von der Gänze dessen her disponiert bleibt, deren instrumentale Ausfaltung sie ist, nämlich von der in der Vielfalt ihrer Antriebsstrukturen und Verwiesenheiten auf ihr eigenes Äquilibrium hindrängenden menschlichen Natur selbst.

¹⁹ Vgl. N. HARTMANN, *Ethik*, 574–579: »Die Tyrannei der Werte und ihre Schranke in der Wertsynthese«. Grundsätzlicher ist dieser Gedanke der Wertsynthese schon bei Thomas in seiner Lehre von der »connexio virtutum« entwickelt, vgl. *Summa theologiae* I–II, 65, 1.

²⁰ H. FREYER, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, 88.

²¹ AaO. 89, vgl. hierzu auch den ganzen Abschnitt »Sekundäre Systeme«, aaO. 79–93.

DIE NATURALE UNBELIEBIGKEITSLOGIK
MENSCHLICHER NORMATIVITÄT

Normen haben ihr allgemeines formalethisches Richtmaß in der sich auf Nicht-widersprüchlichkeit hin vollziehenden menschlichen Entscheidungsvernunft. Ihre konkrete materialethische Dignität und Legitimation hingegen empfangen sie erst aus der inneren Anspruchslogik jener strukturunbeliebigen Vielfalt natürlicher Gesetzmäßigkeiten, in denen sich menschliches Seinkönnen je und je artikuliert und ausgestaltet. Dabei können im einzelnen sowohl statische wie dynamische, unverfügbare wie verfügbare, singuläre wie generelle, individuelle wie soziale Gesetzmäßigkeiten als materiale Bedingungskoeffizienten für die Ausprägung einer jeweiligen Norm Bedeutung gewinnen. Das aber heißt, daß sich die gesamte Sinnfülle geschichtlich möglicher und wirklicher Normen, und zwar in ihrer Kontinuität und Homogenität ebenso wie in ihrer Pluralität und Heterogenität im Rahmen dieser natürlichen Gesetzmäßigkeiten bewegt und von ihnen bestimmt bleibt.

Nun kann freilich nicht übersehen werden, daß sich die innere materiale Bedingungslogik von Normen notwendig um so differenzierter gestaltet, je mehr an singulären, spezifischen und individuierenden Koeffizienten im jeweiligen Normbildungsprozeß ins Spiel kommen, so daß man im Rekurs auf die hier vorwaltenden Gesetzmäßigkeiten dann entsprechend auch immer nur zu situationstypischen, kulturrelativen beziehungsweise individuumsgebundenen Gültigkeitsaussagen hinsichtlich der Wahrheit ihres Anspruchs gelangen kann. Will man demgegenüber zu *generell* disponierenden und in ihrer Anspruchslogik wesentlich *übergreifenden* Gesetzmäßigkeiten menschlicher Normativität gelangen, so wird man den Blick auf jene natürlichen Bedingungsbeziehungen richten müssen, die ihrem ganzen Sinngefüge nach *sozial* dimensioniert sind. Insofern ist es nun also durchaus legitim, im weiteren die Frage nach der natürlichen Unbeliebigkeitslogik menschlicher Normativität ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der dieser Normativität innewohnenden *sozialen* Dimensionierungen zu verfolgen, weil nur hier eben jene materialethisch relevanten Konstanten ansichtig werden, die das natural Unbeliebige des *Übergreifend-Generellen* im Verbindlichkeitsanspruch von Normen definieren.

Zur näheren Beantwortung der so eingegrenzten Frage wird man sich freilich von vornherein von der Vorstellung lösen müssen, als ob die inneren natürlichen Gesetzmäßigkeiten dieses Übergreifend-Generellen mit dem allgemeinen sozialanthropologischen Wesensbegriff des Menschen als eines *animal sociale* schon hinlänglich bestimmt wären.¹ Denn was darin definitiv ausgemacht er-

¹ Die Formel findet sich erstmals bei SENECA, *De beneficiis* 5, 11: •Homo sociale animal

scheint, erweist sich in Wahrheit keineswegs schon als ein in sich Selbstverständliches, Letztes und Einfaches, sondern als ein seinem ganzen Gefüge nach höchst komplexes, wenn auch in sich wiederum umgrenztes Regelfeld von naturalen Antriebsstrukturen. Dabei wird man zugleich die grundlegende Tatsache im Blick behalten müssen, daß sich der Mensch diesem sozialen Regelfeld wesenhaft *gegenüber* weiß, daß er also nicht einfachhin eine Sozialnatur *ist*, sondern eine solche *hat*, so daß ihm entsprechend als dergestalt »exzentrisch« zu seiner eigenen Natur verfaßtem vernünftigen Freiheitswesen dieses sich ja keineswegs von selbst regulierende soziale Antriebs- und Regelsystem zur entwurfsoffenen Gestaltung aufgegeben bleibt. Von hier aus verbietet es sich jetzt aber auch, das jeweilige Gut oder Böse eines Sozialverhaltens mit einer einzelnen Antriebsstruktur dieses Regelfeldes einfachhin materialetisch zu identifizieren. Vielmehr kann angesichts des komplexen, in sich unbeliebigen und dennoch entwurfsoffenen inneren logischen Gefüges des Sozialen das Gut oder Böse in all seinen Möglichkeiten nur vom Fließgleichgewicht *aller* hier wirksamen Kräfte her bestimmt werden, so daß das je Gute wesenhaft als jeweilige rational-konstruktive *Ausformung* dieses Regelfeldes begriffen werden muß, während sich demgegenüber das je Böse prinzipiell im Modus einer jeweiligen destruktiven *Verkürzung* dieses Regelfeldes darstellt.

Damit aber stellt sich jetzt die Aufgabe, diese den Menschen als animal sociale konstituierenden und ermöglichenden, als solche also durchaus schon in seiner bio-psychischen Natur fundierten Antriebsgesetzmäßigkeiten, in ihrer inneren Zuordnungsvernunft aufzudecken und so mit ihnen jenen kriteriologischen Rahmen zu gewinnen, der es erlaubt, nicht nur die vielfältigen *interaktionell-zwischenmenschlichen Verhaltensmodi* (1), sondern auch die sich aus den jeweiligen zwischenmenschlichen Geschehensprozessen kraft menschlicher Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft aufbauenden *institutionell-übergreifenden Normlösungen* (2) ihrer naturalen Logik nach sachimmanent-ethisch beurteilen zu können. Denn erst im Wissen um jene generellen natural-mundanen Bedingungsgesetzmäßigkeiten menschlicher Normativität läßt sich überhaupt erst *theologisch* sinnvoll und sachgerecht nach dem fragen, worin diese Normativität in Wahrheit ihren letzten ethisch richtweisenden Grund findet (3).

Die Analyse erfolgt entsprechend in drei Schritten, wobei jeweils eine These vorangestellt ist, die dann näher begründet und entfaltet wird.

et in commune genitus.« Zur Herkunft, zum Bedeutungswandel und zur neuzeitlichen Rezeptionsgeschichte des Begriffs »sozial« vgl. u. a. den Art. Sozial, in: F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von W. MITZKA, Berlin 1963, 718; ferner W. ZIMMERMANN, *Das »Soziale« im geschichtlichen Sinn- und Bedeutungswandel*, in: L. H. A. GECK / J. v. KEMPSKI / H. MEUTER (Hg.), *Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold v. Wiese*, Bd. 1, Mainz 1948, 173–191; L. H. A. GECK, *Über das Eindringen des Wortes »sozial« in die deutsche Sprache*, in: *Soziale Welt. Zeitschr. f. Wissenschaft und Praxis des sozialen Lebens* 12 (1961/62) 306–339.

1. *These*: Dieselben bio-psychischen Antriebsstrukturen, auf denen das Sozialverhalten des Menschen basiert und die sich als solche bereits bei den höheren sozial lebenden Tieren aufweisen lassen, prädisponieren sowohl den inneren Aufbau menschlicher Personalität als auch die Formen menschlicher Vergesellschaftung und terminieren damit den Spielraum möglicher Moralen.

Um die eigentümliche Strukturrelevanz des Sozialen im Aufbau menschlicher Lebenswirklichkeit ermessen zu können, ist es zunächst von nicht geringer Bedeutung, seinen strukturellen Stellenwert im Aufbau der gesamt-naturalen Lebenswirklichkeit überhaupt zu kennen. Eine erste prinzipielle Antwort hierauf gibt uns die moderne Verhaltensphysiologie mit dem von ihr geführten Nachweis, daß die höchsten Stufen tierischen Lebens erst mit der Herausbildung besonderer gruppenspezifischer, auf interaktioneller Zuwendung basierender sozialer Lebensformen erreicht wurden.² Im Grundmodus dieser Zuwendung aber unterscheiden sich solch höhere soziale Lebensformen dem sozialmorphologischen Typus nach wesentlich von jeder *überindividuell* gesteuerten Ordnungsform sozialen Miteinanders, und zwar von den autonom-funktionalen Organisationen kollektiv verfaßter »staatenbildender« Insekten einerseits, die das Einzelwesen bei aller Differenzierung ausschließlich als Teilmoment des Ganzen verstehen lassen³, wie auch von der »subsozialen« Form der sogenannten »anonymen Schar« andererseits, die – als extreme Variante normaler Gruppenbildung oder auch als regelmäßig auftretende Schwarmbildung von sonst solitär Lebenden – in der Akkumulation eines gleichgerichteten Miteinanders aufgeht, in der dann jedes zuwendungs-, aggressions- und geschlechtsspezifische Verhalten stillgestellt ist.⁴ Denn das

² Vgl. A. PORTMANN, *Das Tier als soziales Wesen*, Zürich 1953, 299f. – Zum Ganzen vgl. auch neben dem vorrangig naturphilosophisch ausgerichteten Werk Portmanns die ältere, stark klassifizierende Übersicht von P. DEGENER, *Die Formen der Vergesellschaftung im Tierreiche*, Leipzig 1918; ferner die materialreiche Arbeit von W. C. ALLEE, *The social life of animals*, New York 1938; die auf eine systematische Ordnungslehre zielende Studie von E. REMANE, *Das soziale Leben der Tiere*, Hamburg 1960; sowie I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung*, München 1969, 317–376; insbesondere aber auch die für die Sozialmorphologie bahnbrechend gewordene Arbeit von K. LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (1963), Wien 1965; sowie als »Ergänzung und Antithese« hierzu I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München 1970.

³ Hierzu bes. F. MAIDL, *Die Lebensgewohnheiten und Instinkte der staatenbildenden Insekten*, Regensburg 1934; W. GÖTZSCH, *Vergleichende Biologie der Insektenstaaten*, Leipzig 1940; DERS., *Die Staaten der Ameisen*, Heidelberg 1953; M. v. FRISCH, *Aus dem Leben der Bienen*, Heidelberg 1953.

⁴ Vgl. K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 197–212. Zu den unterschiedlichen Ursprungsformen der »anonymen Verbände« als »subsozialer« Formen der Vergesellschaftung vgl. A. PORTMANN, *Das Tier als soziales Wesen*, 69ff. Zur Differenz von »offenem« und »geschlossenem« anonymen Verband vgl. I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß*, 364f. Zum Phänomen der »Sozial-Attraktion«, der »Imitation« und der »Stimulation« im Schwarmverhalten vgl. E. REMANE, *Das soziale Leben der Tiere*, 9–31; ferner G. KRAMER, *Über*

Unterscheidende der höheren sozialen Lebensformen liegt gegenüber solchen Formen gerade darin, daß sie sich in der Weise eines wesentlich *interindividuell* verfaßten Miteinanders darstellen, das sich seiner ganzen Struktur nach aus einem eigentümlich antagonistischen, in sich nochmals reich variierenden Spannunggefüge von *verbindendem Zueinander* und *konkurrierendem Gegeneinander* aufbaut.⁵

Basisvoraussetzung und somit erster Bedingungsfaktor solch interindividueller Zusammenordnungen und Verschränkungen aber ist das noch vor jedem sich ausprägenden Miteinander bereits natural präfigurierte, stammesgeschichtlich weitaus ältere Strukturmoment des innerartlichen sozialen »Gegeneinander«, das den Artgenossen im Zuwendungsgeschehen als Rivalen einstuft.⁶ Die Ethologie charakterisiert dieses Rivalitätsverhalten von seiner bio-psychischen Basis her näherhin als »intraspezifische Aggression«⁷. Hierunter versteht sie das in bestimmten »ritualisierten« Formen verlaufende und dank erbbiologisch fest verankerter Hemmungsmechanismen die Tötung des anderen in der Regel ausschließende Kampfverhalten unter Artgenossen.⁸ Sie aktualisiert sich im Kampf um den Geschlechtspartner, in der Sorge um die Brut, im Territoriumsbesitzverhalten⁹ und schließlich, mit der Heraufkunft spezifisch interindividuell verbindender Zuordnungsformen, im Rangbesitzverhalten innerhalb einer Gruppe.¹⁰ Nun erweist es sich aber, daß mit diesen erst aus dem

individuell und anonym gebundene Gemeinschaften der Tiere und Menschen, in: *Studium Generale* 3 (1950) 564–572.

⁵ Vgl. K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 304 ff; ferner A. PORTMANN, *Kampf und Frieden in biologischer Sicht*, in: A. PORTMANN, *Aufbruch der Lebensforschung*, Zürich 1965, 89–116.

⁶ K. LORENZ, aaO. 305 f; I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß*, 362.

⁷ Im Gegensatz zu der auf artfremde Individuen gerichteten »zwischenartlichen«, »extraspezifischen« Aggression. Vgl. K. LORENZ, aaO. 38 ff; sowie I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß*, 77 f.

⁸ Vgl. hierzu A. PORTMANN, *Das Tier als soziales Wesen*, 307–319; K. LORENZ, aaO. 89–117; I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß*, 326–337; DERS., *Liebe und Haß*, 79–84. Das Gesetz der innerartlichen Tötungshemmung gilt jedoch nicht generell in gleichem Umfang für alle Arten. Vgl. K. LORENZ, aaO. 227–237; ferner bes. W. WICKLER, *Die Biologie der Zehn Gebote*, München 1971, 98–117.

⁹ »Nach Rousseau war der Erbauer des ersten Zaunes der Begründer der Zivilisation. Seit H. E. Howard (*Territory in Bird Life*, New York 1920) wissen wir jedoch, daß sehr viele Tiere einen bestimmten Ausschnitt ihres Lebensraumes als ihr Revier oder Territorium gegen Artgenossen verteidigen und in bestimmter Weise abgrenzen. Das Revier kann Besitz eines einzelnen Tieres sein, das keinen anderen Artgenossen oder nur keine gleichgeschlechtlichen Artgenossen duldet, es kann aber auch Besitz einer Gruppe sein, die nur gruppenfremde Artgenossen abweist.« I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß*, 318. Im einzelnen vgl. hierzu aaO. 318–326, sowie A. PORTMANN, *Das Tier als soziales Wesen*, 270–275.

¹⁰ Das Phänomen der Rangordnung wurde erstmals von TH. SCHJELDERUP-EBBE (*Beiträge zur Sozialpsychologie des Haushuhns*, in: *Zeitschrift für Psychologie* 88 [1922] 225–252) entdeckt und untersucht. Zum Ganzen vgl. E. REMANE, *Das soziale Leben der Tiere*, 108–129; V. B. DRÖSCHER, *Das Tier – ein unbekanntes Wesen*, München 1964, 55–70; I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß*, 365–367. – Zur Genese der für die Entstehung von »indivi-

Spannungsgefüge von Aggression *und* Bindung herauswachsenden Formen des Zusammenschlusses in Sozialgruppen der Beziehungsreichtum der Einzelwesen untereinander beträchtlich wächst, ein Beziehungsreichtum, der sich zugleich in einer Steigerung ihrer Individualität auswirkt.¹¹ Oder um mit Portmann zu sprechen: »Nicht die Individuen schließen sich zu den Sozialgruppen zusammen, sondern die höhere Lebensform kennt Individuen nur in dieser obligatorischen Ordnung von Gruppen.«¹² Die Ethologie protokolliert hier im einzelnen sowohl »negative«, *aggressionsspezifisch* akzentuierte soziale Verhaltensformen, wie gruppenimmanente »Frondebildung«, »Radfahrreaktion«¹³ und »Ausstoßreaktion«¹⁴, als auch »positive«, *zuwendungsspezifisch* akzentuierte, wie »Friedenstiften«¹⁵, »Kameradenverteidigung«¹⁶, sogar eindeutige Formen sozialer Hilfestellung an verletzten Gruppenmitgliedern¹⁷, bis hin zum »persönlichen Band« als dem weder notwendig geschlechts- noch Brutpflege-, noch beutespezifisch bedingten, engen, oft lebenslangen Zusammenhalt einzelner miteinander.¹⁸ Nirgends erscheinen nun solche positiven, moralanalogen Formen innerartlichen Sozialverhaltens völlig emanzipiert von der (latenten)

dualisierten« Verbänden und Gruppen maßgeblichen »Bindungstribe« und sozialen Zuordnungsformen vgl. I. EIBL-EIBESFELDT, aaO. 355–364, sowie weiterführend DERS., *Liebe und Haß*, 124–148. Zur sozialanthropologischen und sozialetischen Applikation vgl. unten S. 89ff.

¹¹ Diesen Aspekt der Individuierung hat als erster A. PORTMANN überzeugend herausgearbeitet. Vgl. *Das Tier als soziales Wesen*, 266–300.

¹² AaO. 331.

¹³ Vgl. E. REMANE, *Das soziale Leben der Tiere*, 129–131. Besondere Bedeutung für die Erhellung der Aggression-kanalisierenden Sekundärmechanismen sozialer Bindung kommt in diesem Zusammenhang vor allem der sog. »Radfahrreaktion« zu, an der erstmals von B. GRZIMEK das Phänomen der »Umadressierung« und »Neuorientierung« von Angriffs- und Bewegungsabläufen (engl. *redirected activity*, Tinbergen) erkannt und beschrieben wurde. Vgl. B. GRZIMEK, *Die »Radfahr-Reaktion«*, in: *Zeitschr. f. Tierpsychologie* 6 (1949) 41–44; hierzu ferner K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 247.

¹⁴ I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß*, 346; E. REMANE, aaO. 131 f.

¹⁵ I. EIBL-EIBESFELDT, aaO. 119, 127, 357.

¹⁶ E. REMANE spricht von »Kollegen-Effekt«, aaO. 129.

¹⁷ Erstmals für das Sozialverhalten bei Delphinen nachgewiesen von J. B. SIBBENALER / D. K. CALDWELL, *Cooperation among Adult Dolphins*, in: *Jour. Mammal.* 37 (1956) 126–128; weitere Beispiele bei E. REMANE, aaO. 141–143.

¹⁸ Vgl. hierzu die eindrucksvolle, klassisch gewordene Analyse von Konrad Lorenz über »Das Band«: K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 229–308, bes. 274ff. – Die Entdeckung dieser hochkomplexen, von Brutpflege und Sexualität unabhängigen individuierten Bindungskonfiguration geht auf Helga Fischer, eine Mitarbeiterin von Lorenz zurück, die dies erstmals als besondere sich herausstilisierende Form im Sozialverhalten bei Graugänsen nachwies. H. FISCHER, *Das Triumphgeschrei der Graugans (Anser anser)*, in: *Zeitschrift f. Tierpsychologie* 22 (1965) 247–304. Wenn auch die Lorenzsche Deutung der Ursprungswurzeln dieses Bindungsverhaltens vor allem seit den Arbeiten seines Schülers Eibl-Eibesfeldt (vgl. I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß*, 361 f, und *Liebe und Haß*, 145ff) einige wesentliche Korrekturen und Differenzierungen erfahren hat, so behält doch die von Lorenz vorgetragene Grundeinsicht bleibende Gültigkeit: »Es gibt ... sehr wohl intraspezifische Aggression ohne ihren Gegenspieler, die Liebe, aber es gibt umgekehrt *keine Liebe ohne Aggression.*« K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 306.

Basisstruktur der intraspezifischen Aggression, vielmehr baut sich erst aus diesem nicht umkehrbaren Verhältnis beider¹⁹ das spezifische Phänomen der Individualität höherer Lebensformen auf als das eines »Fließgleichgewichtes« von »Intimität und Feindschaft«²⁰.

Der hier von der Verhaltensphysiologie herausgestellte Tatbestand, daß alle höhere, zu individueller Ausprägung führende Sozialität ein in geregelten Bahnen verlaufendes, innerartliches Aggressionsverhalten zur unverzichtbaren Bedingung hat, macht nun aber deutlich, daß Aggression als naturale Potenz nicht schon von sich aus im Sinne eines reinen Destruktionsprinzips verstanden werden kann. Vielmehr führt sie sich, zumindest auf dieser Ebene der sozialen Konfigurationen höheren tierischen Lebens, als ein ebenso unverzichtbares Aufbaumoment ein, wie dies in anderer Weise auch für die ihr dort korrespondierenden, positiv gerichteten Antriebspotenzen sozialer Zuwendung gilt. Daß nun aber dieser aggressionsspezifischen Komponente als natürlicher Potenz auch im Aufbaugesüge der menschlichen Lebenswirklichkeit – freilich hier ohne die sichernden Leitplanken biologisch verankerter, die einzelnen Handlungsabläufe eindeutig regelnder Programmierungen – eine unverzichtbar *konstruktive* Bedeutung zufällt, daß sie also keineswegs von vornherein zum schlechthin zerstörerischen Prinzip erklärt und als die eigentliche Quelle alles Bösen ausgemacht werden kann, ist dem Ansatz nach bereits von Platon erkannt worden. Für ihn erschließt sich gerade im Wesen der aggressionsspezifischen Potenz des θυμοειδές, des Zornmütigen, Eiferartigen im Menschen, als dem mittleren, nach seiner Psychologie zwischen Vernunft und Begehren situierten Seelenteil, jene emotionale Grundkraft, ohne die es weder ein Bewußtwerden von Recht und Unrecht gäbe, noch irgendeinen Antrieb zur Wahrung, Verteidigung und Durchsetzung sittlicher Ordnung, noch auch irgendeinen Impuls zu gegenseitigem Achten und Ehren.²¹ Mit dieser konstruktiven Entfaltung der aggressionsspezifischen Komponente im Wesen des θυμοειδές ist aber von vornherein all jenen Deutungen der Boden entzogen, die im Bedenken dieser Komponente ausschließlich auf ihre angesichts der Nichtfeststelltheit der menschlichen Natur immer auch möglichen Depravationsformen fixiert bleiben. Denn wenn Aggression auch erst durch die Vernunft ihre menschliche Form erhält – und dies ist in Platons Verständnis des θυμοειδές durchaus mitgesetzt –, so bedeutet das gerade nicht ihre Eliminierung, sondern umgekehrt ihre Integration in den sittlichen Entscheidungsprozeß, der erst durch sie seine eigentliche emotionale Stoßkraft und Richtung erhält.

Mit diesem generellen Aufweis der positiven Funktion der Aggression für das Zustandekommen und die emotionale Profilierung sittlicher Entscheidungs-

¹⁹ K. LORENZ, aaO. 304ff.

²⁰ A. PORTMANN, *Kampf und Frieden in biologischer Sicht*, in: DERS., *Aufbruch der Lebensforschung*, 112 und 114. Vgl. auch aaO. 109ff; ferner R. SCHENKEL, *Ausdrucksstudien an Wölfen*, in: *Behaviour (Leiden)* 1 (1947) 1–49.

²¹ PLATON, *Phaidros* 246a, 254a ff; *Politeia* 439eff, 580dff; *Timaios* 69bff.

vorgänge ist freilich noch nicht die Frage beantwortet, wie sich nun konkret ihre rationale Integration darstellt und in welcher Weise sie sich im Strukturfeld menschlich sittlichen Handelns zeigt. Diese differenziertere Problematik, mit der dann auch erst eine sachgerechte Unterscheidung von aufbauender und zerstörender, von ethisch bewältigter und ethisch unbewältigter Aggression möglich wird, ist erst im Rahmen der modernen Aggressions- und Konfliktforschung herausgearbeitet und einer Lösung näher gebracht worden. Im Vordergrund dieses Forschungsansatzes steht hierbei zunächst das Bemühen, den ethisch-strukturellen Stellenwert von Aggression im Auflichten ihres Ursprungs und ihrer Ursprungszusammenhänge zu eruieren.

Nach Lorenz beruht Aggression auf einer primären, genetisch fixierten Antriebsgrundlage mit eigener *endogener* Erregungsproduktion und dem entsprechenden Appetenzverhalten. Bestimmte Schlüsselreize können sie aktivieren. Sie wird also nicht erst durch äußere Einflüsse – Reizsituationen, Erfahrung und Erziehung – *produziert* und läßt sich demzufolge von daher auch nur in Grenzen *quantitativ* beeinflussen. Sie steht ihrer biologischen Funktion nach *ursprünglich* im Dienst der Lebens- und Arterhaltung.²² Diese genuine Eigenständigkeit der Aggressionsneigung hat vor ihm schon Sigmund Freud herausgestellt, der sie zunächst den auf Selbsterhaltung gerichteten »Ich-Trieben«, später dem von ihm postulierten »Todestrieb« zuordnet.²³ Dabei versteht Freud Aggression nicht nur als ein durch mögliche Versagungerlebnisse ausgelöstes *reaktiv-destruktives* Antriebsverhalten, sondern, in ihrem jeweiligen Wirkzusammenhang mit libidinösen Impulsen, zugleich auch als unverzichtbare, *aktiv-konstruktive* Komponente im Dienst des »Lebenstriebes«²⁴. Dieser Gedanke wird von Anna Freud, H. Hartmann sowie vor allem von A. Mitscherlich aufgenommen und kritisch weitergeführt.²⁵ Tragend bleibt auch hier die Überzeugung von der Primärverankerung des Aggressionstriebes,

²² K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 74ff und 35ff; DERS., *Die angeborenen Formen möglicher Erfahrung*, in: *Zeitschr. f. Tierpsychologie* 5 (1943) 235–409.

²³ Zur Entwicklung der Freudschen Aggressionstheorien vgl. R. DENKER, *Aufklärung über Aggression. Kant, Darwin, Freud, Lorenz*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968, 28–77; DERS., *Steuerung der Aggression*, in: R. SCHMID, *Aggression und Revolution. Zumutungen des Friedens*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968, 11–52, 14 ff.

²⁴ »Das Zusammen- und Gegeneinanderwirken von Eros und Todestrieb ergibt für uns das Bild des Lebens.« S. FREUD, *Gesammelte Werke*, London 1952ff, Bd. 14, 84. Vgl. zum Ganzen auch die theoretische Zusammenfassung der Freudschen Trieblehre in ihren Grundzügen bei ANNA FREUD, *Notes on Aggression*, in: *Bulletin of the Menninger Clinic*, 13, 1949 und in: *The Yearbook of psychoanalysis*, New York 1951; ferner A. MITSCHERLICH, *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggression*, Frankfurt/M. 1969, 49 ff.

²⁵ Vgl. A. FREUD, *Aggression in relation to emotional development; normal and pathological*, in: *The Psychoanalytic Study of the Child* III/IV, New York 1949, 37–42; DIES., *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, München 1964; H. HARTMANN, *Ich-Psychologie und Anpassungsproblem*, Stuttgart 1960; H. HARTMANN / E. FRIS / R. M. LOEWENSTEIN, *Notes on the Theory of Aggression*, in: *The Psychoanalytic Study of Child* III/IV, New York 1949, 9–36; A. MITSCHERLICH, aaO. 49–95.

an dessen potentiell *konstruktiver* Funktion bei allem Wissen um seine Entartungsmöglichkeit im Prinzip festgehalten wird.²⁶

Dieser Deutung radikal entgegengesetzt steht die Auffassung vom rein *exogenen* Ursprung der Aggression, wie sie innerhalb der amerikanischen, von einem behavioristisch mißverstandenen Freud beeinflussten Verhaltensforschung entwickelt wurde. Nach der Frustrations-Aggressions-Hypothese der Yale-Schule ist Aggression rein reaktiver Natur und stets eine Folge von Versagungserlebnissen.²⁷ Diese extreme Hypothese ist trotz vielfältiger neuerer entgegenstehender Forschungsergebnisse zum ideologischen Rückhalt gewisser simplifizierender »antiautoritärer« Erziehungstheoreme und -programme der fünfziger und sechziger Jahre geworden. Dabei hat sie insofern nochmals eine Verschärfung und Engführung erfahren, als man darüber hinaus in später Rezeption der Aggressionstheorie des Freud-Schülers Wilhelm Reich²⁸ Frustration vor allem als *sexuelle* Versagung zu deuten und einen monokausalen Zusammenhang zwischen sexueller Triebverdrängung und sozialem Aggressionsverhalten nachzuweisen suchte.²⁹

Doch abgesehen von solch extrem ideologisierenden Verkürzungen erscheint in der Tat die Frage nach dem exogenen beziehungsweise endogenen Ursprung der Aggression keineswegs schon ausdiskutiert. Eine Entschärfung der Fronten zeichnet sich im Rahmen der gegenwärtigen wissenschaftlichen Diskussion jedoch insofern ab, als man mehr und mehr erkennt, daß sich das Problem überhaupt nicht alternativ beantworten läßt. In den Vordergrund rückt vielmehr die Frage nach dem, *was* am Aggressionsverhalten angeboren und *was* an ihm erlernt ist.³⁰ Damit aber formuliert sich zunehmend eine mittlere Posi-

²⁶ Vgl. A. MITSCHERLICH, aaO. 52, 81 ff, 86 f.

²⁷ J. DOLLARD / L. W. DOOB / N. MILLER / O. H. MOWRER / R. R. SEARS, *Frustration and Aggression*, New Haven 1939; Weiterführung und Neuformulierung der Hypothese: DIES., *The Frustration-Aggression Hypothesis*, in: *Psych. Rev.* 48 (1941) 337-342; deutsch: *Die Frustrations-Aggressions-Hypothese*, in: H. THOMAE (Hg.), *Die Motivation des menschlichen Handelns*, Köln-Berlin 1965, 205-209. Zur Kritik vgl. I. EIBL-EIBESFELDT, *Grundriß*, 338 ff; L. BERKOWITZ, *Roots of Aggression*, New York 1969; K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 78 f; F. RAUH, *Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung*, Kevelaer 1968, 115 f; R. DENKER, *Aufklärung über Aggression*, 79-81.

²⁸ W. REICH, *Die Funktion des Orgasmus. Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens*, Leipzig-Wien-Zürich 1927; DERS., *Einbruch der Sexualmoral*, Leipzig-Wien-Zürich 1931.

²⁹ A. PLACK, *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral*, München 1967. Daß rigorose sexuelle Tabuierungen sich gegebenenfalls im Sinne von Reinforcements aggressionssteigernd auswirken können, soll damit durchaus nicht bestritten werden. Umgekehrt aber produziert ein radikal freigesetztes Sexualverhalten von sich aus noch keinerlei sozialen Bindungswillen, der als solcher sehr viel konsistenteren und beständigeren sozialen Antriebsgesetzmäßigkeiten gehorcht, so daß ein solches Verhalten eher neue, verschärfte Aggressionskonstellationen heraufführt, solange es nicht – über sich selbst aufgeklärt – in das differenzierte Gefüge jener primären bindungsschaffenden Antriebsgesetzmäßigkeiten, und zwar jetzt durchaus mit einem Bindung verstärkenden Effekt, integriert ist. Hierzu weiter unten S. 101, Anm. 64.

³⁰ Vgl. W. WICKLER, *Die Biologie der Zehn Gebote*, München 1971, 126.

tion, wie sie erstmals von N. Tinbergen vertreten wurde.³¹ Mit Lorenz erkennt Tinbergen zwar den harten Kern von Triebanlagen an, sieht aber in der Mannigfaltigkeit ihrer konkreten Äußerungsformen eine Mischung zwischen angeborenen und erworbenen Komponenten, die experimentell nicht restlos zu trennen sind. Angeborenes und erworbenes Verhalten sind dabei nur die Endglieder einer stufenlosen Übergangsreihe aller möglichen Mischverhältnisse. Darin kommt ihm übrigens der frühe Lorenz nahe, der schon 1935 auf die »Instinkt-Dressur-Verschränkung«, also auf das Zusammenwirken von Angeborenem und Erlerntem hingewiesen hat.³²

Doch ungeachtet der noch offenen Detailfragen zeichnet sich innerhalb dieser akademischen Diskussion zunehmend als gesichertes Resultat ab, daß für das Aggressionsphänomen bei aller Vielgestaltigkeit seiner äußeren Erscheinungen eine endogene Wurzel angenommen werden muß. Denn würde es sich bei der Aggression nicht um eine naturale Primärpotenz, sondern wesentlich um ein nachträgliches Produkt nicht erfüllter Bedürfnisbefriedigungen, also um ein aus Vorenthaltungen und Versagungen resultierendes Epiphänomen handeln, so müßte sie unter der Voraussetzung einer konsequent auf unmittelbare Trieb Erfüllung gerichteten Pädagogik, die jegliche Frustrierungssituation auszuschalten sucht, eliminiert werden können. In Wahrheit aber zeigt sich, daß eine extrem permissive Erziehung extrem aggressive Menschen produziert³³, daß sie also Aggressionen eher fördert als eindämmt und damit unfreiwillig einen zusätzlichen Erfahrungsbeweis für die naturale Verankerung des Aggressionsphänomens liefert.

Nun ist freilich mit der Feststellung der Endogenität von Aggression noch nichts über deren möglichen positiven Stellenwert im individuellen und sozialen Lebensaufbau des Menschen ausgemacht. Kommen doch ungeachtet allen Fragens nach dem Ursprung die Befürworter permissiver Methoden mit ihren *eigentlichen* Gegnern, nämlich den Vertretern restriktiv autoritärer Praktiken hinsichtlich der Frage der *Bewertung* von Aggression in der Regel durchaus überein, nämlich daß es sich bei dem Phänomen als solchem um eine wesentlich zerstörerische Kraft handelt, der es Herr zu werden gilt. Nun zeigt aber in diesem Zusammenhang gerade eine autoritäre, mit extremen Zwängen operierende und auf Angsterzeugung gerichtete Praxis, daß zwar auf solchem Wege Aggression äußerlich erfolgreich gebunden und befriedet werden kann, jetzt jedoch um den Preis einer weitgehenden *Lähmung von Initiativen*, die positiv mit der Aggression korrelieren. Spätestens hier aber offenbart sich das konstruktiv Unverzichtbare von Aggression im Nexus individueller und sozialer Daseinsgestaltung. Unter diesem Aspekt müßte sie in der Tat um des Seinkönnens des Menschen geradezu vermittelt werden, wenn sie nicht immer

³¹ N. TINBERGEN, *Instinktlehre. Vergleichende Erforschung angeborenen Verhaltens*, Berlin-Hamburg 1956.

³² K. LORENZ, *Der Kumpan in der Umwelt des Vogels*, in: *Jour. Ornithol.* 83 (1935) 337–413.

³³ I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß*, 97f.; K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 78f.

schon als naturale Potenz in allem Handeln anwesend wäre, soll der Mensch überhaupt zum Stande seines Menschseins kommen.

Damit aber wird jetzt zugleich definitiv deutlich, daß jegliche vom Gedanken einer schlechthinnigen Eliminierung der menschlichen Aggressionsneigung getragene radikal »antiautoritäre« wie »autoritäre« Zielvorstellung nicht nur mit der elementaren Widerständigkeit der Aggression als natürlicher Potenz zu rechnen hat, sondern auch in höchstem Maße *moralisch* unverantwortlich wäre.⁸⁴ Natural angemessene und moralisch verantwortbare Lösungen kann es sonach nur über die verschiedenen konstruktiven Einordnungsmöglichkeiten in den Gesamtlebensbereich des Menschen geben. Solch konstruktive Einordnung kann aber auf der *emotionellen* Ebene nur auf dem Wege von Triebkombinationen im Sinne einer integrativen Indienstnahme des Aggressionsimpulses durch andere, in sich je spezifisch eigenständige Triebintentionen erreicht werden. Denn ein isoliert wirkender Aggressionsimpuls ohne Einbettung in einen umfassenden Triebzusammenhang bliebe notwendig rein destruktiv. Umgekehrt wiederum blieben alle anderen menschlichen Triebintentionen ohne die Assistenz des Aggressionstriebes, angesichts der tatsächlichen und möglichen Widerstände, die sich ihrer Erfüllung entgegenstellen, unfähig zur Erreichung irgendeines ihrer Ziele. Immer und überall erfahren sie sich also einander zugeordnet und aufeinander verwiesen. Eben darin aber baut sich jetzt eine je eigentümliche »Mischung« und »Legierung« von Antriebskonfigurationen auf, die menschliches Seinkönnen in seiner Wirkmacht, und zwar bis in seine höchsten Tugenden hinein, ebenso disponieren wie profilieren.

Schon die Umgangssprache läßt diese »kulturschöpferische« Funktion des Aggressionsimpulses erkennen. »Wir ›verbeißen‹ uns in Aufgaben, ›attackieren‹ Probleme und ›bewältigen‹ sie.«⁸⁵ Umfassender noch und unmittelbarer aber ist dieser konstruktive Stellenwert von Aggression durch die Tatsache belegt, daß eine Fülle von Haltungen, die ihrer ganzen Struktur nach jenem kämpferischen Prinzip gehorchen, als Tugenden ausgewiesen sind: Mut, Entschlossenheit, Tapferkeit, Durchhaltewillen, Geduld, Beharrlichkeit, aber auch Spontaneität, Begeisterung, Hingabebereitschaft und Opfergesinnung, ja selbst noch die den Menschen in seine letzte Tiefe rufenden Haltungen, wie die Kühnheit

⁸⁴ »Wer eine Gesellschaft ohne Konflikte herbeiführen will, muß dies mit Terror und Polizeigewalt tun; denn schon der Gedanke einer konfliktlosen Gesellschaft ist ein Gewaltakt an der menschlichen Natur.« R. DAHRENDORF, *Die Funktion sozialer Konflikte*, in: R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, München 1965, 129. Nicht weniger abwegig erscheint deshalb aber auch in diesem Kontext der friedliche Gegenvorschlag JULIAN HUXLEYS (*Der Mensch in der modernen Welt*, Nürnberg 1950), die menschliche Aggression durch gezielte Eugenik wegzuzüchten. Vgl. K. LORENZ, aaO. 371. Anders hingegen dürfte sich die Frage der Aggressionssteuerung mit den sich heute bereits abzeichnenden künftigen Möglichkeiten einer durchgreifend medikamentösen Beeinflussung von *pathologischem* Aggressionsverhalten stellen (Lehmann, Rosenbloom, Kelly). Vgl. G. R. TAYLOR, *Die biologische Zeitbombe*, Frankfurt/M. 1971, 137f.

⁸⁵ I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß*, 100.

einer selbstlosen Liebe, das Wagnis eines die eigenen Möglichkeiten transzendierenden Glaubens oder das unbeirrbar Vertrauen eines Hoffens wider alle Hoffnung. Ohne jenes irascibile käme keine dieser Haltungen zustande.³⁶

Unablösbar von der hier waltenden je spezifischen *emotionalen Kombination* als Bedingung sinnhafter Einordnung des Aggressionsimpulses in die menschliche Antriebswirklichkeit bleibt freilich eine gleichzeitig mitlaufende, auf Kontrolle und Objektivierung dieses Impulses gerichtete, ihm Maß und Ziel setzende *Rationalisierungstendenz*, die sich ihrerseits dann aber auch so weit verselbständigen kann, daß unter ihrer Dominanz der Impuls selbst gegebenenfalls völlig neutralisiert erscheint. Im Prozeß solch rationaler Neutralisierung aber wird der jeweilige Aggressionsimpuls einem Kalkül unterworfen, das ihn auf seine rein instrumentale Funktion reduziert, d. h. er wird in dem Maße seiner emotionalen Struktur entkleidet, wie es zur tatsächlichen Überwindung von Widerständen, die der Erreichung eines Handlungszieles entgegenstehen, notwendig und geboten erscheint. Doch ähnlich wie ein die Vielfalt möglicher Gefahren rationell einkalkulierendes Furchtverhalten, etwa im Straßenverkehr, wesentlich Furchtverhalten bleibt und bleiben muß, auch wenn es sich nicht unmittelbar mit dem Gefühl des Sich-Fürchtens und Ängstigen verbindet (und in der Regel auch gar nicht verbinden darf), ähnlich bleibt auch ein im Überwinden von Widerständen und Austragen von Konflikten vorrangig effizienzorientiertes Kampfverhalten seiner ganzen Entschiedenheits-, Forderungs- und Unbedingtheitsstruktur nach aggressionspezifisch ausgerichtet, auch wenn es seiner affektiv-*emotionalen* Seite nach storniert erscheint.³⁷

³⁶ Zur Aggressionskomponente einiger der hier genannten Tugenden vgl. auch O. F. BOLLNOW, *Einfache Sittlichkeit*, Göttingen 1957, 104, 106f, 116; H. REINER, Art. *Zorn*, in: *Lexikon der Pädagogik*, Bd. 4, Freiburg 1955; K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 359ff und 371f.

³⁷ Innerhalb dieses Rationalisierungsgeschehens lassen sich näherhin nochmals wenigstens zwei in sich je eigenständige Neutralisierungsaspekte unterscheiden, nämlich einmal ein *gegenstands-* und zum anderen ein *funktionsbezogener*. Im ersten Falle geht es um die Eingrenzung der Feindseligkeitsintention auf den Konfliktstoff als solchen. Der aggressive Impuls wird, gleichsam in Umorientierung der Angriffsrichtung, von der Person des Gegners weg wesentlich auf die umkämpfte, bzw. bekämpfte Sache gelenkt und möglichst auf sie eingeschränkt. Nicht die Person des Gegners ist das Objekt der Aggression, sondern das, was sie vertritt. Man kämpft gegeneinander um der Sache willen, zum Beispiel in Lohnauseinandersetzungen oder Parlamentsdebatten, ohne dabei notwendig irgendwelche persönlichen Haßgefühle zu hegen. Um aber dennoch aufkeimenden persongerichteten Aggressionen nach Möglichkeit institutionell zuvorzukommen oder sie gegebenenfalls wenigstens einzudämmen, legen sich die Streitenden von vornherein auf gewisse Verfahrensordnungen fest, in deren Rahmen sie die Auseinandersetzung führen, d. h. der Kampf wird Regeln unterworfen, die ihn entfantisieren und versachlichen. Solche Versachlichung bedeutet nun aber in keiner Weise auch schon eine schlechthinige Eliminierung des Aggressionsimpulses selbst, wie etwa Simmel und Coser meinen. Denn eine Sache, die niemanden mehr affiziert und herausfordert, hört zwangsläufig auf, überhaupt noch Gegenstand von Konflikten zu sein. Daß aber »Konfliktforderungen bestehenbleiben, auch wenn sie auf das »rein Sach-

Mit diesen integrativen Grundformen der Aggressionssteuerung, wie sie sich in dem von uns aufgewiesenen Doppelgesetz der emotionalen Kombination und der rationalen Neutralisierung darstellen, sind nun aber jene schlechthin konstitutiven Leitkriterien gewonnen, denen nicht minder auch die vielfältigen, aggressionsableitenden institutionalisierten Ersatzlösungen unterworfen bleiben, die sich in den sogenannten »Ventilsitten« als humanisierter Elementarformen der Abreaktion von überschüssigen Aggressionsstaus anbieten und denen als Formen eines unmittelbar materialen Auslebens des Aggressionstriebes gerade im Rahmen unserer hochpazifizierten, zweckrational verplanten Leistungsgesellschaft eine besondere kompensatorische Funktion zuwächst.³⁸ Denn wenn auch solche »Ventilsitten«, und unter diesen jetzt insbesondere

liche des Falles« reduziert sind«, ist gerade die Grundthese beider Autoren. Vgl. L. A. COSER, *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied-Berlin 1965, 66–73, bes. 72 (Zitat); sowie G. SIMMEL, *Soziologie* (1908), Berlin 1958, IV. Kap.: *Der Streit*, 186–255, bes. 199.

Nicht anders verhält es sich aber auch mit dem zweiten Neutralisierungsaspekt, nämlich dem der Funktionalisierung der Konflikt- und Kampfabläufe. Gewiß hat KONRAD LORENZ (*Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre*, Bd. 2, München 1966, 371 ff) recht, wenn er im Anschluß an Bergson darauf aufmerksam macht, daß Verhaltensreaktionen unter überschaubaren, gekonnten und eingespielten Bedingungen nicht selten emotional völlig neutralisiert ablaufen, »solange sich ihnen kein anderes Motiv hindernd in den Weg stellt«. »Entscheidungen können getroffen, Entschlüsse gefaßt werden, ohne daß mit dem für diese Leistungen verantwortlichen Nervengeschehen ein subjektives Erleben parallelgeht« (373). Aber eben dieses »Nervengeschehen« als solches bleibt schlechthin konstitutiv, im Falle einer Kampf- oder Konfliktsituation also auch konstitutiv *aggressionspezifisch*.

Daß es nun aber über die gebotenen gegenstands- bzw. funktionsbezogenen Neutralisierungsprozesse hinaus nicht zu einer prinzipiellen Eliminierung jenes das menschliche Antriebsleben konstitutiv mitregulierenden kämpferischen Prinzips kommen kann und darf, hat noch einen anderen, wenn man so will »transpsychischen«, nämlich unmittelbar in der menschlichen Erkenntnisstruktur selbst liegenden Grund. Dahrendorf weist mit Recht darauf hin, »daß wir konstitutionell in einer Welt der Ungewißheit leben, d. h. daß kein Mensch je in der Lage sein wird, auf alle Fragen die ein für allemal richtigen Antworten zu geben«. Ein radikales Leugnen dieser Ungewißheit, und das bedeutet appliziert auf die Ebene gesellschaftlicher Prozesse: Konfliktverbot und Kritikimmunität, müßte am Ende auch jede Möglichkeit eines Erkenntnisfortschritts stillstellen. Insofern kann dann aber Fortschritt in Geschichte, sei er nun theoretischer oder praxisbezogen, auch immer nur in Lösungen bestehen, die jene Ungewißheit zwar je und je bewältigen, sie aber dennoch zugleich auch erhalten: indem sie, wo immer sich neue Gründe zeigen, gegen sich selbst Widerspruch zulassen, demonstrieren sie jene »konstitutionelle Ungewißheit der menschlichen Erkenntnis« als das Vehikel ihrer eigenen Vernunft. Vgl. R. DAHRENDORF, *Die Funktionen sozialer Konflikte*, in: R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, 121–131, 129 f.

³⁸ Der Begriff »Ventilsitten« wurde von dem deutschen Ethnologen HEINRICH SCHURTZ (*Altersklassen und Männerbünde*, Berlin 1903) zur Bezeichnung jener sozial kanalisierenden Bräuche und Einrichtungen geprägt, in deren Rahmen bestimmte, von der Gesellschaft für gewöhnlich unterdrückte Feindseligkeiten und Triebe gefahrlos ausgelebt bzw. auf Ersatzobjekte umgelenkt werden. Zur soziologischen Analyse vgl. L. A. COSER, *Theorie der sozialen Konflikte*, 47–56; zur sozioethischen Einordnung W. SCHÖLLGEN, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953, 266–273.

die verschiedenen kämpferischen Spiel- und Sportarten, auf Grund ihrer elementaren Nähe zur Ursprungsgestalt intraspezifischer Aggression eine genuine Vitaldynamik aufweisen, so sind doch diese spontan-eristischen und leibhaftursprünglichen Abläufe weder ohne emotionelle Synchronisierungen, wie sie sich hier in sportlichen Tugenden äußern, noch ohne ein entschiedenes Maß an Rationalisierungen im Sinne von durchorganisierten Spielregeln zu denken. Darüber hinaus aber offenbaren nun gerade diese Vitalabläufe eines interaktionellen Miteinander-Streitens und Kämpfens, Konkurrerens und Wett-eiferns, wie es sich dann in den kaum mehr noch an die ursprüngliche aggressive Vitalwurzel erinnernden, zweckrational sublimierten Formen von Prestige-, Karriere- und Rankämpfen auf allen Ebenen menschlicher Sozialisationen fortsetzt, daß jegliches *sozial* gerichtete interindividuelle Rivalitätsverhalten zur Bedingung seiner Möglichkeit zugleich noch einen anderen, ebenso elementar-konstitutiven Grundantrieb zur Voraussetzung hat, nämlich einen das Miteinander im Gegeneinander sichernden sozialen *Bindungswillen*.

Menschlicher Bindungs- und Vergesellschaftungswille erweist sich seinen naturalen Ursprungswurzeln nach als eine nicht minder spontane, in sich konsistente und als solche kaum weniger schwer unterdrückbare oder gar eliminierbare Antriebskraft wie die im Dienst der Selbstdurchsetzung und Selbstbehauptung des Individuums stehende Aggression. Bindungswille und Aggression stehen sonach in einem antagonistischen Zuordnungsverhältnis. Indem nun aber der Bindungswille die bare antisoziale Destruktionspotenz der Aggressionsneigung in Schranken weist, ohne sie doch selbst ganz auslöschen zu können, transformiert sich Aggression ihrerseits zu einer konstruktiven Komponente auch im Hinblick auf den Aufbauprozess menschlicher Sozialisierung: Im Brechungswinkel beider formiert sich jenes antagonistische Antriebsfeld, mit dem überhaupt erst Individuierung in Vergesellschaftung und Vergesellschaftung als Vergesellschaftung von Individuen möglich wird. Insofern ist es also erst die Spannungseinheit beider Komponenten zusammen, die das Wesen des Sozialen ausmacht und definiert.

Auf eben diesen, das Antriebsleben des Menschen beherrschenden Antagonismus, sich einerseits gegenüber dem anderen zu behaupten und ihm möglichst über zu sein, andererseits aber sich mit ihm zusammenzuschließen und an ihm festzuhalten, zielt bereits Kant, wenn er im Begriff der »*ungeselligen Geselligkeit*« diese ambivalente Strukturdynamik menschlicher Sozialität zu fassen sucht und in ihrer substantiellen Bedeutung als »natürlicher Triebfeder« sowohl jeder individuellen Entfaltung als auch jeder sozialen Zusammenordnung reflektiert.³⁹ Derselbe antagonistische Grundtatbestand wird unabhängig

³⁹ Vgl. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Vierter Satz: »Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen; d. i. den Hang

von Kant auch mit der soziologischen Analyse Georg Simmels manifest, der im Zusammenwirken von sozial »attraktiven« und sozial »repulsiven« Kräften das schlechthin tragende Gestaltungsprinzip menschlicher Lebenswirklichkeit erkennt: »Um zu einer bestimmten Gestaltung zu gelangen«, braucht nicht nur »die Gesellschaft irgendein quantitatives Verhältnis von Harmonie und Disharmonie, Assoziation und Konkurrenz, Gunst und Mißgunst«⁴⁰, sondern auch die sich darin ausprägende menschliche Individualität, die »sowohl in Hinsicht auf ihr natürliches Streben, wie auch auf ihr historisches Gewordensein« durch das »Maßverhältnis zwischen Zusammenschluß und Konkurrenz« bestimmt wird.⁴¹

Aus welchen naturalen Ursprungswurzeln wächst nun aber dieser Bindungs- und Vergesellschaftungswille, der sich hier als Antipode der Aggression einführt und so die Elementargewalt menschlichen Gemeinwandern zu einem in sich

derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu *vergesellschaften*; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen, fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu *vereinzeln* (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt, seinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben von Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht *lassen* kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet, und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien, und so eine *pathologisch*-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganze verwandeln kann.« KANT, *Werke*, ed. WEISCHEDER, Bd. 6, 37f; vgl. auch »Fünfter Satz«, ebd. 39f.

⁴⁰ G. SIMMEL, *Soziologie*, 187: »... die Gesellschaft, wie sie gegeben ist, ist das Resultat beider Kategorien von Wechselwirkungen, die insofern beide völlig positiv auftreten.«

⁴¹ AaO. 321. – Simmel bringt den Vorgang der Individuierung näherhin mit dem Tatbestand zusammen, daß sich der einzelne in Wahrheit einer Vielfalt von soziologisch eigenständigen, nach Funktion und Zielsetzung variierenden, jedoch ihrerseits wiederum je durch das Grundgesetz von »Konkurrenz und Zusammenschluß« bestimmten »Kreisen« zugeordnet sieht, die ihm immer neue Rollen und Positionen formulieren. Zur eigentlich *sozialanthropologischen* Ursprungsanalyse jenes zentralen Antagonismus, daß »Menschen *mit* anderen aber auch *gegen* andere empfinden und handeln« (ebd.), dringt er jedoch ebensowenig wie Kant vor. Kaum weiter führt auch die Interpretation Alfred Vierkandts, der die »Fähigkeit« des Menschen, »in Akten des Wirbewußtseins mit anderen zusammenzufießen« und die diesen »entgegengesetzte Tendenz, sich mit seinem Ichbewußtsein auf seine Person zurückzuziehen und sich von anderen abzuheben« im Widerstreit von »Geselligkeitstrieb« und dem »Trieb zur Absonderung« als »angeborenen Anlagen« begründet sieht. A. VIERKANDT, *Gesellschaftslehre* (1922), Stuttgart 1928, 339.

sozialisierten Konkurrenzverhalten mildert und befriedet? Auch für die Beantwortung dieser Frage wird man zunächst wieder die Ergebnisse der Verhaltensforschung zu Rate ziehen dürfen, da ja auch dort bereits jene beiden Momente des Verbindenden und Konkurrierenden als sozialmorphologische Grundkomponenten allen höheren Lebens ausgemacht sind. Nach Eibl-Eibesfeldt läßt sich nun aber gerade für das Phänomen der sozialen Verbindung und Vergesellung, ganz im Gegensatz zum Aggressionsphänomen, keine letzte einfache und einheitliche Wurzel ausmachen. Vielmehr kristallisieren sich hier wenigstens zwei grundsätzlich verschiedene und voneinander unterscheidbare Ursprungsimpulse heraus, die jeder für sich genommen eine je spezifische Form der Vergesellung bewirken, nämlich einmal die Vergesellungsform des reinen *Miteinander*, die als solche über ein wesentlich durch den »Fluchttrieb« motiviertes »Kontaktstreben« zustande kommt, und zum andern die Vergesellungsform des eigentlichen *Füreinander*, das seiner Basaldynamik nach wesentlich durch den »Brutpflegetrieb« disponiert ist.⁴²

Die erstgenannte, sich über den »Fluchttrieb« aufbauende Form der Vergesellung ist nach Eibl-Eibesfeldt prinzipiell durch ihre Schutzstruktur bestimmt. Als Elementarform sozialer Kontraktion findet sie sich bereits bei Schwarmfischen und gilt in dieser ihrer Eigenmotivation »bis hinauf zu den höheren Primaten«. »Der Artgenosse ist Fluchtziel; man findet in seiner Nähe Geborgenheit, er hat Heimvalenz.«⁴³ Da nun aber im Duktus eines solchen, ausschließlich vom Fluchttrieb motivierten Kontaktstrebens per definitionem jegliche gruppenimmanente Aggression und damit jeglicher infrasoziale Selbstbehauptungs- und Selbstdurchsetzungswille ausgeschaltet ist, kann entsprechend aus der ganz und gar auf Bergung und Schutz gerichteten Kraft dieses Bindungsimpulses auch noch keinerlei interindividuelle Form sozialen Füreinanders erwachsen. Denn Füreinander impliziert ein Zuwendungsgeschehen, das gerade nicht von dem im Impuls der eigenen Ohnmacht und Angst wurzelnden, passiv sozialisierenden Streben bestimmt ist, beim anderen Geborgenheit und Rückhalt zu suchen, sondern das vielmehr umgekehrt von einem aktiven, sich aus der eigenen Selbstmächtigkeit nährenden, auf genuines Zustandebringen des anderen gerichteten Sozialisierungswillen motiviert wird, der erst jene bergenden und sichernden Lebensvoraussetzungen schafft und bereitstellt, die der andere aus sich heraus nicht zu finden vermag. Solch aktiv gerichteter Sozialisierungswille aber hat seine biologische Wurzel zweifellos in jener elementaren sozialen Zuwendungsdynamik, wie sie erstmals im Brutpflegeverhalten greifbar und erkennbar wird. Eibl-Eibesfeldt weist in diesem Zusammenhang auf den verhaltensphysiologisch entscheidenden Tatbestand hin, »daß nur brutpflegende Tiere exklusive Verbände bilden. Nur sie konnten

⁴² Vgl. I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß*, 138–148.

⁴³ AaO. 148; vgl. ferner 190ff. Dem entspricht exakt, was Allison Davis sozialpsychologisch im Begriff der »sozialisierenden Angst« als bewegungsbestimmenden Faktor aller sozialen Anpassungs-, Einfügungs- und Unterordnungsprozesse herausgestellt hat. Vgl. R. KÖNIG, *Soziologie*, Frankfurt/M. 1958, 224.

über die Aggressionsbarriere hinweg ein Band stiften. Und sie tun es alle mit Verhaltensweisen der Betreuung, die dem Brutpflegebereich entstammen, und unter Nützung kindlicher Signale, die solche aktivieren.«⁴⁴

Im Hinblick auf die interaktionelle Bedingungsstruktur solch bandstiftenden Füreinanders muß sonach aber zunächst festgehalten werden, daß die ihm eigene aktive, auf das Zustandebringen des anderen gerichtete Zuwendung zu ihrer Aktivierung den anderen als Betreuungsobjekt voraussetzt. Insofern korrespondiert sie also ihrerseits einem ihr vorgegebenen, vom Fluchttrieb motivierten, auf Schutz und Hilfe zielenden, passiv vertrauenden sozialen Kontaktstreben. Genau dieses interaktionelle Bedingungsverhältnis von Schutz gewähren und Schutz suchen, von Hilfe geben und Hilfe empfangen, von Betreuen und Betreutwerden hat nun aber in der Tat seine Ursprungsverwirklichung im Verhältnis von Mutter und Kind.⁴⁵ Denn während die Beziehung des Kindes zur Mutter wesentlich durch die Motivationshaltung des Schutzsuchens, des Sich-Bergens, des Bedürfnens und – sich ins Aktive wendend – des Gebrauchs bestimmt ist, motiviert sich die Beziehung der Mutter zum Kind aus einer die eigene Selbstmächtigkeit mitteilenden Zuwendungshaltung, die von den Momenten des Gebens und Aufnehmens, des Sich-Gebrauchenlassens, des Schenkens und Sorgens erfüllt ist. Aus eben dieser interaktionellen Verzahnung und Zuordnung beider sozialer Einstellungsgrößen resultiert dann aber erst jene integrative Form sozialen Füreinanders, innerhalb deren der bedürfnisgerichtete sachhafte Bezug des ›Den-anderen-Gebrauchs‹ ebenso verwirklicht und aufgehoben ist wie der auf Selbstdurchsetzung gerichtete aggressionsspezifische Bezug des ›Sich-gegenüber-dem-anderen-Behauptens‹ sowie schließlich der auf Selbstmitteilung gerichtete fürsorgende Bezug des ›Den-anderen-Zustandebringens‹.

Was sich aber hier in der sozialen Ursituation des ›Brutpflegeverhaltens‹ für den Aufbau eines eigentlichen sozialen Füreinanders noch wesentlich rollendifferenziert darstellt, umschreibt in Wahrheit das Grundgesetz jener dreifachen Beziehungsdimension, die den Umgang des Menschen mit dem Menschen bestimmt: *Der Mensch ist dem Menschen Bedürfniswesen, Aggressor und Fürsorger zugleich.*

Mit dem Sichtbarwerden dieser dreifachen Beziehungsdimension im Umgang des Menschen mit dem Menschen ist nun aber gegenüber dem oben erarbeiteten

⁴⁴ I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß*, 148; hierzu eine Fülle eindrucksvoller Belege aaO. 150–176.

⁴⁵ Die Bindung der Mutter an das Kind ist nach Eibl-Eibesfeldt wesentlich vom Brutpflegetrieb motiviert. »Das Kind stellt für die Mutter nicht den Artgenossen mit Heimvalenz dar, sondern ist primär Betreuungsobjekt«. Den Anschluß des Kindes an die Mutter hingegen sieht er primär im Fluchttrieb verankert. »Die Bindung ist instinktiv und nicht erst sekundär über die Fütterung erworben«, wie dies etwa Freud angenommen hat. AaO. 142, ferner 240, dort ausführliche Belege. Alle weiteren mütterlichen Betreuungshandlungen, wie Fütterung und Körperpflege wirken sich erst im Rahmen dieses integrativen Schutzzusammenhangs als weitere verstärkende Momente auf das Bindungsverhalten des Kindes aus. Hierzu auch aaO. 155ff und 166ff.

ersten, allgemeinen Wesensbegriff des Sozialen als einer Spannungseinheit von Verbundenheit und Konkurrenz eine entscheidend weiterführende Differenzierung erreicht, und zwar insofern sich diese Spannungseinheit mit dem Aufweis der strukturellen Zwifalt des Verbindenden als eine Spannungseinheit von sachhaft-bedürfnisgerichtetem, konkurrierendem und selbstlos-fürsorgendem Bezug darstellt.

Auf die Eigenbedeutung des sachhaft-bedürfnisgerichteten Bezugs im Aufbau menschlichen Sozialverhaltens hat als erster Alfred Vierkandt hingewiesen. Neben den beiden anderen genannten sozialen Grundbezügen, die er in Anlehnung an Tönnies dem Phänotyp Gesellschaft beziehungsweise Gemeinschaft zuordnet, gelangt er entsprechend zu einer strukturellen Dreigliederung der menschlichen Sozialbezüge, denen eine je spezifische moralische Verhaltenstypik korrespondiert, nämlich eine »Sachmoral« als verdinglichender und gebrauchender, selbstbezogener Umgang mit dem anderen, eine »Gesellschaftsmoral« als Mit- und Gegeneinander von Menschen auf der Basis gegenseitig zugestandenen Rechts, und schließlich eine »Gemeinschaftsmoral« als solidarisierendes Annehmen des anderen im Für- und Zueinander.⁴⁶

Unabhängig davon und detaillierter noch in der Auswertung der einzelnen Bezugsaspekte gelangt Hans-Georg Gadamer mit seiner am dialogischen Modell gewonnenen Unterscheidung von drei nicht auseinander ableitbaren Grundweisen der »Erfahrung des Du« zum gleichen Resultat.⁴⁷ Wenn es ihm hierbei selbst auch keineswegs primär um die Entfaltung einer generellen Theorie des Sozialen geht, sondern vielmehr um eine wissenschaftstheoretische Reflexion der Methoden des Erkenntnisumgangs mit geschichtlicher Überlieferung und darin letztlich um die Herausarbeitung der Elementarmodi hermeneutischer Erfahrung von Wirklichkeit als Schlüsselkriterien der Wahrheitsfindung überhaupt⁴⁸, so gelangt er doch gerade auf diesem Wege zu einer interaktionellen Erfahrungstypologie, die der oben aufgezeigten Dreigliedrigkeit der sozialen Grundbezüge genau entspricht. Den *sachhaft-gebrauchenden Umgang* artikuliert nach Gadamer eine »Erfahrung des Du, die aus dem Verhalten des Mitmenschen Typisches herausieht und auf Grund der Erfahrung Voraussicht des anderen gewinnt . . . wir können mit ihm rechnen. Sein Verhalten dient uns genauso als Mittel zu unseren Zwecken wie alle Mittel sonst.«⁴⁹ Demgegenüber wird der spezifisch *konkurrierende Umgang* greifbar

⁴⁶ Vgl. A. VIERKANDT, *Gesellschaftslehre*, 394–405. Zur Genese und zu den weiteren Entfaltungsaspekten der Sozialtheorie bei Vierkandt vgl. auch W. BERNSDORF, Art. *Vierkandt*, in W. BERNSDORF (Hg.), *Internationales Soziologenlexikon*, Stuttgart 1959, 594–601, bes. 597f.

⁴⁷ H. G. GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Tübingen 1965, 340–344.

⁴⁸ Vgl. aaO. 340.

⁴⁹ Im vorwissenschaftlichen Bereich entspricht diese Verstehensform nach Gadamer dem, was »*Menschenkenntnis*« meint, auf die Ebene geisteswissenschaftlicher Verfahren übertragen der generalisierenden, vergegenständlichenden »Methode der Sozialwissenschaften, wie sie dem Methodengedanken des 18. Jahrhunderts und seiner programma-

in einer »Erfahrung des Du«, die dieses Du im Anspruch seiner eigenen Selbstmächtigkeit wahrnimmt, so daß sich hier im Aufeinandertreffen von Anspruch und Gegenanspruch der Prozeß einer ständig umkämpften gegenseitigen Anerkennung eröffnet.⁵⁰ Den dritten Modus der Du-Erfahrung, der das *Fürsorgende-Zueinander* umschreibt, sieht Gadamer in einem Umgang des Menschen mit dem Menschen verwirklicht, bei dem sich der eine vom andern in Anspruch nehmen läßt. Das Verhalten des Ich zum Du ist hier wesenhaft durch eine »Struktur der Offenheit« gekennzeichnet, die den Anspruch des Du nicht überhört und bereit ist, sich von ihm her helfen und korrigieren zu lassen. Erst wo beide diese Struktur der Offenheit wahren, stehen gegenseitiges Geben und Empfangen in unmittelbarer Korrespondenz.⁵¹

So sehr wir uns nun freilich auch mit dieser differenzierten Sichtweise des Sozialen in unserem eigenen Ansatz bestätigt sehen, bleibt dennoch sowohl gegenüber Vierkandt als auch gegenüber Gadamer kritisch anzumerken, daß sie ihrerseits nicht über eine isoliert typologisierende Betrachtungsweise jener drei elementaren Bezugskomponenten hinausgelangen. Zwar läßt sich nicht leugnen, daß diese Einzelkomponenten über den Tatbestand ihrer phänotypischen Richtigkeit hinaus hie und da tatsächlich auch isoliert voneinander als mögliche Grenzformen innerhalb der gesellschaftlichen Wirklichkeit soziale Realität gewinnen können. Man denke etwa im Hinblick auf die sachhafte Komponente an die vielfältigen, offenen und latenten Formen der Ausbeutung und Versklavung von Menschen durch Menschen, oder etwa im Hinblick auf die konkurrierend-mensurale Komponente an die Auswüchse eines Gerechtigkeitsfanatismus, der unter dem Zwang des Gesetzes von Anspruch und Gegenanspruch alles Menschliche niederwalzt: *fiat iustitia pereat mundus*; oder schließlich im Hinblick auf die fürsorgende Komponente an jene vom

tischen Formulierung durch Hume entspricht, in Wahrheit ein der naturwissenschaftlichen Methodik nachgearbeitetes Klischee« (aaO. 341).

⁵⁰ Gadamer findet diese konkurrierende Form der »Erfahrung des Du« hermeneutisch in dem wieder, »was man im allgemeinen *das historische Bewußtsein* nennt«. Im Gegensatz zu den erstgenannten, auf Berechenbarmachung gerichteten generalisierenden Verfahren sucht das historische Bewußtsein »im Anderen der Vergangenheit nicht den Fall einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, sondern ein historisch Einmaliges«. Als solches aber steht es, wie aller konkurrierende Umgang, in der ständigen Gefahr, den Anspruch des anderen im verstehenden Vorgriff zu überspielen, hier also über das Vergessen der eigenen Geschichtlichkeit »der Vergangenheit gleichsam Herr zu werden« und sich damit wiederum »aus dem Lebensverhältnis zur Überlieferung« herauszureflektieren (aaO. 342).

⁵¹ Daß diese Form der Du-Erfahrung – nach Gadamer korrespondiert ihr im hermeneutischen Bereich »*das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein*« als Offenheit für das Sich-Zeigen von Wahrheit in Überlieferung (aaO. 343) – dennoch immer auch schon die zweite, konkurrierend-vergleichende Komponente als ethische Bedingung ihrer Möglichkeit in sich schließt, wird unmittelbar dort deutlich, wo das Bewußtsein jene konfigrierend-vergleichende Komponente im Umgang mit dem Du bzw. mit der Überlieferung bei sich selbst tatsächlich suspendiert: aus dem »Hörenkönnen« wird Hörigkeit.

Sprachgebrauch als »Affenliebe« karikierten Formen einer sich dem anderen blind-versklavenden Liebe. Unabhängig von der Frage, wieweit diese einzelnen Komponenten darin tatsächlich schon ganz und gar rein für sich zum Tragen kommen und Realitätsbedeutung gewinnen, so handelt es sich doch in jedem Falle um Grenzfälle, die gerade als solche beweisen, daß jedes Ausschalten einer dieser Komponenten um der anderen willen das eigentlich Sinnlose, Sachwidrige und Abkünftige demonstriert.

Nun wird man allerdings zunächst ebenso zugestehen müssen – und dies macht solch typologisierende Verfahren in gewisser Weise legitim –, daß es in Wahrheit keine Form sozialen Umgangs gibt, in der alle drei Bezugsmodi, die sich ja als solche aus sehr verschiedenen und durchaus je eigenen Ursprungswurzeln aufbauen, gleichermaßen und gleichwertig tragend sind. Was sich vielmehr der Anschauung zeigt, sind immer schon je bestimmte, konkrete Interaktionsformen, innerhalb deren, ihrem ganzen Strukturgefüge nach, durchgängig einer von ihnen die Dominanz hat; so beispielsweise bei einem Kaufakt der sachhaft-gebrauchende, bei einem Leistungskampf, sei es in Sport, Ausbildung oder Beruf, der konkurrierende und schließlich bei einer sozialen Hilfestellung der fürsorgende. Dennoch ist schwerlich zu übersehen, daß sie sich selbst darin so rein wiederum nicht voneinander trennen lassen.

So ist es etwa im Hinblick auf die einen *Kaufakt* konstituierende, spezifisch gegenstandsbezogene, auf Erwerb einer jeweiligen Ware gerichteten Form sozialen Umgangs zwar richtig, das Tragende dieses Umgangs mit Löwith als ein »sachhaft orientiertes Einander-Gebrauchen« zu bestimmen und von hier aus dann schließlich auch den Kaufakt selbst als ein »Umgangsverhältnis« zu charakterisieren, innerhalb dessen »Menschen einander zu Etwas da sind«. ⁵² Doch würde es zugleich dem Wesen eines Kaufaktes als Kaufakt zuwiderlaufen, wenn in ihm neben jenem sachhaften Bezugsmodus nicht auch der konkurrierende – hier in der Form monetärer Gegenleistung – ebenso gewahrt bliebe wie der fürsorgende, ohne den der konkurrierende seinerseits wiederum das dem Kaufakt zugrundeliegende Umgangsverhältnis in ein gegenseitiges Überspielen und Übervorteilen des einen durch den anderen verfremden ließe.

Eben dieses selbe Strukturgesetz interaktionellen Umgangs bestimmt aber nicht weniger auch den *Leistungskampf*, dessen Dominanzfaktor jetzt freilich im Bezugsmodus des Konkurrierens liegt. Auch hier bleiben die beiden übrigen Bezugsmodi inhärent wirksam. Denn wo immer Menschen sich gegenseitig fordern und messen, treten sie zugleich notwendig in ein sachhaft-funktionales Zuordnungsverhältnis des Einander-Gebrauchens: indem sie miteinander konkurrieren, sucht der eine über den anderen verfügende Herrschaft zu gewinnen, und zwar durch Erweis einer Leistung oder Eigenschaft, die der andere nicht oder nur in geringerem Maße zu erbringen vermag. Damit nun aber dieses Verhältnis menschlich-kommensurabel bleibt, muß darin zugleich auch ein fürsorgendes Zueinander gegenwärtig sein, das das Konkurrieren

⁵² K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (1928), Darmstadt 1962, 70.

auf ein Sich-Messen unter vergleichbaren Bedingungen und Größenverhältnissen einschränkt. Denn nur so gewinnt es jenen humanen Impuls, der es sowohl im Hinblick auf die Wahl der Kontrahenten als auch im Hinblick auf die Wahl der Mittel überhaupt erst zu einem sinnvollen Konkurrieren werden läßt, das, von der Grundhaltung der Fairness getragen, von vornherein einen Kampf aller gegen alle ausschließt.

Weniger eindeutig scheint sich indessen auf den ersten Blick das von uns aufgewiesene Strukturgesetz interaktionellen Umgangs zugleich auch als das unabdingbare Strukturgesetz der spezifischen Akte *sozialer Hilfestellung* zu erweisen. Motiviert sich doch solches Handeln wesentlich aus der fürsorgenden Kraft einer Zuwendungshaltung, die als fürsorgende alle selbstbezügliche Einstellung, sei es im Sinne eines konkurrierenden Sich-Messens oder gar eines sachhaften Gebrauchs, auszuschließen scheint. In Wahrheit aber wäre solches Handeln, das ja gerade darauf abzielt, in der fürsorgenden Hinwendung den anderen zustande zu bringen, ihm also Bedürfniserfüllung zu gewähren, sein Selbstbewußtsein und seine Durchsetzungsfähigkeit zu stärken und ihn zur Kraft fürsorgenden Füreinanders zu erwecken, ganz und gar unmöglich, wenn nicht der Fürsorgende seinerseits in dieses Zustandebringen des anderen zugleich auch seine eigene Selbstmächtigkeit und darüber hinaus sein eigenes Suchen nach Sinnerfüllung einbrächte. Auch hier stehen also alle drei Bezugsmodi wiederum in einer inneren Bedingungs- und Zuordnungslogik. Denn gerade die konkurrierende Komponente ist es, die dem Fürsorgenden jenen notwendigen Selbststand sichert, der ihn nicht nur davor bewahrt, sich im Geben und Schenken durch den von ihm Betreuten überherrschen und vereinnahmen zu lassen, sondern der ihm darüber hinaus die konstruktiven Voraussetzungen dafür schafft, sich um des altruistischen Zweckes der Fürsorge willen gegenüber dem Betreuten durchzusetzen und diesen zu seinen eigenen Möglichkeiten hin zu befreien, ja, der ihn eben darin zugleich auch seinerseits selbst wiederum zu noch tieferer eigener Selbstmächtigkeit gelangen läßt. Ein Tatbestand, den man durchaus mit dem Heideggerschen Begriff der »vorspringend befreienden Fürsorge« umschreiben könnte, wengleich Heidegger – und hier liegt seine Engführung – den von ihm richtig erkannten Doppelprozeß der Befreiung beider Partner zu sich selbst, entsprechend seinem eigenen existentialen Verstehensansatz, am Ende solitär, nämlich als Befreiung beider Partner voneinander deutet.⁵³ Analog läßt sich jetzt aber auch umgekehrt der von Heidegger im Begriff der »einspringend beherrschenden Fürsorge« ebenso isolierte sachhaft-gebrauchende Bezugsmodus des Fürsorgenden zum Betreuten als notwendige und konstruktive Strukturkomponente jeglichen fürsorgenden Handelns ausmachen.⁵⁴ Denn wenn auch das Verhältnis des Fürsorgenden zum Betreuten stets in der Gefahr steht, in ein Besitz- und Herrschaftsverhältnis umzuschlagen, insofern der Fürsorgende den Betreuten als Objekt

⁵³ Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1926), Tübingen ¹¹1967, 121ff.

⁵⁴ Ebd.

seiner eigenen Erfüllung zu usurpieren sucht, und zwar gleichgültig, ob er dabei – um mit Nietzsche zu sprechen – »zum Nächsten« geht, »weil er sich sucht« oder »weil er sich verlieren möchte«⁵⁵, so bewirkt gerade das Eingefügtsein dieser sachhaften Komponente in das den Fürsorgeakt tragende Spannungsgefüge von sich selbst bewahrendem Gegeneinander im selbstlos-verbindenden Zueinander, daß beide Beteiligten, Fürsorgender wie Betreuer, sich im gegenseitigen Gebrauchen nicht vernutzen, sondern einander zu sinnerfüllenden Partnern werden.⁵⁶

Nicht zuletzt die hier aufgeführten Beispiele demonstrieren, daß es immer ein je bestimmter unter den genannten drei Bezugsmodi ist, der den Umgang von Menschen untereinander profiliert, dieser Umgang aber seinerseits wiederum nicht als human vernünftiger zu denken ist, solange der ihn jeweils profilierende Faktor nicht aus dem Zusammenspiel mit den beiden anderen Bezugsmomenten die ihm angemessene humane Gestalt findet. Wir haben es also hier mit einem in sich kommunizierenden Strukturgesetz zu tun, das sich zwar seinen der Anschauung zugänglichen Konkretionen nach in einer unerhörten Vielfalt von Brechungen, Überlagerungen und Dominanzordnungen darbietet und damit keineswegs im Modus eines in sich gleichförmigen, einfachhin auf alles übertragbaren positiven Verhaltensmusters unmittelbar handhabbar ist, das sich aber dennoch, auch wenn erst in nachfolgender Reflexion eruiert, als eine von der Natur der Sache her aufzwingende Wirklichkeit erweist: keine der drei Komponenten ist entbehrlich, jede für sich genommen bliebe abkünftig. Daß es dann aber auf der Ebene seiner Konkretionen, in denen es sich als je sinnstiftende naturale Vernunft zeigt, eine solch sinnhafte Einheit bildet, also nicht als Agglomerat von zufällig gefügten oder sich einfachhin gegen-

⁵⁵ Vgl. K. LÖWITH, *Individuum*, 73, Anm. 1.

⁵⁶ Insofern muß jetzt aber ebenso notwendig auch in dem dominant sachhaft-gebrauchenden Verhalten des Betreuten zum Fürsorgenden eine entsprechende aggressions-spezifisch konkurrierende wie eine fürsorgespezifische Komponente wirksam bleiben. Denn erst aus dem aggressionsgerichteten konkurrierenden Impuls erwächst dem Betreuten letztlich jene notwendige Kraft zur Selbstdurchsetzung und Selbstbewahrung, die ihn verhindern läßt, daß das an ihm geübte Fürsorgeverhältnis in ein Herrschaftsverhältnis übergeht. Man denke in diesem Zusammenhang, etwa im Bereich der Erziehung an gewisse, den Widerstand des heranwachsenden Kindes herausfordernde, weil im Grunde auf seine Überherrschung zielende Formen übermäßigen Bemuttertwerdens. – Aber auch der fürsorgende Aspekt bleibt virulent. Der Betreute will das Betreuungsverhältnis nicht verlieren. Jede Bedrohung von außen löst in ihm Aggressionimpulse gegen den Urheber aus sowie zugleich fürsorgende Impulse für den Fürsorger selbst.

Dieselben Grundfiguren wiederholen sich abgewandelt selbst noch in der eigentlich dehumanisierten Form sozialer Interaktion: im Verhältnis von Herr und Knecht. Auch im Knecht ist noch Wille zur Macht, wie Nietzsche richtig gesehen hat (vgl. FR. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, II: *Von der Selbst-Überwindung*, ed. SCHLECHTA, Bd. 2, 369–372). Der Knecht erkämpft sich die fürsorgende Zuneigung des Herrn, indem er ihn durch Dienen – und d. h. wiederum seinerseits durch Fürsorge – von sich abhängig macht und darin zugleich sein Herrsein relativiert.

seitig natural-mechanisch bestimmenden Einzelfaktoren erscheint, daß es also im jeweiligen sozialen Handlungsgefüge ein jeweiliges intentionales *Form-ganzes* bildet, dies eigentlich ist erst die Leistung der menschlichen *Vernunft*. Die Vielfalt der Faktoren integriert sich zu einem jeweils spezifischen, in sich wiederum beschreibbaren sittlichen Aktgefüge. Freilich so, daß darin der naturale Bedingungs-nexus dieses Strukturgesetzes, je und je, einmal mehr, einmal weniger gewahrt bleibt. Hier wird erneut deutlich, was wir früher schon aufzeigen konnten, nämlich daß die Vernunft des Menschen nicht nur seiner Natur ordnend und gestaltend gegenübersteht, sondern immer und zugleich auch Funktion dieser Natur bleibt. Diese Natur aber ist ihrerseits wiederum, wie sich nunmehr herausgestellt hat, als soziale Natur triadisch strukturiert, also gleichermaßen auf *Bedürfniserfüllung*, *Selbstbehauptung* und *Fürsorgebereitschaft* hin ausgerichtet.

Insofern kann also die Natur des Menschen als soziale nicht anders begriffen werden denn in der Weise einer Perichorese eben jener sich gegenseitig bedingenden und korrigierenden Bezugskomponenten. Erst wo dieser naturale Interdependenz-nexus des Sozialen in dieser seiner perichoretischen Abstraktion genommen wird, gewinnt er zugleich die Funktion einer natural-sozialen *norma normarum*, erweist er sich als das eigentliche, maßsetzende Rahmenkriterium zur Bewertung und Einordnung konkreter sozialer Handlungsstile, das als solches *keinerlei Extrapolation* zuläßt, weil sich eben nur ein sich innerhalb der Perichorese entfaltendes Handeln von dieser seiner naturalen Basis her als human vernünftig bestimmt.

Die Tatsache aber, daß die Perichorese keine Norm, sondern eine *Metanorm* darstellt, daß sie also, sobald sich menschliches Handeln konkretisiert, darin auch immer nur perspektivisch und relational bedingt greifbar wird, bewirkt jetzt freilich auch umgekehrt, daß selbst noch die generellsten sozialen Sollensforderungen und Tugenden an eben dieser Partikularität des Konkreten teilhaben und nicht darüber hinausgelangen können. Unmittelbarkeit, Distanz und funktionale Vernunft, Liebe, Gerechtigkeit und Zweckrationalität, Solidarität, Subsidiarität und Leistungswille oder welche sozial wesentliche Einstellungen man in diesem Zusammenhang auch nennen mag, sie alle geben als konkrete Handlungsformen, jede für sich genommen, immer nur perspektivisch Einblick in das sie tragende perichoretische Grundgesetz. Auf der Ebene konkreter sozialer Normativität bedarf es dann entsprechend auch durchgängig der Präsenz mehrerer, einander korrigierender und ergänzender sozialer Grundhaltungen, soll das Ganze des Gründenden in der Vielfalt des Handelns selbst hinreichend gewahrt bleiben.

Was sich aber hier im natural-sozialen Grundgesetz der Perichorese als gründender Strukturfahrplan aller Formen konkreter menschlicher Sozialisation und damit gleichzeitig als humanes Bedingungs-feld ihrer Moralität auslegt, erweist sich jetzt aber gerade auf Grund der Tatsache, daß nur so der Mensch als Mensch in seiner humanen Potentialität zustande kommt, zugleich auch als Strukturfahrplan menschlicher Individuierung, und zwar bis in die personale

Spitze hinein. Wenn nämlich humane Potentialität im perichoretischen Zusammenspiel der sachhaft-funktionalen, konkurrierenden und verbindenden Antriebskonfigurationen besteht, dann kann sich konsequenterweise auch menschliche Individuierung, und zwar ihrer Einzigkeit wie ihrer Vielgestaltigkeit nach, nicht anders realisieren, als daß der Mensch *kraft seiner Vernunft* im ständigen konstruktiven Auszeugen und Darleben dieser seiner ihn disponierenden naturalen Wesenskomponenten als Bedürfniswesen, Aggressor und Fürsorger zugleich seine integrative Einheit als Individuum findet.

Wie sehr dies in der Tat zutrifft, zeigt sich überall dort, wo die eine oder die andere der genannten Komponenten, sei es natural oder sei es ethisch, als unmaßgeblich für den Prozeß menschlicher Individuierung ausdrücklich distanziiert bleibt. So etwa die Komponente des Fürsorgens im *Sozialdarwinismus*, der menschliche Daseinsgestaltung radikal auf die beiden Momente der Bedürfnisverwirklichung und des Kampfes abstellt und den Menschen damit zwangsläufig in eine dehumanisierende Selbstisolierung führt.⁵⁷ Oder etwa die aggressionsspezifische Komponente bei den bereits erwähnten Vertretern eines »antiautoritären«, Aggression als das schlechthin Böse einstuftenden *Humanitarismus*, der das Moralische des Menschen nur noch in den Modi der Bedürfnisverwirklichung und der fürsorgenden Hinwendung bestehen läßt, eben damit aber gerade jenen Bedingungsfaktor aus dem ethischen Kontext verbannt, ohne den nun einmal individueller Selbststand und menschliche Selbstmächtigkeit überhaupt nicht gedacht werden kann. Und schließlich die bedürfnisgerichtete Komponente, wie dies insbesondere die *Kantische Ethik* im Anspruch ihres von jedem Gedanken des Nutzens oder des Wohlgefallens purgierten Sittlichkeitsbegriffs postuliert, eine Ethik, die die eigentlichen und einzigen Komponenten menschlich-sittlichen Selbstvollzuges im Überstieg über die ihnen natural zugrunde liegenden antagonistischen Antriebsfaktoren von »Geselligkeit« und »Ungeselligkeit«, von »Anziehung und Abstoßung«, von fürsorgender Zuneigung und aggressionsspezifischer Selbstbewahrung ausschließlich in den sich gegenseitig begrenzenden und bedingenden ethischen Tugenden der »Liebe« und der »Achtung« erkennt.⁵⁸ Wird doch damit ein

⁵⁷ Einen Überblick über die verschiedenen sozialdarwinistischen Strömungen und Theorien innerhalb der philosophischen Ethik des 19. Jahrhunderts bietet F. JODL, *Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft*, Darmstadt 31965, Bd. 2, 455–494.

⁵⁸ Vgl. KANT, *Die Metaphysik der Sitten, Von den Tugendpflichten gegen andere*: »Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äußeren Verhältnis der Menschen gegeneinander, so betrachten wir uns in einer moralischen (intelligibelen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch *Anziehung* und *Abstoßung* bewirkt wird. Vermöge des Prinzips der *Wechseliebe* sind sie angewiesen, sich einander beständig zu *nähern*, durch das der *Achtung*, die sie einander schuldig sind, sich im *Abstande* von einander zu erhalten...« »Die *Liebe* wird hier aber nicht als *Gefühl* (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als *Liebe des Wohlgefallens*, verstanden (denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch andere geben), sondern muß als *Maxime des Wohlwollens* (als praktisch) gedacht werden,

Individuierungsprinzip eingeführt, das in Abweisung aller Bedürfnismotivierung, und zwar auch für das sittliche Wesen dieser Liebe und Achtung selbst, als ethisches Selbstfindungs- und Selbstverwirklichungsprinzip in Wahrheit aller menschlich-naturalen Inhaltlichkeit bar ist, sich aber unter solcher Voraussetzung auch als unfähig erweisen muß, die Vielfalt, den Reichtum, die potentielle Fülle und damit zugleich die Bedingungen des individuellen Glückens von Menschen moralisch zu begründen und zu rechtfertigen.

Wie sehr der Mensch zur humanen Verwirklichung seiner selbst an jenes alles durchwaltende perichoretische Basisgesetz zurückgebunden bleibt, zeigt sich aber vielleicht noch deutlicher am Beispiel jener weltlos-abstrakten, sich entschieden gegen die von funktional-sachhaften Zwängen verwaltete moderne Leistungs- und Konsumgesellschaft wendenden *Sozialontologien*, die im Rückzug auf eine Ethik der Innerlichkeit das »Eigentliche« des Menschen in den ungegenständlichen, aktual-ereignishaften und erst so als »personal« qualifizierten Vollzügen menschlichen »Selbstseins« oder menschlicher »Du-Unmittelbarkeit« zu finden und sicherzustellen suchen. Denn welche extreme Verkürzung die Vernunft menschlichen Seinkönnens dabei in Wahrheit erfährt, tritt nicht nur darin zutage, daß hier jegliche bedürfnisgerichtete, sachhaft-gebrauchende menschliche Realisierung, sei es nach existentialer Interpretation als »Man« oder sei es nach dialogischer als »Es«, a limine als »uneigentlich« disqualifiziert bleibt, sondern darüber hinaus auch darin, daß das »eigentliche« Wesen dieser Vernunft nur mehr noch entweder in dem auf »Selbstsein« gerichteten (Heidegger) beziehungsweise sich in »Spruch und Widerspruch« aufbauenden (Grisebach) interpersonalen Vollzugsmodus des *Konfliktierenden* begriffen wird, oder aber in dem auf »Du-Unmittelbarkeit« zielenden interpersonalen Vollzugsmodus des *Verbindenden* (Buber).⁵⁹ Damit aber wird diese Vernunft, und mit ihr die Vernunft aller menschlichen Selbstfindung, Selbstwerdung und Selbstverwirklichung, um der Sicherung ihrer transfunktionalen, ungegenständlichen, weltlosen Ereignishaftigkeit willen jeweils auf einen einzigen interaktionellen Strukturfaktor gestellt, von dem her sie sich erst im jeweiligen *Absprung* realisiert, sei es wie bei Heidegger in das »Sein« des »Selbstseins«⁶⁰, sei es wie bei Grisebach in die »Transzendenz« der »Anderheit des anderen«⁶¹ oder sei es wie bei Buber in das ontologische »Zwi-

welche das Wohltun zur Folge hat. Eben dasselbe muß von der gegen andere zu beweisenden Achtung gesagt werden: daß nämlich nicht bloß das *Gefühl* aus der Vergleichung unseres eigenen *Werts* mit dem des anderen (...), sondern nur eine *Maxime* der Einschränkung unserer Selbsteinschätzung, durch die Würde der Menschheit in eines anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne (*observantia alii praestanda*) verstanden wird.« Vgl. KANT, *Werke*, ed. WEISCHEDER, Bd. 6, 585, vgl. auch »Schlußbemerkung« aaO. 629.

⁵⁹ Vgl. hierzu die ausgezeichnete Analyse bei G. HUNOLD, *Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus*, (Diss. Masch.) Bonn 1971, 10–30.

⁶⁰ Vgl. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 322f.

⁶¹ Vgl. E. GRISEBACH, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle 1928, 116ff, 126, 141 und

schen« der Unmittelbarkeit der Begegnung von »Ich und Du«. ⁶² Was hier dem Grundansatz nach zunächst richtig angezielt wird, nämlich menschliche Individuierung und menschliche Sozialität nicht als getrennte Größen zu nehmen, sondern im Aufspüren ihrer inneren Verwiesenheit jenes gründende Gesetz freizulegen, mit dem sich die humane Vernunft menschlicher Selbstverwirklichung und menschlichen Miteinanders, menschlicher Personalisierung und menschlicher Sozialisation als ein und dieselbe enthüllt, verflüchtigt sich im selben Maße, mit dem man hier diese Vernunft nun zugleich auch jeglichem empirisch-verfügbaren Zugriff zu entziehen sucht, in das Unwägbarere einer ontologisch apostrophierten Eigentlichkeit.

Nun erweist sich freilich dieser Absprung in ontologische Eigentlichkeit im Rahmen solch radikal reduktiver, die humane Vernunft menschlicher Individuierung und Sozialität nurmehr noch auf einen einzigen Interaktionsfaktor stellender Verfahren als schlechthin notwendig, soll die in dieser Reduktion liegende Dehumanisierungstendenz überhaupt abgefangen und die hier allein noch für das Interaktionsgeschehen als tragend behauptete verbindende oder konfligierende Bezugskomponente ethisch legitimiert bleiben. Denn eine Gleichsetzung der empirischen Vernunft eines Einzelfaktors mit der Vernunft des Ganzen würde diesen Einzelfaktor in der Tat als defizient bestätigen. Dennoch wird mit der hier vorgenommenen, ihn auf jene Vernunft des Ganzen hin offenhaltenden Ontologisierung nicht *mehr* erreicht, als daß er selbst nurmehr zur Chiffre und die in ihm sich entbergende Vernunft des Ganzen zum unwägbareren, unverfügbaren, ereignishaften Seinsmysterium wird, das als solches keinerlei konstruktiv-handhabbare Applikation auf Praxis hin mehr zuläßt, eine Praxis, die in Wahrheit nur dort humane Praxis ist, wo die sie effektiv als Praxis tragenden Komponenten nicht gegeneinander ausgespielt oder gar als prä-moralische Größen herausgefällt werden, sondern in ihrer natural gegebenen und damit zugleich moralisch aufgegebenen gegenseitigen Verwiesenheit und Korrespondenz erkannt und gewahrt bleiben. Denn sowenig die aggressionsspezifische konkurrierende Komponente Menschen trennen muß, sondern im Gegenteil Voraussetzung dafür ist, daß sich Menschen als *selbstständige Individuen* einander zuzuwenden vermögen, ja darüber hinaus nochmals eine sekundär bandverstärkende Funktion dort gewinnt, wo die ihrerseits bereits inchoativ miteinander Verbundenen, angesichts gemeinsam drohender Gefahr, einander zu »Gefährten« werden und sich in Kampfpartnerschaft gegen das gemeinsam Bedrohende solidarisieren ⁶³, ebensowenig muß

482; hierzu auch M. THEUNISSEN, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965, 365.

⁶² Vgl. M. BUBER, *Werke, Schriften zur Philosophie*, Bd. 1, München-Heidelberg 1962, 405f, 443f, 473; hierzu auch M. THEUNISSEN, *Bubers negative Ontologie des Zwischen*, in: *Phil. Jahrbuch* 71 (1963/64) 319–330.

⁶³ Vgl. hierzu G. SIMMEL, *Soziologie*, 232ff; L. A. COSER, *Theorie sozialer Konflikte*, 103–114; K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 304ff; I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß*, 145ff und 187ff.

jetzt die entsprechend bedürfnisgerichtete, sachhaft-gebrauchende Komponente Menschen notwendig verdinglichen und vernutzen. Ist sie es doch gerade, die dem sich im Spannungsgefüge von Für- und Gegeneinander aufbauenden Individuations- und Sozialisierungsnexus unter Menschen erst die Vielgestaltigkeit seiner Inhalte vermittelt, darüber hinaus aber auch selbst nochmals in sekundärer Weise bandverstärkend wirkt, wo immer innerhalb bereits bestehender und sich verdichtender Lebensbeziehungen die Bedürfnisrichtung des einen mit der Bedürfnisrichtung des anderen unmittelbar und aktual korrespondiert.⁶⁴

2. *These*: Wenn auch der Mensch als sich selbst aufgegebenes normatives Wesen nicht schon kraft der naturalen Eigengesetzlichkeit der ihn gründend durchwaltenden Vernunft seiner Antriebsstrukturen zum Stande seines Menschseins gelangt, sondern erst kraft der Vernunft der von ihm selbst geschaffenen Normen, Institutionen und ethisch-politischen Ordnungen, so können ihn diese dennoch wiederum nur in dem Maße zu seinem humanen Seinkönnen hin befreien, wie sie sich selbst als Funktion und Produkt der integrativen Vernunft jener naturalen Antriebsstrukturen erweisen.

Selbstaufgegebenheit, das bedeutet zugleich Entwurfs Offenheit. Denn gerade weil der Mensch nicht schon aus der Eigendynamik der in ihm waltenden naturalen Antriebsstrukturen zum Stande seines Menschseins kommt, sondern erst aus der Kraft jener Vernunft, mit der er sich allem, was ist, gegenüber weiß, sieht er sich im Anspruch eben dieser Vernunft zugleich unter den Anspruch einer Freiheit gerufen, die es ihm auferlegt, sein eigenes Seinkönnen im Deuten, Ordnen und Gestalten seiner selbst und der ihn umgreifenden Wirklichkeit je und je zu entwerfen und zustande zu bringen. Erst der je konkrete Entwurf aber und nur dieser kann ihm unmittelbar zur Norm werden, sei es zur Norm seines Erkennens, seines Handelns oder seines Gestaltens, und zwar in dem Maße, als er in ihm die zu leistende Vernunft seines Seinkönnens

⁶⁴ Dies gilt jetzt insbesondere auch für den Geschlechtstrieb. Gegenüber der Auffassung Sigmund Freuds, der in ihm die eigentliche Wurzel aller Bindungstriebe entdeckt zu haben glaubte, konnte die Verhaltensforschung den Nachweis erbringen, daß dem Sexualimpuls überhaupt erst beim Menschen jene außerordentliche, die Sozialisierungsprozesse fermentierende bandspezifische Funktion zugewachsen ist, und zwar auch hier wesentlich sekundär im Sinne eines Reinforcements der auf Bergung und Schutz bzw. auf Fürsorge gerichteten Primäripulse. Sexualität allein stiftet von sich aus noch keinerlei Bindung. Dieser ihr sekundärer Status im bio-psychischen sozialen Antriebsgefüge des Menschen mindert freilich nicht ihre tatsächliche und effektive Bedeutung als bandverstärkende Einflußgröße für die Entwicklung dauerhafter individualisierter menschlicher Lebensbeziehungen. Für die gesamte übrige soziale Lebenswelt hingegen spielt der Geschlechtstrieb, »obgleich einer der ältesten Antriebe« – »mindestens so alt wie die Aggression, vielleicht sogar älter« – keine derartige Rolle, wenn man hier von einigen wenigen aus dem »sexuellen Repertoire« entwickelten »Riten« (Kopulationsbewegungen als »Gruß- und Beschwichtigungsgebärde«) bei Primaten im Dienste der Gruppenbindung absieht. Vgl. I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß*, 147f und 177f; ferner W. WICKLER, *Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe*, München 1969; DERS., *Die Biologie der Zehn Gebote*, 154ff.

gleichsam als deren Verwirklichungsform effektiv aufgehoben sieht und wiedererkennt. Insofern sind also Normen ihrem ganzen Ursprungswesen nach Entwürfe, Pläne, Modelle der Vernunft menschlichen Seinkönnens, die, indem sie sich als Schöpfungen der Vernunft bewähren, ihr selbst gegenüber den Status von Regulativen gewinnen. Dieser ihr Status als Regulative der Vernunft im Gegenüber zur Vernunft aber tritt um so deutlicher hervor, je mehr sie sich institutionalisieren, d. h. Bestandteil der sozialen Wirklichkeit werden und als solche kollektiv übergreifende Geltung gewinnen.

Mit dem Tatbestand eben dieser Transformation der sich entwerfenden Vernunft menschlichen Seinkönnens in den Geltungsstatus von Normen zeichnet sich nun freilich zugleich ein entscheidender Umschlag im Humanisierungsprozeß ab: Der Weg des einzelnen zum Stande seines Menschseins führt wesentlich über die ihm vorgegebene sozio-kulturelle Normwirklichkeit. Sie ist es, obgleich selbst Artefakt der menschlichen Vernunft, die die Vernunft seines Seinkönnens strukturell disponiert, weckt, leitet, kanalisiert. Damit rückt jetzt aber auch die Frage nach der naturalen Unbeliebigkeitslogik menschlicher Normativität in einen neuen Verstehenskontext, nämlich aus dem ursprünglichen, interaktionellen in den derivierten des Bestimmungsverhältnisses von Individuum und Gesellschaft, und stellt sich hier als Frage nach der naturalen Unbeliebigkeitslogik der Internalisierungs- und Geltungschance gegebener sozialer Normen. Eben darin aber wird sie zur Frage nach der *Normstruktur* des Sozialen überhaupt.

Als eigentlicher Entdecker und erster systematischer Analytiker dieser Normstruktur des Sozialen gilt Emile Durkheim.⁶⁵ »Soziale Wirklichkeit« ist nach Durkheim normative, »moralische Wirklichkeit«, die »faits sociaux« sind »faits moraux«, »faits de la vie morale«⁶⁶, als solche erkennbar an jener »äußerlich verbindlichen Macht«⁶⁷, die sie über den einzelnen ausüben, mit der sie sich ihm »von außen«⁶⁸ aufdrängen und an der sie sich zugleich wiederum als soziale Gegebenheiten bemessen lassen. Das Soziale erscheint hier also, insofern es im Horizont von Kulturwirklichkeit als einer dem Menschen vorge-

⁶⁵ Vgl. R. KÖNIG in seinem einleitenden Kommentar zu der von ihm betreuten deutschen Ausgabe des Durkheimschen methodologischen Hauptwerkes: *Regeln der soziologischen Methode*, Neuwied-Berlin 1965, 22 (im folgenden zitiert unter dem Stichwort: KÖNIG, *Einleitung*). Für die weitere Zitation der Regeln folgen wir dem französischen Originaltext: E. DURKHEIM, *Les règles de la méthode sociologique* (1895), Paris 11950 (Sigle: *Règles*) sowie der Übersetzung Königs, deren Seitenzahl jeweils in Klammern mitangegeben wird. Zum Ganzen ferner auch: E. DURKHEIM, *De la division du travail social* (1893), Paris 1960; DERS., *Sociologie et philosophie*, Paris 1924 (deutsch: *Soziologie und Philosophie*. Einleitung von Th. W. Adorno, Frankfurt/M. 1967); DERS., *L'éducation morale*, Paris 1925.

⁶⁶ Vgl. E. DURKHEIM, *De la division du travail social*, XXXVII/VIII.

⁶⁷ »Un fait social se reconnaît au pouvoir de coercion externe qu'il exerce ou est susceptible d'exercer sur les individus«, *Règles* 11 (111); vgl. hierzu auch aaO. 12 Anm. 1 (112 Anm.).

⁶⁸ *Règles* 6 (107); vgl. auch 14 (113f) und 28 (125); ferner KÖNIG, *Einleitung* 40ff.

gebenen, ihn »von außen« normierenden Größe erfahren wird, zugleich als ein Integrationsmoment dieser Wirklichkeit selbst, d. h. der soziale Charakter kultureller Modelle bleibt deren normativem Anspruch inhärent.

Die Möglichkeit nun, diesen sozialen Charakter in seiner Eigendimension zu erfassen und auf ein letztes, generelles Konstitutivum hin zu bestimmen, eröffnet sich nach Durkheim erst dort, wo man den elementaren sozialpsychologischen Befund ins Auge faßt, daß zur Entwicklung gemeinsamer Vorstellungen und zur Einheit von Praxis der Glaube an eine im Grunde bei allen gleiche Vernunft nicht genügt. Daß es sich also nicht von selbst versteht, daß Menschen gleiche Ansichten haben, dasselbe Leben führen, Gefühle miteinander teilen, sondern daß zur Chance solcher Koinzidenz ein »von jedem Einzelwillen für sich genommen« unabhängiger sozialer Wille, eine auf normative Übereinstimmung gerichtete, von den Individuen zwar getragene, sie aber zugleich umgreifende und übergreifende Tendenz, kurz: die sanktionierende Kraft einer institutionalisierten kollektiven Bewußtseinslage treten muß, wenn ein intentionaler Gehalt überhaupt soziale Geltung gewinnen soll.⁶⁹ Eben diesen konstitutiven Wirkfaktor aber, der den sozialen Tatbeständen eignet und durch den sie sich jetzt zugleich als »moralische Tatbestände« ausweisen, kennzeichnet Durkheim näherhin als »contrainte«, modifizierter auch als »obligation«, als *Verbindlichkeit*.⁷⁰

⁶⁹ Vgl. *Règles, préface de la seconde édition* XXII (100). In diesem Sinne muß auch der umstrittene Begriff des »Kollektivbewußtseins« verstanden werden, den Durkheim hier zur Erklärung der spezifisch »sozialen Wirklichkeit« einführt. Als »Assoziation« von Bewußtseinsinhalten einzelner stellt es nach Durkheim zwar eine neue, gegenüber der individuellen eigenständige Bewußtseinslage dar, darf jedoch in seiner Distinktion zum Einzelbewußtsein »nicht hypostasiert werden«. *Règles* 103 und ebd. Anm. (187). Vgl. hierzu auch E. DURKHEIM, *Soziologie und Philosophie*, Kap. I. *Individuelle und kollektive Vorstellungen*, 45–83, bes. 73. Zur Interpretation vgl. KÖNIG, *Einleitung* 29ff und 40ff; J. GUGLER, *Die neuere französische Soziologie*, Neuwied 1961, 28ff; J. WÖSSNER, *Mensch und Gesellschaft*, Berlin 1963, 242ff; E. HAHN, *Soziale Wirklichkeit und soziologische Erkenntnis*, Berlin 1965, 11ff; F. JONAS, *Geschichte der Soziologie*, Bd. 3, Hamburg 1969, 29ff.

⁷⁰ Durkheim betont hierbei nachdrücklich, daß die *contrainte sociale* die sozialen Phänomene nicht erklärt, sondern vielmehr nur ein äußeres, leicht erkennbares Merkmal dieser Phänomene darstellt. Vgl. *Règles* XX (97) und 6 (107). Dieser Zwang kann sogar aufhören, weil er »nach und nach Gewohnheiten und innere Tendenzen zur Entstehung bringt, die ihn überflüssig machen«, *Règles* 8 (109). Hier deutet sich bereits der Begriff der Internalisierung an. Dazu eingehend KÖNIG, *Einleitung* 44f. – Insofern umschließen also die sozialen Phänomene, gerade weil sie als »moralische« Phänomene erfahren werden, neben dem normativ zwingenden Moment zugleich ein attraktiv werthafte: »Car, en même temps que les institutions s'imposent à nous, nous y tenons; elles obligent et nous les aimons; elles nous contraignent et nous trouvons notre compte à leur fonctionnement et à cette contrainte même.« *Règles* XX/XXI Anm. 2 (98 Anm.) Vgl. auch DERS., *Soziologie und Philosophie*, 96. Anders gewendet: soziale Normen, die nicht zugleich einem »Wert« gelten, verlieren ihre moralische Legitimation und damit ihren sozialen Charakter. Unter diesem ihrem Wertaspekt können sie dann freilich den Menschen durchaus auch in einer Weise in Bann ziehen, überzeugen und überwältigen, die jedes Gefühl von Zumutung in ihm auflöst und ihn jeder äußeren Nöti-

Nun liegt freilich das Vorverständnis, aus dem heraus Durkheim hier nach der Struktur des Sozialen forscht, ganz auf der Linie seines wissenschaftstheoretischen Erkenntnisbemühens, den besonderen Gegenstandsbereich der empirischen Sozialforschung freizulegen und zu präzisieren. Entsprechend sind denn auch alle Kriterien, die er unmittelbar an den sozialen Phänomenen zur Ausgrenzung dieses Bereichs gewinnt, solche positiv kenntnisnehmender, sich auf reine Geltungsaspekte beschränkender Art. Dies gilt auch für den Begriff »moral«, der sich ihm hier zur ersten allgemeinen Kennzeichnung sozialer Wirklichkeit von der Sache her aufdrängt. Das aber heißt, was soziale Wirklichkeit im Aspekt positiv kenntnisnehmender Vernunft durchgängig als »moralische« Größe charakterisiert, grenzt diese nicht gegen Sachverhalte ab, die das eigene stellungnehmende Bewußtsein gegebenenfalls als »unmoralisch« qualifiziert, sondern ausschließlich gegen solche, die dem Bereich bloßer Naturwirklichkeit zuzuweisen sind, also gegen Sachverhalte rein physischer Prägung und Provenienz.⁷¹ Unter dieser Voraussetzung aber bleibt der Be-

gung enthebt. Dennoch bleibt selbst hier noch ein unverzichtbares Moment der obligation zurück, ein Moment, das sich letztlich im schlichten Faktum der sozialen Geltung, der kollektiven Anerkennung dieser Werte durchhält und das eben deshalb auch jederzeit wiederum im Modus der contrainte manifest hervortreten kann, sobald jene Werte vom einzelnen vernachlässigt oder gar in ihrer Gültigkeit bestritten werden. Unter diesem Aspekt der grundsätzlichen Wert-Norm-Struktur sozialer Tatbestände gewinnt jetzt für Durkheim die auf das formale Moment sozialer Regelmäßigkeit abgestimmte obligation als umfassendes äußeres Merkmal gegenüber dem Begriff der contrainte zugleich eine gewisse Überlegenheit. In seiner späteren Abhandlung *La détermination du fait moral* (1906) (deutsch: *Bestimmung der moralischen Tatsache*, in: *Soziologie und Philosophie*, 84–136) greift er denn auch nicht mehr auf diesen zurück, sondern ersetzt ihn nunmehr definitiv durch die bereits in den Regeln fest eingeführte obligation. Vgl. auch KÖNIG, *Einleitung* 60.

⁷¹ Vgl. KÖNIG, *Einleitung* 29f. – Insofern gehören also auch Phänomene wie etwa Sklaverei, Kindesaussetzung, Kannibalismus etc. als geschichtlich wirksam gewordene Lebenspraxen zur »réalité morale«. Die Wortformel zielt faktisch auf dasselbe ab, was Max Weber im Begriff der »Kulturerscheinung« faßt: »Eine Kulturerscheinung ist die Prostitution so gut wie die Religion oder das Geld.« Vgl. M. WEBER, *Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 31968, 181. »Réalité morale« meint hier also nicht, wie Menschen »in Wirklichkeit« gegen ihr besseres Wissen und Gewissen leben, sondern was »in Wirklichkeit« akzeptierte, tolerierte, sanktionierte Norm ist. Diese gilt es nach Durkheim »comme des choses« zu betrachten (*Règles* 15 [115]) und »von außen her als eine Tatsache der Außenwelt zu erforschen«. *Règles* 33 (129). – Unter diesem generellen Aspekt aber erweisen sich hier die Begriffe »moralisch«, »kulturell«, »geistig« als austauschbar. Wie ja entsprechend auch die deutsche Terminierung »Geisteswissenschaften« (Rickert: »Kulturwissenschaften«) als Inbegriff der »Wissenschaften von der selbsterschaffenen Welt des Menschen« (E. ROTHACKER, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn 31947, 12) in dem französischen »sciences morales«, dem englischen »moral sciences« und dem italienischen »scienze morali« ihre Entsprechung hat. (Vgl. E. ROTHACKER, aaO. 7; zur Herkunft des Begriffs Geisteswissenschaft sowie seiner weiteren geschichtlichen Ausfaltungen und methodischen Implikationen vgl. aaO. 6–16.) Dennoch bleibt gerade im Begriff der »moralischen Wissenschaften« unmittelbarer noch als dies der Terminus »Geisteswissenschaften« erkennen läßt, die

griff »moral« seiner inhaltlichen Bestimmtheit nach jetzt konsequenterweise in einem umfassenden Sinne auf das Gesamt der geschichtlichen Ausdrucksformen und kulturellen Objektivationen menschlichen Lebens bezogen und auf sie anwendbar. Dies gilt für ein so grundlegendes soziales Phänomen wie das der Sprache als dem jeweils herrschenden, in Jahrhunderten gewachsenen Verständigungssystem ebenso wie für die soziale Geltungsmacht der sich je und je kollektiv verankernden Glaubensvorstellungen, Moralen, Rechtsordnungen, Kunststile, Wirtschaftsformen, politischen Strukturen, Sitten, Konventionen und Moden⁷²; für die in die soziale Normenwelt einbezogenen Prägungen der materiellen Kultur, die Verkehrssysteme, technischen Standards, Architekturen, Kleiderformen, Ernährungsgewohnheiten etc.⁷³ nicht minder wie für das kreativ-geistige Fluidum einer Gesellschaft, die Meinungsströmungen und um sich greifenden Tendenzen, die soziale Ausstrahlungskraft neuer, an Boden gewinnender politischer, ästhetischer, religiöser Ideen, bis hin zu den sich ebenso eruptiv formierenden wie entladenden Kollektivüberzeugungen sozialer Massen.⁷⁴

Angesichts der hier im Tatbestand ihrer »Verbindlichkeit« unübersehbar hervortretenden Hegemonie der sozialen Normenwelt gegenüber dem Bewußtsein des einzelnen, stellt sich nun aber berechtigterweise die Frage, was denn nun den Menschen trotz aller aufgezeigten normativen Eigendynamik, Unbeliebigkeit und Selbstmächtigkeit der ihn disponierenden Vernunft und der seiner naturalen Antriebsstrukturen zur Verwirklichung seines Menschseins dennoch weitgehend auf jene sozio-kulturelle »réalité morale« verwiesen sein läßt. Eine Frage, die keineswegs schon mit dem bloßen Hinweis auf soziale Kontrollen, Sanktionen und Restriktionen beantwortet ist.⁷⁵ Vielmehr geht es

Einsicht festgehalten, daß die ihnen zugeordneten Disziplinen, über welche Objektivationen menschlichen Seinkönnens sie im einzelnen auch immer handeln mögen, es generell mit Phänomenen zu tun haben, die den Menschen »betreffen«, die ihm von sich aus etwas »bedeuten« wollen, mit Phänomenen also, denen ein Anspruch und eben damit eine handlungsbezogene, normative Dimension innewohnt.

⁷² Vgl. *Règles* 3ff (105ff).

⁷³ AaO. 12ff (112ff).

⁷⁴ AaO. 6f (107f) und 11 (111).

⁷⁵ Nach Durkheim bilden die Sanktionen zwar ein wesentliches Erkennungsmerkmal der »réalité morale« und sind als solche mit deren sozialem Geltungsstatus unmittelbar mitgesetzt, machen aber nicht schon deren moralische Vernunft aus. Vgl. *Soziologie und Philosophie*, 92ff. Diese liegt für ihn vielmehr in der Tatsache begründet, daß sich in den kollektiv übergreifenden Kristallisationen der »réalité morale« – bei aller prinzipiellen auf ein je neues Äquilibrium hintendierenden Wandlungsmöglichkeit derselben (vgl. aaO. 88 und 120) – Einsichten, Leistungen und Werte verkörpern, die das Vermögen des einzelnen Individuums schlechthin übersteigen und die es von sich aus allein nicht zu erbringen vermag, sondern die erst »aus der Vereinigung aller individuellen Kräfte« (aaO. 108), aus »der Zusammenarbeit der assoziierten Menschen und der nachfolgenden Generationen« resultieren (aaO. 107). »Entzieht man dem Menschen, was ihm von der Gesellschaft kommt, so bleibt nur ein auf Wahrnehmung reduziertes Wesen übrig, das sich kaum vom Tier unterscheidet« (aaO. 108). Damit aber rückt für Durkheim die Gesellschaft als die eigentliche »geistige und moralische Kraft« in den

hier um Gesetzmäßigkeiten, die den Prozeß der Menschwerdung des Menschen als Prozeß seiner Kulturation bei allem naturalen Angelegtsein grundsätzlich und durchgängig bestimmen. Denn was der Mensch tatsächlich in diesen Prozeß einbringt, sind zunächst nicht mehr als »Prädispositionen«, die gleichsam den »Rohstoff« bilden, »den der soziale Faktor formt und umwandelt.«⁷⁶ Insofern erweist sich also die »Natur« des Menschen zwar als ein allgemein artikulations- und entwicklungsfähiges »Potential«⁷⁷, vermittelt ihm aber faktisch aus sich selbst noch keinerlei Wissen von dem, was er zu erkennen vermag, was er tun soll und was er hoffen darf. Hierzu bleibt er vielmehr seiner ganzen, spezifisch *lernoffenen* Existenzform nach zunächst unabdingbar auf jene ihm je schon vorgegebenen Normbestände verwiesen, die als jeweilige sozio-kulturelle Einflußgrößen das Verstehens- und Handlungspotential dieser seiner Natur überhaupt erst aktualisieren. Eben darin aber erfährt dieses Potential auch schon wieder eine Terminierung der ihm tatsächlich innewohnenden Möglichkeiten. Denn indem jene Normen und Normbestände den Menschen in seinem Seinkönnen inchoativ erschließen, sich ihm »einverseelen« und ihn so gleichsam habituell auf sich hin disponieren, empfangen sie für ihn jetzt sehr leicht *definitiven* Charakter.⁷⁸ Dies drückt sich nicht zuletzt in der Tatsache aus, daß kulturelle Standards, solange sie auf diese Weise naiv, spontan und ungebrochen gelebt werden, den Beteiligten durchweg als schlechthin *natürliche* Verhaltensweisen erscheinen. Gerade dieses »Natürlichkeitserlebnis« aber verstärkt wiederum ihren sozialen Geltungswert und trägt hierdurch entscheidend zur Sicherstellung ihrer Kontinuität bei: »Die kollektive Einstellung zur eigenen Kultur als eines Systems schlechtweg »selbstverständlichen«, »natürlichen« (*und* zugleich »vernünftigen«) Handelns« ist, wie Mühlmann in diesem Zusammenhang mit Recht hervorhebt, »eine sehr wesentliche Bedingung für die Fortexistenz jeder Kultur.«⁷⁹ Freilich liegt hierin aber zugleich auch die eigentliche Gefahrenquelle für ihre Stagnation. Dies zeigt sich am stärksten dort, wo das Zuordnungsverhältnis von Gesellschaft und Individuum noch konkurrenzlos ist, wo sich keine überlegeneren normativen Lösungen aufdrängen und die Möglichkeit eines interkulturellen Ver-

Vordergrund: »Wir können nicht aus der Gesellschaft heraustreten wollen ohne unser Menschsein aufgeben zu wollen« (aaO. 109). Ja sie ist es, durch die nach Durkheim letztlich auch der Gedanke der Freiheit, der Würde und der Heiligkeit der menschlichen Person überhaupt erst »Realität« gewonnen hat (aaO. 109 und 112f). Hier zeichnet sich jetzt freilich bei ihm eine logisch unhaltbare und als solche verhängnisvolle Verschiebung im Begründungsaufweis dieser Freiheit und Würde ab: Der die Menschwerdung des Menschen vermittelnde und sichernde *Funktionszusammenhang* »Gesellschaft« wird nunmehr zugleich im Sinne eines *Ursprungszusammenhanges* behauptet. Die Gesellschaft hypostasiiert sich dem Schüler Comtes am Ende zu einer quasigöttlichen Größe.

⁷⁶ Règles 105 (189)

⁷⁷ Vgl. W. E. MÜHLMANN, *Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie*, in: W. E. MÜHLMANN/E. W. MÜLLER (Hg.), *Kulturanthropologie*, Köln-Berlin 1966, 15–49, 21.

⁷⁸ Vgl. W. E. MÜHLMANN, aaO. 33.

⁷⁹ AaO. 34.

gleichens fehlt oder – wie etwa innerhalb totalitärer Herrschaftsgebilde – restriktiv versagt bleibt. Unter solcher Voraussetzung nämlich ergibt sich letztlich für alles, was menschliche Phantasie überhaupt zu ersinnen vermag, solange es nur den Schein einer Vernunft bei sich hat, die Chance, Gehorsam zu wirken und zu finden. Das gilt für die rigorosesten Verhaltenszumutungen nicht weniger wie für die abkünftigsten Weltdeutungen.

Dennoch herrscht selbst innerhalb solch verfestigter und unbeweglicher sozial-kultureller Konstellationen keine schlechthinnige anthropologische Beliebigkeit. So sehr nämlich auch die sozialen Erscheinungen ein gegenüber individuellen Handlungsabläufen spezifisch unabhängiges, weil diese überdauerndes normatives »Eigenleben« besitzen, so daß sie sich im Bezugsfeld des Handelnden – nach einem Bild Durkheims – gleichsam wie »Gußformen« ausnehmen, »in die wir unsere Handlungen gießen müssen«⁸⁰, so können sie doch nur dann auch tatsächlich handlungsbestimmend werden, »wenn die Natur der Individuen ihnen nicht unbedingten Widerstand leistet«.⁸¹ Positiv gewendet: die jeweils »herrschenden sozial-kulturellen Vorstellungs- und Handlungsmuster müssen in die subjektive Motivationsstruktur des Handelnden eingehen können, sie müssen von ihm als gut, richtig, sinnvoll, angemessen, zumutbar, notwendig empfunden werden können, wenn sie bei ihm Gehorsam bewirken wollen und er sie in ihrem Verbindlichkeitscharakter als soziale Erwartungsnormen begreifen und respektieren soll. Sobald sich demzufolge soziale Normen nur noch im Modus von Gewalt darstellen und behaupten lassen, einer Gewalt, die keinerlei geistige »Überlegenheit«, und das meint letztlich keinerlei moralisch vernünftige Autorität mehr bei sich hat, verlieren sie ihre zwingende Kraft und mit dieser ihren sozialen Charakter.⁸²

Diese Ausgrenzung der zwingenden Kraft sozialer Gegebenheiten (contrainte) gegenüber den Kräften und Zwängen nichtsozialer Gewalt (violence) darf jetzt jedoch nicht im Sinne einer Entgegensetzung von geistigem und physi-

⁸⁰ »... ils consistent comme en des moules en lesquels nous sommes nécessités à couler nos actions«, Règles 29 (126).

⁸¹ »Sans doute, elles (sc. les tendances collectives) ne peuvent se réaliser que si les natures individuelles n'y sont pas réfractaires«, Règles 105 (189) (Hervorhebung im Text vom Vf.).

⁸² Règles 122; (203) »...supériorité sociale, c'est-à-dire intellectuelle ou morale« aaO. Anm. 1; hierzu auch KÖNIG, *Einleitung*: »Grundsätzlich kann gesagt werden, daß nur jene Obligationen im strengen Sinne soziologisch vollgültig relevant sind, die die Chance der Internalisierung haben, während Zwänge, die nur von außen wirken, ohne jemals Motiv des Handelns werden zu können, als »Gewalt« (violence) bezeichnet werden müssen.« Ein Tatbestand, dem über den rein soziologischen Aspekt hinaus prinzipielle sozialanthropologische Bedeutung zukommt. So weiß schon Rousseau: »Le plus fort n'est jamais assez fort s'il ne transforme pas sa force en droit et l'obéissance en devoir« (zit. nach E. E. HIRSCH, *Das Recht im sozialen Ordnungsgefüge*, Berlin 1966, 249), wie auch nach Kant »die wahre Politik ... keinen Schritt tun« kann, »ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben« (*Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: KANT, *Werke*, ed. WEISCHDEL, Bd. 6, 243), oder mit einer bekannten Metapher Talleyrands zu sprechen: »Man kann mit Bajonetten alles machen, nur kann man nicht darauf sitzen.«

schem Zwang verstanden werden. Denn sowohl die Anwendung als auch das Erleiden eines *physischen* Zwanges kann im einen Fall durchaus den Charakter einer sozial verbindlichen Norm gewinnen – man denke etwa nur an die Strafsanktionen des Rechtes –, während im anderen Fall schon ein *geistiger* Zwang bereits als *violence*, als unzumutbare Gewalt aufgenommen wird. Die *Grenzlinie* zwischen *contrainte* und *violence* und damit zwischen sozialer und nichtsozialer Realität ist vielmehr wesentlich eine »moralische«, die jeweils dort verläuft, wo die subjektive Gehorsams- und Zustimmungsfähigkeit der Individuen beginnt beziehungsweise endet.⁸³

Eben diese subjektive Gehorsams- und Zustimmungsfähigkeit aber – und hier gehen wir entschieden über Durkheim hinaus – bleibt nun ihrerseits fundamental an die natural gründende Vernunft der Individuen zurückgebunden, so daß sich die Geltungschance jeglicher sozial-kultureller Normativität in Wahrheit danach bemißt, wie weit sie dem einzelnen tatsächlich dazu verhilft, sich in seinem natural prädisponierten Seinkönnen als *Mensch*, und d. h. letztlich – wie aufgewiesen – *als sich selbst aufgegebenes, auf Vernunft gestelltes Bedürfnis-, Selbst- und Fürsorgewesen zustande zu bringen*. Normen als sozial-kulturelle Objektivationen menschlichen Deutens, Ordnen und Gestaltens empfangen sonach aber ihre *moralische Vernunft* wesentlich aus diesem ihrem *mäentischen Dienst* an der ihnen gründend vorausliegenden naturalen Vernunft, aus der sich menschliches Seinkönnen entwirft und deren Produkt sie letztlich selber sind. Insofern gilt in der Tat, daß Normen des Menschen wegen da sind und nicht der Mensch der Normen wegen. Das aber impliziert jetzt zugleich, daß es für den Menschen bei aller Hegemonie sozialer Normativität im Grunde nicht nur eine Gehorsamsverantwortung *vor* geltenden Normen geben kann, sondern daß ihm kraft seiner sich selbst besitzenden Vernunft, mit der er zugleich die Vernunft seines eigenen naturalen Seinkönnens und damit die Richtmaße seiner Möglichkeiten als Mensch wesenhaft bei sich hat, darüber hinaus auch eine prinzipielle Gestaltungsverantwortung *für* jene Normen zukommt. Diese prinzipielle, in der Vernunftnatur des Menschen selbst verankerte Gestaltungsverantwortung für die ihn tragenden und prägenden Normen kann freilich erst dort praktisch-soziologisch wirksam werden, wo er den Stand einer ethisch-politischen Ordnung erreicht hat, die ihm diese Freiheit autonomer Verantwortung als *Freiheitsrecht* zuweist, so

⁸³ Mit dieser »moralischen« Abgrenzung der *contrainte* gegenüber der *violence* ist zugleich ein Prinzip eingeführt, das die grundsätzliche Relativität der »äußerlich verbindlichen Macht« sozial-kultureller Normen und damit die bleibende Möglichkeit ihres »réarrangement«, ihres strukturellen Wandels sicherstellt und einsichtig macht. Tatbestände etwa wie die, daß eine etablierte Ordnung zunehmend als etablierte Unordnung erfahren, ein Rechtssystem als Unrechtssystem empfunden oder der Wahrheitsanspruch einer verbindlich geltenden Wirklichkeitsdeutung als ideologisch verworfen wird, sind also durchaus im Ansatz des Durkheimischen Sozialverständnisses eingeholt. Vgl. hierzu *Règles* 70ff (160ff), 91f (178f), ferner KÖNIG, *Einleitung* 68f, sowie E. DURKHEIM, *Soziologie und Philosophie*, 88 und 120.

daß die jeweilige sozio-kulturelle Normwirklichkeit mehr und mehr zum mitverantworteten Werk all derer wird, auf die sie sich bezieht.

Die Geschichte dieser ethisch-politischen Autonomie des Menschen aber beginnt nach *Hegel* mit der Heraufkunft der griechischen Polis, weil in ihr »erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen« ist.⁸⁴ Diese Einsicht findet in der Tat ihre stärkste Fundierung in der aristotelischen Wesensbestimmung des Menschen als eines ζῷον πολιτικόν⁸⁵, die als solche keineswegs nur formale Charakterisierung der menschlichen Sozialnatur, etwa im Sinne des späteren »animal sociale«, sondern ausdrücklich davon abgehoben ethisch-politische Definition sein will: Der Mensch ist das Wesen, das zur Verwirklichung seiner eigentlichen Natur auf die Polis als »Gemeinschaft der Freien« verwiesen ist.⁸⁶ Erst in dieser, kraft des λόγος möglichen und darin die εὐδαιμονία des einzelnen ermöglichenden *Zusammenordnung von Freien* kommt der Mensch zum aktuellen Stande seines Menschseins, gewinnt seine προᾶξις und sein »Leben unter Häusern und Geschlechtern« humanen Sinn.⁸⁷

⁸⁴ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. GLOCKNER XI, 45.

⁸⁵ ARISTOTELES, *Pol.* I, 2 1253 a 2: φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Dazu Ritter: »Dieser Satz ist in seiner zweiten Hälfte in alle Lehrbücher der Rechts- und Sozialphilosophie eingegangen, aber er wurde dabei zugleich aus dem bestimmten Zusammenhang gelöst, in dem er bei Aristoteles steht, so als besage er, daß Aristoteles neben anderen Anlagen der menschlichen Natur auch die zur Staats- und Gesellschaftsbildung fände. Aber Aristoteles ergänzt hier nicht die alte Definition der menschlichen Natur durch Vernunft, indem er die Sozialität hinzufügt. Ausdrücklich heißt es, daß »gesellig lebendes Wesen« kein spezifisches Kennzeichen des Menschen sei; die Bienen sind es, die Ameisen, die Wespen, die Kraniche und alle Tiere, die in Herden und Schwärmen leben. Das unterscheidende Kennzeichen des Menschen bleibt die Vernunft: »Einzig der Mensch ist mit Vernunft und Sprache begabt« (ib. 9–10). Damit ist seine Natur definiert und Aristoteles nennt so den Menschen als Vernunftwesen »ζῷον πολιτικόν«. Das besagt, daß die allen Menschen eigene potentielle Natur nur aktual zu werden und der Mensch als Mensch actu zum Menschsein zu kommen vermag, wenn es die Stadt gibt. Er ist das Wesen, das zur Verwirklichung seiner Natur auf sie verwiesen ist. Daher sagt Aristoteles auch, daß die Stadt zu dem gehört, was »von Natur« ist, sie allein unter allen Herrschaftsformen und Staaten, weil nur sie in der Bestimmung steht, der menschlichen Natur in einem menschlichen Leben Wirklichkeit zu geben und so den Menschen zum aktuellen Stande des Menschseins zu bringen. So wird von Aristoteles – Einsicht von unendlicher Tragweite – die Stadt als die zu ihrer Verwirklichung gebrachte Natur des Menschen begriffen.« J. RITTER, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46 (1960) 179–199, 192f.

⁸⁶ Vgl. J. RITTER, »*Naturrecht*« bei Aristoteles. *Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts*, Stuttgart 1961, 18 und ebd. Anm. 32: »Freiheit ist so als politisches Prinzip nichts Selbständiges; sie gehört zur Polis als Gemeinschaft von Freien, die frei sind, weil sie im Unterschied zum Unfreien »nicht um eines anderen, sondern um ihrer selbst willen« sind und ihren eigenen Willen haben. (Met I, 2982 b 25; Pol. VI 1317 b 11) – Daraus folgt die politische Definition von Freiheit; sie besteht in der Gleichheit des Herrschens und Beherrschtwerdens (ib. b 2).«

⁸⁷ *Pol.* III, 9 1280 b 30–35; vgl. auch *Nik. Ethik* I, 1 1094 b 7. Zum Ganzen: J. RITTER, *Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 32 (1956) 60–94.

Freilich, weder Griechen noch Römer, um die Argumentation Hegels weiterzuführen, wußten anders, als daß nur »einige frei sind, nicht der Mensch als solcher«. ⁸⁸ Sie hatten Sklaven, und diese »harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen« nahmen sie als fraglose, moralisch unangefochtene Bedingung ihrer »schönen Freiheit«, die damit nur eine »zufällige, vergängliche und beschränkte Blume« war. ⁸⁹ Demgegenüber kommt nach Hegel erst mit dem Christentum, als der »Religion der Freiheit« ⁹⁰, mit der sich im »Tod Christi« die den Menschen zu sich selbst befreiende »Anschauung« der »absoluten Liebe selbst« bezeugt ⁹¹, die Wahrheit zum Durchbruch, daß die »Idee der Freiheit« als »Bewußtsein der Freiheit« ⁹² des Menschen »eigenste Natur« ist. ⁹³ »Daß also der Mensch als Mensch frei ist und daß so alle als frei zu gelten haben.« ⁹⁴ Dieses Bewußtsein aber, daß der Mensch als Mensch frei ist, wird mit der geschichtlichen Schwelle der Neuzeit und ihrer Emanzipationen zum institutionalisierten Prinzip *ethisch-politischer Ordnungen*, zu einem Prinzip, das erst als solches den Menschen nun auch in das *Recht* jener Freiheit einsetzt, die ihn je tragende sozial-kulturelle Normativität aus der Vernunft seines eigenen humanen Seinkönnens so zu gestalten, daß er darin mehr und mehr zum Stande seines Menschseins gelangt. ⁹⁵

3. *These*: Erst der mit der Offenbarung eröffnete Bezug Gottes zum Menschen läßt den Menschen in jene Transzendenz eingegründet sein, aus der alle immanente Individuierung und Sozialität ihre letzte sittliche Einheit und damit zugleich ihre inchoativ heilsgerechte Gestalt findet.

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

⁸⁸ HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 45.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* § 270, Zusatz. HEGEL, *Studienausgabe in 3 Bänden*, ed. LÖWITZ-RIEDEL, Bd. 2, Frankfurt/M. 1968, 260.

⁹¹ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, ed. LASSON XIV, 158.

⁹² HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, 569.

⁹³ AaO. 45.

⁹⁴ Vgl. J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M. 1965, 28.

⁹⁵ Vgl. aaO. 29f, 43f, 65ff.

wächst dem Menschen vielmehr erst dort zu, wo er sich von der Vernunft eines letzten ihn tragenden Grundes mit seinem Dasein in einem unbedingten Sinn verbürgt weiß. Hierzu aber bedarf es einer Begründung, die der anthropologischen Vernunft nochmals als gründende vorausliegt und die als solche über die Vernunft der partikularen Strukturen hinaus auf die des Ganzen zielt. Eben diese aber erschließt sich dem Menschen erst in jenem transzendierenden Glauben, mit dem er Gott als letzten Sinngrund erkennt und als *den* Gott anerkennt, der sich in dieses Menschsein selbst entäußert hat und es damit an seinem eigenen absoluten Sinn teilhaben läßt.⁹⁶ Zwar hat auch dieser Glaube wiederum in der Vernunft eines sich aus partikularen Sinnerfahrungen aufbauenden ›Urvertrauens in Wirklichkeit‹ seinen anthropologischen Anknüpfungspunkt, aber erst dadurch, daß dieses Urvertrauen sich selbst transzendierend in *Gott* festmacht und darin zum *Glauben* wird, erfährt der Mensch, was er in sich selbst und was so der Mensch dem Menschen wert ist.⁹⁷

Im Horizont dieser letzten, gründend-gründenden, offenbarungs-eröffneten Wahrheit Gottes mit dem Menschen gewinnt Ethik die Einheit ihrer Theorie. Zugleich aber bleibt sie als sich dergestalt theologisch auslegende, das Menschliche im Anspruch eben dieser Wahrheit interpretierende und normierende Ethik auch weiterhin auf die Reflexion der immanent strukturellen Bedingungen menschlichen Seinkönnens und menschlicher Daseinsvollzüge verwiesen, will sie nicht den schöpfungsmäßig gegründeten naturalen Sinnexus jeglichen

⁹⁶ Demgegenüber erweist sich die ihrer Intention nach von aller theologischen Begründung purgierte Argumentation Kants, die Würde, Unantastbarkeit und Heiligkeit der menschlichen Person unmittelbar aus der »vernünftigen Natur« des Menschen selbst abzuleiten nicht als zwingend. Vgl. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. WEISCHEDL, Bd. 4, 60f. – Zwar kann man sagen, daß sich der einzelne Mensch im subjektiven Vollzug dieser seiner vernünftigen Natur – mit Kant zu sprechen – faktisch immer auch »als Zweck an sich selbst« begreift und praktiziert. Das rechtfertigt jedoch nicht, diesen Tatbestand von sich aus zu einem objektiven metaphysischen Prinzip auszuweiten und darin nunmehr die »Idee der Menschheit als Zweck an sich selbst« zu behaupten (aaO. 61). Der Kantsche Imperativ: »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest« (ebd.) bezieht seine moralische Überzeugungskraft im Grunde aus einer säkularisierten Imago-Dei-Lehre: Die »Menschheit« im Menschen, der »Homo Noumenon« als das sich selbst Gesetz gebende »vernünftige Wesen« hat für Kant letztlich divine Appellqualität. Von hier aus eröffnet sich der Weg zur Divinisierung der Gesellschaft im Sinne Comtes oder Durkheims ebenso wie zur Theologisierung des dialogischen »Zwischen« im Sinne Bubers oder des »Du« im Sinne Ebners und Gogartens.

⁹⁷ Diese Grundproblematik stellt sich bereits für Thomas, und zwar hier mit der Frage nach dem Verhältnis von »instinctus naturae« und »instinctus fidei«. Vgl. hierzu M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1962; ferner E. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung und Theologie*, Mainz 1965, 261–293. Im Rahmen seines Gesetzestraktates deutet sie sich an in der Frage, ob die *lex nova* in der *lex vetus* und – unter Hinweis auf Johannes Chrysostomus – in der *lex naturalis* enthalten sei. Vgl. *S. th.* I–II, 107,3. – Zum Problem der spezifisch naturalen Bedingungskomponenten des ›Urvertrauens‹ vgl. I. EIBL-EIBESFELDT, *Liebe und Haß*, 239–251.

Handelns verfehlen. Denn was theologische Ethik von sich aus als offenbarungsgeleitete Ethik in die Begründung der Vernunft dieses Handelns einbringt, sind ja nicht anthropologische Strukturen, sondern vielmehr deren letzte ἀρχή, die in sich als ἀρχή einfach ist und als solche keine nochmalige Differenzierung zuläßt, eine ἀρχή, bei der es nicht mehr um Güter, sondern um *das Gute* schlechthin, nicht mehr um Wahrheiten, sondern um *die Wahrheit*, nicht mehr um die Vielfalt von Vernunft, sondern um *die Vernunft der Vernunft selbst* geht. Insofern wird man also das ›Proprium‹, das theologische Ethik zu artikulieren hat, in seiner Unbedingtheit auch nicht in irgendeinem Tun des Menschen suchen dürfen, sondern vorab und vor allem anderen in der Bewegung des letzten Grundes zum Menschen hin, in Gottes Handeln selbst, das als solches menschlichem Wirken immer schon vorausliegt, es dann freilich auch in der Vernunft seines Wirkens jetzt als spezifisch glaubensgeleitetes Wirken bestimmt.

Damit aber wird die Vernunft des Handelns Gottes selbst zum Formationsprinzip der Vernunft des naturalen Strukturfeldes, und zwar insofern sich jetzt aus dem Glauben des Menschen an Gottes Liebe zum Menschen – als dem innersten Prinzip dieses Handelns – zugleich jener Glaube des Menschen an den Menschen artikuliert, der über alle Leistungen und Eigenschaften hinausgeht, so daß der natürliche Impuls menschlichen Fürsorgens in eine Liebe aufgehoben ist, die nicht mehr »das Ihre« sucht, wie auch der elementare Antrieb menschlichen Konkurrerens auf die Ebene einer Gerechtigkeit erhoben ist, auf der jeder jedem das durch Gott zugesprochene ›Seine‹ zu erwirken, ihm also in der Gänze seiner naturalen Bedürfnisstruktur so gerecht zu werden sucht, daß er darin zum Glücken seiner gottgewollten Existenz gelangt als dem Inchoativ seines Glückens in Gott.

NORM UND SITTLICHKEIT

Mit dem Aufweis der gründenden sittlichen Vernunft menschlicher Normativität in ihrer geschichtlichen, naturalen und theologalen Unbeliebigkeit ist der generelle, formale wie materiale Bedingungsgrund jener anthropologischen Gesetzmäßigkeiten freigelegt, aus denen sich Normen in ihrer Moralität auf der Ebene der Positivität formieren und aus denen sie zugleich ihren Anspruch auf Gültigkeit beziehen. Damit sind die endgültigen Voraussetzungen gegeben, unter denen nunmehr auch auf der Ebene der Positivität selbst überhaupt erst sinnvoll nach dem strukturellen Zuordnungsverhältnis von Norm und Sittlichkeit gefragt werden kann, einem Zuordnungsverhältnis, das schon in seiner begrifflichen Alternierung den grundlegenden, für unsere bisherige Untersuchung bestimmend gewordenen Wandel ethischen Fragens unmittelbar demonstriert. Denn das fundamental Neue, das sich darin abzeichnet, ist die Tatsache, daß hier Sittlichkeit einem Begriff korreliert, dem sie sich auf eben dieser Ebene der Positivität zugleich subsumptiv einfügt und so – als Sittlichkeitsnorm – lediglich zu einer Normart unter vielen wird.

In der Tat führt sich der Normbegriff seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts, und zwar näherhin mit der Heraufkunft der modernen Kultur- und Sozialwissenschaften, wesentlich als ein Subsumptionsbegriff ein¹, dessen Schlüssel-funktion gerade darin liegt, daß in ihm von vornherein alle sich objektivierenden Regelsysteme und Regelformen menschlichen Deutens, Ordens und

¹ Eine umfassende Untersuchung zur Geschichte des Normbegriffs steht noch aus. Lat. *norma f.*, ursprünglich: Winkelmaß des Zimmermanns; übertragen: Richtschnur, Maßstab, Regel, Vorschrift; jedoch hier zunächst nur im Singular gebraucht, (z. B. *vitam dirigere ad normam rationis oder iuris*). Vgl. MENGE-GÜTHLING, *Enzyklopädisches Wörterbuch der lateinischen und deutschen Sprache*, erster Teil, Berlin 1957, 505. – Dazu im 14. Jh. das ostmitteldeutsche *normen* aus lat. *normare*. Der Begriff schwindet dann wieder. Vgl. H. PAUL, *Deutsches Wörterbuch*, bearbeitet von W. BETZ, Tübingen 1966, 466. Für die gesamte mittelalterliche und frühneuzeitliche Reflexion der *ratio practica* hat er keinerlei Bedeutung und findet sich als solcher weder bei Thomas noch bei Suarez oder Vázquez. Auch das *Corpus Iuris Canonici* kennt ihn nicht. In der kirchlichen Rechtssprache taucht er erst mit den »*normae generales*« im *Codex Iuris Canonici* auf. Innerhalb der neuzeitlichen Rechts- und Moralphilosophie gewinnt er erstmals bei Thomasius Bedeutung (vgl. H. L. SCHREIBER, *Der Begriff der Rechtspflicht. Quellenstudium zu seiner Geschichte*, Berlin 1966, 16ff), bleibt dann aber wiederum in der nachfolgenden moralphilosophischen Tradition des 18. und 19. Jhts. von Kant bis Nietzsche außer Betracht. Die endgültige Rezeption des Normbegriffs vollzieht sich erst innerhalb der Rechtswissenschaft des späten 19. Jhts., um dann von hier aus sehr schnell in den Sprachgebrauch der Ethik und Moraltheologie und vor allem, als deskriptive Kategorie, in den der Soziologie einzugehen.

Gestaltens festgehalten sind.² Dabei nimmt er nun der Sache nach genau das in sich auf, was nach der nur wenig früher erfolgten Rezeption des Sozialbegriffs³ erstmals von Emile Durkheim im Begriff der »réalité sociale« eingeholt und entfaltet wird. Durchgängiges Merkmal dieser »réalité sociale« ist aber – wie schon gezeigt – dasjenige, wodurch sie sich zugleich als eine »réalité morale« ausweist, nämlich jener *Verbindlichkeitsanspruch*, mit dem sie sich dem Individuum gegenüber als kollektiv vorgegebene, sozial übergreifende intentionale Wirklichkeit geltend macht, kraft deren sie die Chance zur Anerkennung und Zustimmung findet, ein Verbindlichkeitsanspruch, dessen je spezifisch ihm inhärente intentionale Gehalte diese »réalité sociale« dann erst im Lichte jener strukturdifferenten Regelsysteme erscheinen lassen, wie sie in den vielfältigen normativen Hervorbringungen greifbar sind, seien diese nun gesellschaftlich-politischer, technischer, ökonomischer, ästhetischer, wissenschaftlicher, religiöser oder moralischer Art. *Normen sind sonach also Regulative menschlichen Deutens, Ordners und Gestaltens, die sich mit einem Verbindlichkeitsanspruch darstellen, der die Chance hat, Anerkennung, Zustimmung und Gehorsam zu finden.*⁴

Was also alle Normen, gleich welcher Provenienz, auf dieser kollektiv-sozialen Ebene ihrer Positivität miteinander verbindet und was als solches ihr Gemeinsames ausmacht, ist ihr Verbindlichkeitsanspruch. Unter diesem Aspekt unterscheiden sich also auch die Normen der Sittlichkeit ihrer sozialen Gel-

² In diesem umfassenden Sinne charakterisiert das *Britannica World Language Dictionary*, Chicago 1962, 863 den Normbegriff: »A rule or authoritative standard; a model, type, pattern, or value considered as representative of a specified group«. Ähnlich auch J. T. RAMSEY, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, herausgegeben von K. GALLING, Tübingen 1957ff, Bd. 4, 1520: »Von Normen (...) spricht man in Philosophie und Theologie bei Prinzipien, Phänomenen, Werten und Situationen, die als endgültig oder autoritativ in bezug auf eine Haltung oder ein Verhalten anerkannt werden.«

³ Vgl. hierzu W. ZIMMERMANN, *Das »Soziale« im geschichtlichen Sinn- und Bedeutungswandel*, in: L. H. A. GECK/J. v. KEMPSKI/H. MEUTER (Hg.), *Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold v. Wiese*, Bd. 1, Mainz 1948, 173–191; L. H. A. GECK, *Über das Eindringen des Wortes »sozial« in die deutsche Sprache*, in: *Soziale Welt. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis des sozialen Lebens* 12 (1961/62) 306–339. Nach Geck ist das Wort »sozial« endgültig erst um 1850 in die deutsche Sprache eingegangen. Vgl. aaO. 327.

⁴ Einen Überblick über die wichtigsten bisher vorliegenden soziologischen Definitionsversuche des Normbegriffs bietet G. SPITTLER, *Norm und Sanktion. Untersuchungen zum Sanktionsmechanismus*, Freiburg 1967, 8–27. – Entscheidende Grundelemente einer tragfähigen, das ganze Spektrum des Normphänomens in der Vielfalt seiner Erscheinungen einholenden Definition bleiben m. E. der Durkheimsche Begriff der »Verbindlichkeit« und der Webersche Begriff der »Chance«. Zu letzterem vgl. M. WEBER, *Soziologische Grundbegriffe* (1921), in: M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1968, 567f und 570f. Beide Grundelemente finden insbesondere auch in den Normanalysen Th. Geigers zentrale Berücksichtigung. Vgl. TH. GEIGER, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts* (1947). Mit einer Einleitung und internationaler Bibliographie zur Rechtssoziologie von PAUL TRAPPE, Neuwied–Berlin 1964, 61f, 68ff, 205ff.

tungsstruktur nach in nichts von den übrigen. Damit erscheinen die Normen der Sittlichkeit freilich zunächst in einer Weise material eingebnet und gleichgeschaltet, die nicht nur ihre formal-kulturelle Eigenart, etwa gegenüber ökonomischen oder ästhetischen Normen, unberücksichtigt läßt, sondern darüber hinaus auch ihre formal-ethische, insofern hier der sie legitimierende Grund auf den der Vernunft des Sittlichen selbst ganz und gar äußerlichen Tatbestand ihres positiven Gegebenseins als tatsächlich akzeptierte beziehungsweise geübte Handlungsregulative reduziert ist.⁵ Nun besteht zwar kein Zweifel, daß es sich auch bei den Normen der Sittlichkeit, im Tatbestand ihrer Positivität als Normen, um faktisch akzeptierte beziehungsweise geübte Regulative handelt und daß sie diesen äußeren Legitimations- und Geltungsstatus mit allen übrigen Normen teilen. Insofern lassen sie sich also durchaus dem von uns aufgestellten generellen Normbegriff subsumieren. Andererseits aber ist damit jetzt formal-ethisch betrachtet nur noch dasjenige an ihnen herausgestellt und festgehalten, was im Gegensatz hierzu das ganze Wesen jener anderen ihnen ethisch intentionsverwandten Normart ausmacht, von der sie sich dann freilich zugleich ihrem eigentlichen Legitimationsgrund nach substantiell unterscheiden, nämlich dem der *Sitte*.⁶

⁵ In diesem Sinne spricht M. Weber von einer »Metamorphose normativ gültiger Wahrheiten in konventionell geltende Meinungen«. Vgl. M. WEBER, *Der Sinn der »Wertfreiheit« der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in: *Gesammelte Aufsätze*, 532; ferner DERS., *Rechtssoziologie*. Aus dem Manuskript herausgegeben und eingeleitet von JOHANNES WINCKELMANN, Neuwied-Berlin 1967, 88: »Für die soziologische Betrachtung ... ist normalerweise »sittlich« mit ... »kraft Konvention« geltend identisch.«

⁶ Mit diesem Befund sehen wir uns für den weiteren Gang der Analyse insbesondere auf jene Disziplin verwiesen, innerhalb deren die Frage nach der strukturellen Differenz und Interdependenz sowie – seit Geiger – auch nach der Genealogie der verschiedenen sozialen Ordnungsformen der Sitte, des Rechts, der Sittlichkeit, der Konvention, der Mode etc. erstmals zentrale Bedeutung gewonnen hat: auf die *Rechtssoziologie*. Gegenstand der Rechtssoziologie ist nach Geiger der soziale »Ordnungsmechanismus in seiner Gänze« (TH. GEIGER, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, 36). Ihr spezifisches »Anliegen« ist also insofern »gar nicht das Recht, sondern das der sozialen Normen«, wie Trappe in seiner Einleitung zu Geigers Vorstudien hervorhebt: »Unter der Forschungsabsicht und unter dem Begriff hat sich ein Wandel vollzogen« (aaO. 34). Dies zeichnet sich freilich schon im Ansatz bei ihrem eigentlichen Begründer Eugen Ehrlich ab: Ausgangspunkt aller rechtssoziologischen Analyse ist für ihn der Tatbestand der »Artverwandtschaft« der sozialen Ordnungsformen. Vgl. E. EHRLICH, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (1913), Berlin 1967, 31ff; ferner M. REHBINDER, *Die Begründung der Rechtssoziologie durch Eugen Ehrlich*, Berlin 1967, 34ff. – Weitere Lit.: neben der bereits genannten Rechtssoziologie Max Webers (von Winckelmann aus dessen gewaltigem Nachlaßwerk »Wirtschaft und Gesellschaft« erstmals gesondert herausgegeben), vgl. insbes. G. GURVITCH, *Éléments de Sociologie Juridique*, Paris 1940 (deutsch: *Grundzüge der Soziologie des Rechts*, Neuwied 1960); DERS., *Rechtssoziologie*, in: G. EISERMANN (Hg.), *Die Lehre von der Gesellschaft*, Stuttgart 1958, 182–234; E. E. HIRSCH, *Das Recht im sozialen Ordnungsgefüge. Beiträge zur Rechtssoziologie*, Berlin 1966; E. E. HIRSCH/M. REHBINDER (Hg.), *Studien und Materialien zur Rechtssoziologie*, Köln-Opfaden 1967.

Sitte umgreift die Vielzahl jener ungeschriebenen Ordnungsmodelle und Verhaltensmuster, denen nach Tönnies das Signum der »verbindenden Norm« im Sinne einer »tatsächlichen Übung« eignet.⁷ »Sie gehört zu den »haltenden Mächten« im grundsichtigen Bereich«, die »als Gestaltungskraft bis in die Einzelheiten des alltäglichen Lebens wirksam« ist und als solche von der »Intimsphäre der Kleingruppen des zwischenmenschlichen Gefüges bis zum Verkehrskodex unter den großen Verbänden in Politik, Gesellschaft und Wirtschaft« reicht.⁸ Nach Simmel bewahrt sich in ihr jene überindividuell-ordnende Vernunft, die »das Fügliche, das Seinsollende überhaupt« anzielt und die darin – jetzt freilich ins spezifisch *Anthropologische* gewendet – dasjenige in sich aufnimmt und weiterführt, was in einem kosmisch-umgreifenden Sinne »etwa das dharma der Inder, die θεμία der Griechen, das fas der Lateiner« als »Normierung überhaupt« meint.⁹ Gerade unter dem Aspekt ihrer elementaren, alles »Erprobte« und »Bewährte«¹⁰ habitualisierenden *anthropologischen Ordnungsvernunft* aber kann sie dann Jhering mit Recht als die eigentliche und ursprüngliche »Grammatik des Handelns« charakterisieren¹¹, in der der Mensch die Spielregeln seiner Selbstverwirklichung und damit den »Ort« und die »Heimstätte« seines Seinkönnens findet. Eben diesen Grundzug, Inbegriff ordnender Wirkkraft menschlichen Lebens zu sein, kennzeichnet nicht zuletzt die Etymologie des Wortes Sitte, das sich als solches auf die indogermanische Wurzel suēdh zurückführt. Ein Grundzug, der das altindische svadhā (Eigenart, Gewohnheit, Sitte, Heimstätte) ebenso bestimmt wie das griechische ἔθος (Gewohnheit, Sitte) beziehungsweise ἦθος (Sitte, Gebrauch, Herkommen; Mz. Wohnort) oder die lateinischen Ableitungen sodalis (Kamerad), suesco (werde gewöhnt) und consuetudo (Gewohnheit, Herkommen, Sitte, Gebrauch, Brauch).¹² So schließt denn das Wort Sitte in der Tat all das in sich, was unter Menschen den Zustand des Geordneten, Geregelten, Vertrauten, Gewohnten, Haltgebenden, Überschaubaren, Selbstverständlichen, allgemein Geübten und gemeinsam Verantworteten herstellt, so daß darin die »Gesamtheit selbst Träger der Ordnung ist und sie durch den Mechanismus allgemein-gegenseitiger Überwachung aufrechterhält«.¹³

⁷ F. TÖNNIES, *Die Sitte*, Frankfurt 1909, 12f. Diese Studie stellt die erste und bis heute einzige Monographie zum Phänomen Sitte dar.

⁸ G. HEILFURTH, Art. *Sitte*, in: W. BERNSDORF (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969, 931–933, 931f.

⁹ G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin 1958, 41.

¹⁰ F. TÖNNIES, *Die Sitte*, 17.

¹¹ Zit. nach G. HEILFURTH, Art. *Sitte*, 932.

¹² Vgl. *Trübners Deutsches Wörterbuch*, herausgegeben von A. GÖTZE/W. MITZKA, Bd. 6, Berlin 1955, 373; FR. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von W. MITZKA, Berlin 1963, 711; H. PAUL, *Deutsches Wörterbuch*, 603.

¹³ TH. GEIGER, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, 296. Geiger führt für diese ursprüngliche kommunitäre Form der Normfindung, -regelung und -überwachung im Sinne der Sitte den Kunstbegriff »Allelonomie« ein (ebd.). Der Sache nach zielt dies

Wenn nun aber die Sitte als sozial normierte und normierende tatsächliche Übung in ihrer ordnenden Wirkkraft die von ihr angezielte Sicherung und Verwirklichung des Humanen de facto nur rudimentär zu leisten vermag, so hat dies wesentlich seinen Grund darin, daß sich die Entfaltungsmöglichkeiten des Humanen in Wahrheit geradezu asymptotisch zur jeweiligen Komplexität ihrer sozial-kulturellen Bedingungen verhalten, einer Komplexität, die als solche keineswegs von der Sitte allein verwaltet werden kann, sondern die notwendig eines ganzen Netzwerkes von sozial-strukturellen Kanalisierungen, Abstützungen und Institutionalisierungen bedarf, soll sie in ihrem Sein Bestand haben. Diesen entscheidenden flankierenden Dienst am Humanen aber erfüllt jetzt das *Recht*, das sich seiner ganzen Verbindlichkeitsstruktur nach als eigene Normart von der Sitte dadurch unterscheidet, daß es nicht mehr nur auf habitualisierten Übereinkünften beruht, sondern wesentlich auf statuierten Satzungen, für deren Verwirklichung ein hierzu eigens ermächtigter Rechtsstab als legitime Ordnungsgewalt Sorge trägt.¹⁴

auch bereits Mannheim an, wenn er die Herrschaft der Sitte als gleichermaßen »totalitär« wie »demokratisch« charakterisiert. Vgl. K. MANNHEIM, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* (1935), Darmstadt 1958, 382f. – René König betont darüber hinaus im Anschluß an Max Weber die »affektuelle« Note der Sitte. Vgl. R. KÖNIG, *Soziologie*, Frankfurt/M. 1958, 237. Der moralische Ernst, die Ausdrücklichkeit und Bewußtheit, mit der sie bejaht, geübt und beobachtet wird, unterstreichen ihre vitale Bedeutsamkeit als Richtweiser für menschliche Praxis. Am deutlichsten zeigen ihr Gewicht die sozialen Sanktionen an, mit denen Verfehlungen gegen sie geahndet werden, Sanktionen, die von Äußerungen der Entrüstung, Mißbilligung und Zurechtweisung bis hin zu Ächtung, Ausstoßung und Boykott reichen können (ebd.). Auf diesem Hintergrund lassen sich jetzt deutliche Unterschiede der Sitte gegenüber dem ihr noch am ehesten verwandten *Brauch* erkennen. Auch der Brauch stellt zwar eine sozial gefestigte Form traditionellen Handelns dar, entbehrt aber nach König jenes unmittelbar lebenspraktischen und damit moralischen Gewichtes und Interesses, das die Sitte auszeichnet. Er ist weitgehend Beiwerk und Akzidenz, an dem sich die Frage nach Notwendigkeit und Sinn kaum je drängend stellt. Infolgedessen wird er zumeist gedankenlos übernommen und in unausdrücklicher »stillschweigender Übereinkunft« gelebt (ebd.). Eben deshalb aber können sich gerade in ihm Traditionen speichern und überliefern, die auf die unterschiedlichsten Anlässe und Anregungen zurückgehen und deren ursprüngliche Bedeutung oft längst vergessen ist; ein Sachverhalt, der die Erforschung des Brauchtums ganz besonders erschwert. Mit Recht nennt König den Brauch deshalb »völlig unreflektiert und systemlos« (aaO. 236). Entsprechend sind auch Verfehlungen gegen ihn in der Regel nur mit geringen Sanktionen verbunden, wie etwa dem Auslachen. – Trotz der aufgezeigten Unterschiede freilich, die den Brauch als ein der Sitte gegenüber eigenständiges Phänomen ausweisen, stehen die beiden in keinem eigentlichen Konkurrenzverhältnis zueinander: Was der Brauch befiehlt, läßt sich nicht in einen inneren Gegensatz zu dem bringen, was die Sitte gebietet. Ihre Divergenz ergibt sich vielmehr wesentlich von den Gegenstandsbereichen her, die sie akzentuieren, während sie zugleich hinsichtlich ihrer Grundstruktur als sozial normierte tatsächliche Übung, vor allem aber darüber hinaus auch hinsichtlich ihrer spezifisch traditionellen Komponente ganz und gar konvergieren. Der Sprachgebrauch fügt sie insofern mit Recht zu einem Begriffspaar zusammen.

¹⁴ Recht ist nach Weber (in der sehr präzisen Zusammenfassung von Winkelmann) »die typische Verhaltensadäquanz gegenüber einer als legitim vorgestellten Ordnung,

Im Lichte dieser flankierenden Funktion des Rechts am Humanen muß jetzt aber auch jene Alternierung von Sitte und Gesetz, von ἔθος und νόμος, von consuetudo und lex gesehen werden, wie sie die *klassische ethisch-politische Theorie und Praxis* bis an die Schwelle der Neuzeit bestimmt.¹⁵ Denn wenn auch seit dem Einsetzen der ethischen Reflexion in der griechischen Sophistik des 5. Jahrhunderts mit der dort erstmals aufbrechenden Frage nach dem Fundierungsverhältnis von φύσις und θέσις der Gedanke einer anthropologisch gründenden, aller positiven Normativität vorausliegenden, tragendmaßsetzenden sittlichen Vernunft mehr und mehr Bedeutung gewinnt, so wird diese Vernunft dennoch keineswegs im Sinne eines gleichsam für sich bestehenden, unabhängig handhabbaren Prinzips genommen, sondern gerade als jene waltende Kraft begriffen, die erst *in* Sitte und Gesetz zu ihrer Verwirklichung gelangt.¹⁶ Eben deshalb aber bleiben hier Sitte und Gesetz auch durchgängig aufeinander verwiesen. Die lebendige Sitte, das ἔθος, die consuetudo ist es, die das geschriebene Gesetz als ein menschlich sinnvolles, nützlich, gerechtes disponiert und seine Wandlungen ermöglicht, wie umgekehrt das geschriebene Gesetz dazu bestimmt ist, das Unreflektiert-Eingefahrene, Retrospektive, Dysfunktionale, Relikthaftgewordene und gegebenenfalls sogar Barbarische der Sitte aufzusprengen und sie auf eine humane Gestalt zu bringen, um eben darin jetzt aber auch selbst wiederum zur »vernünftigen«, »guten« Sitte zu werden und in die Gewohnheit einzugehen.¹⁷ Insofern findet sich hier also keinerlei von jenen getrennt existierende struktureigene Sittlichkeitsnorm, vielmehr kommt das »Ethische« als das »von Natur« beziehungsweise – ins spezifisch Christliche gewendet – das kraft göttlicher Gründung und Weisung »Gute« und »Rechte« allein in der durch Sitte und Gesetz verfaßten Lebens-

die in der Weise unter die Garantie des »Rechtswangs« gestellt ist, daß gegebenenfalls für ihre Durchsetzung ein eigens hierfür bestellter »Zwangsapparat« (Stab von Menschen) bereitsteht«. Vgl. M. WEBER, *Rechtssoziologie*, Einleitung 26. Der spezifisch soziologische Rechtsbegriff knüpft sonach an die Existenz eines besonderen Rechtsstabes an. »Bevor sich ein solcher Rechtsstab gebildet hat, sind« wie Rehbinder hervorhebt, »Recht und Sitte nicht zu trennen. Es herrscht eine Vorform des Rechts, das sogenannte Sittenrecht«. Vgl. M. REHBINDER, *Die Begründung der Rechtssoziologie durch Eugen Ehrlich*, 111; ferner B. REHFELDT, *Die Wurzeln des Rechts*, Berlin 1951, 55ff. – Nach Geiger macht erst die für das Recht wesensnotwendige besondere Kontrollinstanz aus der »habituellen« und darin zugleich »retrospektiven« Norm (Sitte) eine »statuierte« »prospektive« Norm (Satzung). Vgl. TH. GEIGER, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, 120ff. – Zum Verhältnis Sitte–Recht vgl. ferner auch E. A. HOEBEL, *Das Recht der Naturvölker. Eine vergleichende Untersuchung rechtlicher Abläufe*, Freiburg 1968, 29–41.

¹⁵ Zum Konfundierungsverhältnis von ἔθος und νόμος vgl. J. RITTER, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 46 (1960) 180–199, 185ff; DERS., »*Naturrecht bei Aristoteles. Zum Problem der Erneuerung des Naturrechts*«, Stuttgart 1961, 23f, dort weitere Lit. – Zur Zuordnungslogik von consuetudo und lex humana vgl. THOMAS V. AQUIN, *Summa theologiae* I–II, 95, 3 sowie 97, 2 und 3. Hierzu auch W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 240f. Zu mos und consuetudo siehe auch S. th. I–II, 58,1.

¹⁶ Vgl. J. RITTER, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, 186f.

¹⁷ AaO. 188–191.

wirklichkeit zum Tragen und gewinnt in ihnen seine Greifbarkeit und Positivität.¹⁸

Eben diese säkulare Maxime aber, die Vernunft des Ethischen, des Humanen in einem ständigen, fortgesetzten Prozeß der Konfundierung und Korregulation von Sitte und Gesetz je und je heraufzuführen, zu artikulieren und zu sichern, verliert mit den das Subjekt in eben diese Vernunft als in die autonome sittliche Vernunft seines Seinkönnens freisetzenden Emanzipationen der neuzeitlichen Gesellschaft, also im Grunde bereits mit dem Zerbrechen der kollektiven Wertungs- und Überzeugungseinheit dieser Gesellschaft in den Spaltungen der Reformation die entscheidenden Voraussetzungen ihres Funktionierens. Die normativ verbindende Kraft der Sitte und des Gesetzes, in der sich die gesellschaftliche Einheit bisher als eine humane vermittelte – hier vorab in den sozialregulativen Ordnungen der Gemeinsamkeit des Glaubens –, vermochte diese Einheit von sich aus allein nicht mehr herzustellen. Theodor Geiger charakterisiert insofern durchaus mit Recht jene seit Beginn der Neuzeit nicht mehr abreißende Kette emanzipativer Prozesse zugleich als eine Kette von »Moral-Schismen«.¹⁹

Angesichts dieser immer offenkundiger zutage tretenden Unmöglichkeit, das Humane in seinen kollektiv-sozialen Vermittlungen und Verkörperungen unmittelbar wirkmächtig und greifbar zu halten, sieht sich nun aber der Mensch zwangsläufig mehr und mehr darauf verwiesen, die sittliche Vernunft seines Handelns aus der gründenden Vernunft der in ihm effektiv waltenden und ihn als solche in seinem Menschsein tragenden anthropologischen Gesetzmäßigkeiten selbst zu eruieren und zur Bestimmung seines Seinkönnens normativ zu fassen. Der damit in Gang gesetzte Reflexionsprozeß geschieht also zunächst nicht eigentlich primär in Konfrontation zur Sitte, sondern wesentlich aus der elementar andrängenden Not heraus, in einer immer weniger von der Sitte und immer mehr von einer durch zweckrationale Rechtssetzungen verwalteten Gesellschaft die präkollektive Eigenstruktur des Ethischen transparent zu machen und so aus ihr jene Normen zu gewinnen, die – nunmehr als spezifische Normen der *Sittlichkeit* – das Menschsein des Menschen über alle Trennungen und gesellschaftliche Pluralismen hinaus zu wahren und zu retten vermögen.

Diese Notwendigkeit aber, mit der sich der neuzeitliche Mensch hier auf den Weg gewiesen sieht, die Vernunft seines Seinkönnens in ihrer Gänze endgültig selbst in die Hand zu nehmen und zu verantworten, eben darin also auch das

¹⁸ Dies impliziert jetzt freilich zugleich, und zwar gerade im Anspruch eines genuin christlich-ethischen Gründungsverständnisses dieses in der konkreten Wirkeinheit von Sitte und Gesetz je und je zum Tragen kommenden »Guten« und »Rechten« aus den letztinstanzlichen Fundierungskräften der *lex naturalis* und der *lex evangelii*, die Notwendigkeit einer grundsätzlichen *Analogisierung* des Gesetzesbegriffs, wie sie denn auch Thomas im Rahmen der theologisch-ethischen Theorie erstmals radikal vollzogen hat. Vgl. oben S. 74ff.

¹⁹ Vgl. TH. GEIGER, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, 308–313.

Ethische selbst nicht mehr unbesehen den »*mores*« zu entnehmen, sondern aus der inneren Unbeliebigkeitslogik seiner anthropologisch gründenden Vernunft selbst zu gewinnen, aus der sich ihm jetzt das Ethische in seiner Eigenstruktur als »*moralitas*«, als Sittlichkeit zu erkennen gibt, markiert eine fundamentale und als solche irreversible Kulturschwelle.²⁰ Es ist diese neue Bewußtseinslage, die sich in den frühen Anstrengungen der spanischen Barockmoral um eine spekulative theologisch-naturrechtliche Begründung des Human-Unbedingten als der »*materia necessaria*« jener »*moralitas*« schon ebenso niederschlägt wie in den späteren als solche bereits aus säkularisierten Voraussetzungen argumentierenden Ethiken und Naturrechtslehren eines Pufendorf, Thomasius oder Wolf bis hin zu der das Sittliche aus allen empirischen Verklammerungen herauslösenden aprioristischen Ethik Kants.

Damit aber entsteht jetzt zugleich eine völlig neue normativ-ethische Alter-nierung: an die Stelle der beiden Konfundierungsgrößen *Sitte* und *Gesetz*, in denen bisher das Ethische aufgehoben und eingebracht schien, treten jetzt die beiden Polarisierungsgrößen *Sittlichkeit* und *Recht*.²¹ Zentrale Thematik dieser spezifisch neuzeitlichen Zuordnung von Sittlichkeit und Recht aber bleibt dabei die Grundpräntion, die im Wesen der Sittlichkeit als Freiheit erkannte Vernunft menschlichen Seinkönnens in das Recht selbst aufzunehmen und damit die Autonomie des Individuums selbst nochmals heteronom zu verankern, um so dem Menschen jene äußeren Machtbefugnisse zu sichern, die ihn in Stand setzen, »nicht nur ein Gewissen zu haben, sondern (auch) danach zu handeln«²².

Gerade mit dieser heteronomen Verankerung der Autonomie des Individuums und der darin grundgelegten rechtlich-politischen Institutionalisierung

²⁰ Die Begriffe »Sittlichkeit, sedelicheit/moralitas« = Sittlichkeit sind erst seit Beginn des 16. Jhts. bezeugt. *Trübners Deutsches Wörterbuch*, Bd. 6, 381.

²¹ Diese Polarisierung bahnt sich bereits bei Pufendorf an (vgl. H. WELZEL, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Berlin 1958, bes. 55), wird aber erst bei Thomasius mit der dort vollzogenen Differenzierung von innerer Moral und äußerer Rechtspflicht ausdrücklich (vgl. H. L. SCHREIBER, *Der Begriff der Rechtspflicht*, 13ff) und führt schließlich bei Kant zur grundsätzlichen Trennung von Moralität und Legalität. Vgl. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, ed. WEISCHEDL, Bd. 4, 324. Kant versteht hierbei das Recht als Strukturform der Legalität in seiner ethischen Funktion wesentlich nur negativ »als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit« (aaO. 338) und entsprechend als »Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann« (aaO. 337). Hierzu, sowie zur kritischen Weiterentwicklung des Kantschen Ansatzes im Neukantianismus vor allem bei Hermann Cohen vgl. U. HOMMES, *Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität*, in: *Phil. Jahrbuch* 70 (1963) 311–343. – Zur weiteren Diskussion um die Frage nach dem Verhältnis von Recht und Sittlichkeit vgl. O. v. GIERKE, *Recht und Sittlichkeit* (1916), Darmstadt 1963; R. LAUN, *Recht und Sittlichkeit* (1924), Berlin 1935; W. WEISCHEDL, *Recht und Ethik*, Karlsruhe 1956; A. KAUFMANN, *Recht und Sittlichkeit*, Tübingen 1964.

²² E. SPRANGER, *Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts*, in: *Universitas* 3 (1948) 405 bis 420, 419.

seiner Eigenwürde, Eigenverantwortlichkeit und Eigenmächtigkeit wird nun aber eine Multiformität und Pluralität von Daseinsentwürfen und -gestaltungen möglich, die zugleich den endgültigen Liquidationsprozeß der Sitte als Platzhalterin kollektiv-ethischer Verbindlichkeit einleitet.²³ Denn eben weil Sitte jene dergestalt im Wesen der Sittlichkeit und der dieser korrespondierenden neuzeitlich-humanitären Rechtsordnung angelegte Entwurfs- und Strukturoffenheit menschlichen Seinkönnens aus sich heraus als sozial habitualisierte, traditions- und außengeleitete »tatsächliche Übung« gar nicht erwirken kann, steht sie de facto, und zwar sozial wie individual betrachtet, quer zur Wirklichkeit.²⁴ Während sie nämlich unter sozialem Aspekt die Individuen *assoziiert*, domestiziert und einander angleicht, *dissoziiert* sie nach außen, richtet sie Schranken auf, schafft sie Grenzen und Fronten, wird sie zur ideologischen Basis eines Kollektivegoismus, der im Grunde keinen Raum für Toleranz und Achtung fremder Meinungen und Lebensformen läßt. Gleichzeitig aber vermag sie auf das Individuum hin betrachtet den einzelnen zwar in seinen inneren und äußeren Bedrohungen, Anfechtungen und Einsamkeiten, die ihm ein rein auf die Freiheit seiner Vernunft gestelltes Überzeugungs-

²³ Dies zeichnet sich nicht zuletzt bereits in dem schon von Kant registrierten ethischen Verfallsinn des Wortes »Sitte« ab: Im Gegensatz zu »Sittlichkeit« als dem eigentlichen Inbegriff des Ethischen bedeutet nach ihm »das deutsche Wort Sitten, ebenso wie das lateinische mores, nur Manieren und Lebensart«. Vgl. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, 321. Ferner DERS., *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, ed. WEISCHDEL, Bd. 6, 44: »... die Idee der Moralität gehört ... zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisierung aus.«

²⁴ Besonders negativ wirkt sich hierbei nicht zuletzt der ihr in einem gewissen Umfang immer schon eigene, jetzt aber, im Prozeß ihres Verfalls, um so stärker hervortretende konservative Grundzug aus. Sitte ist nach Tönnies vergangenheitsorientiert. Sie gibt »allem was alt ist«, dem »was von jeher so gewesen ist« den Vorzug (*Die Sitte*, 17f). Als solche gründet sie wesentlich auf »Herkommen« und »Überlieferung«, unterscheidet sich aber hier von einem gegebenenfalls ebenso spezifisch traditionsorientierten *Recht* dadurch, daß sie sich nicht auf überkommene Beschlüsse und Satzungen stützt, sondern einzig auf die *Praxis* der Väter: »Die Tatsache, daß die Väter es so gehalten und geübt haben, wird regelmäßig als der entscheidende Grund dafür angegeben, daß wir es auch so halten sollen und müssen.« »Nicht daß die Vorfahren es gewollt oder geboten haben, sondern daß es geboten sei, weil sie es getan haben, ist der erste Gedanke« (ebd.). In dieser Bindung an überkommene Praxis fließt ein unangefochtener Glaube an die Überlegenheit des Alten, des durch Erfahrung von Generationen Erprobten und Bewährten mit der Ehrfurcht, der Pietät und dem Gehorsam zusammen, den die Jüngeren als Söhne und Erben den Vätern entgegenbringen. In diesem Zusammenhang gewinnt das Wort »Väter« eine symbolisch überhöhte, ins Mythischeweisende Bedeutung. Es wird zur Chiffre des Ursprungs und der Kontinuität. Damit aber kommt zugleich ein *numinoser* Zug in die Sitte: ihre tiefe Eingründung in die Vergangenheit, ihre zeitüberdauernde Kraft sowie die in ihr gegenwärtige Autorität der »Väter« geben ihr eine besondere Weihe, lassen sie ehrwürdig, ja heilig erscheinen. Wie schon vor ihm Kant bemerkt auch Tönnies, daß Sitte hier eine Färbung gewinnt, die sie stark den römischen »mores majorum« annähert. Das aber bedeutet zugleich, daß der dynamische Aspekt ihrer möglichen Wandelbarkeit in ihr mehr und mehr zurücktritt.

handeln unausweichlich auferlegt, zu entlasten, engt ihn jedoch darin zugleich wiederum in den eigentlichen Möglichkeiten seines Seinkönnens als Individuum rigoros ein.²⁵

Auf diesem Hintergrund muß jetzt vor allem der leidenschaftliche Protest Nietzsches gegen die »Sittlichkeit der Sitte«²⁶ verstanden werden, deren »Un-sittlichkeit« für ihn gerade darin liegt, daß sie den einzelnen nicht nur jeglicher »Originalität« beraubt²⁷, sondern ihn darüber hinaus auch daran hindert, in seine eigentliche »Verantwortlichkeit« für sich selbst und sein Geschick einzutreten.²⁸ Die gleiche Einsicht ist es, die Tönnies leitet, wenn er resumiert, daß »die Sittlichkeit der Sitte längst unzureichend geworden« sei, und zu dem Schluß gelangt: »Je mehr wir freier von der Sitte und freier in der Sitte werden, desto mehr bedürfen wir der bewußten Ethik, d. h. aber der Erkenntnis dessen, was den Menschen zum Menschen macht: der Selbstbejahung der Vernunft.«²⁹

Hier aber bricht nun eine aus der unaufhebbar sozialen Grundkonstellation des Menschseins selbst erwachsende Aporie auf. Denn in demselben Maße, wie sich der Mensch zur humanen Verwirklichung seiner selbst auf das ethische Regulativ seiner eigenen begrenzten Vernunft zurückgeworfen sieht, hält er nach sittenähnlichen Außennormierungen Ausschau, um aus ihnen jene Sekurrität zu gewinnen, die er aus sich allein heraus gar nicht zu erbringen vermag und deren er dennoch zur Konsolidierung seines Seinkönnens bedarf. Solch elementares Konsolidierungsbedürfnis zeigt sich selbst dort noch, wo eine vorwaltende Sitte bereits erschüttert und in ihrer praktischen Vernunft unglaublich geworden, dennoch als künstlich aufrechterhaltenes Handlungsregulativ im Sinne bloßer Konvention weiterlebt.³⁰

Freilich was hier in den Formen der Konvention sich gleichsam als Surrogat der Sitte prolongiert, kann für diese auf die Dauer kaum Ersatz bieten. Weit- aus größeres Gewicht kommt demgegenüber in diesem Zusammenhang, und zwar jetzt durchaus nicht nur im Sinne einer Verlegenheitslösung, dem neuzeitlichen sozial-normativen Phänomen *Mode* zu, die sich als »Zeitsitte« geradezu als Gegenentwurf zur traditionsgeleiteten Sitte versteht.³¹ Hierbei

²⁵ Vgl. hierzu bes. L. v. WIESE, *Ethik. In der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft* (1946), Bern-München 21960, 224ff.

²⁶ NIETZSCHE, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1886), in: FRIEDRICH NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, ed. SCHLECHTA, Bd. 1, 1019.

²⁷ »Unter der Herrschaft der Sittlichkeit der Sitte hat die Originalität jeder Art ein böses Gewissen bekommen; bis diesen Augenblick ist der Himmel der Besten noch dadurch verdüsterter, als er sein müßte« (aaO. 1021).

²⁸ Vgl. FR. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* (1887), ed. SCHLECHTA, Bd. 2, 801.

²⁹ F. TÖNNIES, *Die Sitte*, 94; Hervorhebung v. Vf.

³⁰ Vgl. hierzu A. GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961, 81ff: »Konvention- alität als Kennzeichen erschütterter Kulturstilisierungen«.

³¹ Zur Etymologie dieses Begriffs vermerkt Kluge: »Lat. modus m., »(rechtes) Maß« ergibt frz. mode f., das im 15. Jh. die Bedeutung »zeitgemäße Kleidertracht« erlangt und in der Formel à la mode mit der Übernahme frz. Tracht 1628 zum Schlagwort

liegt das fundamental Neue darin, daß sich im Geltungsanspruch der Mode eine soziale Verhaltenspraxis und somit eine ›Moral‹ durchsetzt, die zwar – wie die Sitte – durchaus außengeleitet bleibt, sich aber jetzt nicht mehr von überkommenen, tradierten Inhalten bestimmen läßt, sondern wesentlich vom Vorsprung lebt und damit auf eine höchst plurale Weise den Reizwert des Neuen, des Überzeugend-Aktuellen und Kreativen verkörpernd sich als ein ungemein dynamisches kollektiv-soziales Verhaltensmedium darstellt. Eben deshalb kann Mode in eine echte Normenkonkurrenz zur Sitte treten, ihr die Führung auf vielen Lebensgebieten streitig machen und ihre Vorherrschaft brechen.

Nach Tönnies ist Mode zunächst durchaus »etwas der Sitte ähnliches«³², und zwar insofern beide »eine Form des sozialen Willens«³³ darstellen, dessen normativen Anspruch vor allem anderen und vor jeder weiteren Differenzierung die Tatsache legitimiert, daß er sich als soziale Handlungswirklichkeit durchsetzt und behauptet. Das Diktat der Mode ist wie das der Sitte das Diktat einer kollektiven Praxis: »Man tut so, es ist so üblich«³⁴, deshalb findet sie Gehorsam. Darüber hinaus aber stehen beide in einem scharfen Gegensatz zueinander. Denn Mode impliziert als »Sitte der Jungen«³⁵ Absage an die Autorität der Vergangenheit und Emanzipation von der Bevormundung durch die Väter. Ganz auf Gegenwart gestellt, deren stärkste Impulse in ihr jeweils maßgebende Gestalt gewinnen, steht diese »flüssig gewordene Sitte«³⁶ unter dem Gesetz eines dauernden Wandels. Gerade hieraus aber erwächst ihr nun die spezifische soziale Überlegenheit. Denn während Sitte als traditionsorientierte Verhaltenspraxis außerhalb des Kreises derer, die in der Kontinuität ihres Erbes leben, naturgemäß keine Gefolgschaft erwarten kann und sich in folgedessen durchweg kulturtrennend, sozial abgrenzend und gruppendifferenzierend auswirkt, gewinnt die Mode im ständigen Aufgreifen und Artikulieren der jeweils aktuellen, auf soziale Realisierung drängenden Gegenwartsimpulse jene expansive Kraft, die die Sonderungen von Sitten aufhebt. Auf eine idealtypische Unterscheidung gebracht: »Sitte entwickelt sich in der Zeit, daher in vielen vertikalen Linien (gleichsam von unten nach oben); Mode breitet sich aus im Raum. Jene hat die Tendenz, sich zu partikularisieren, diese sich zu generalisieren.«³⁷

Daß nun aber die dem kollektiven Verhaltensmedium Mode zweifellos inwohnende »generalisierende« und darin zwangsläufig anti-elitäre, den Abbau

eines neuen Geschmacks wird. Wenig später verliert Mode, nun auch außerhalb der Formel gebraucht, die Beschränkung auf die Tracht und wird zu ›Zeitsitte‹ allgemein». FR. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 483.

³² F. TÖNNIES, *Die Sitte*, 75.

³³ Ebd.

³⁴ AaO. 77.

³⁵ AaO. 78.

³⁶ AaO. 77.

³⁷ AaO. 78.

von sozialstrukturellen Besonderungen und Verkastungen nach sich ziehende Tendenz nicht zugleich auch Nivellierung und Gleichschaltung bedeutet, hat insbesondere René König mit Recht gerade für jene materiell tragende und als solche faktisch das Leben aller berührende sozial-kulturelle Wirklichkeit aufgewiesen, der die Mode längst zu einem wesentlichen Prägungsfaktor geworden ist, nämlich für die heutige Lebenswirklichkeit der *Massenkonsumwelt* mit ihren zahllosen ökonomischen, technischen und ästhetischen Verflechtungen, als deren »große Gestalterin« sie sich nunmehr erweist.³⁸ Man wird hier König zustimmen, wenn er die Mode »das bedeutendste Formgesetz« nennt, »in der unser Konsumsystem zu einer kulturellen Gestalt gelangt«³⁹. In der Tat, mit der Fülle und dem Reichtum ihrer Gestaltungen, mit ihrer Diffusion rasch wechselnder Leitbilder, wirkt sich die Mode als entscheidend stimulierender Faktor, als überhöhendes und verdichtendes Element einer in Wahrheit sonst weithin trist und glanzlos bleibenden Alltagswelt aus, kommt in ihr eine schier unübersehbare Vielfalt an »Formen und Möglichkeiten persönlicher Differenzierung zum Ausdruck, so daß jener Ansatz, der mit der technischen Bewältigung der Massenproduktion beginnt, in einer ausgesprochenen Individualkultur ausklingt«⁴⁰. Gleichschaltung läßt sich demgegenüber weit aus eher von der Sitte behaupten, die durchgängig und somit auch für den Bereich der materiellen und ästhetischen Kultur starre Muster prägt und tradiert, während Mode gerade nicht nur gleichrichtende, sondern ebenso auch unterscheidende, individuierende Tendenzen zeitigt und eben darin gleichermaßen zum Impetus sozialer wie individueller Kulturation wird: »Jenseits der Verschönerung des Lebens, jenseits dessen, daß sie mit ihrem spielerischen Charakter eine Freiheit eigener Art aufleuchten läßt, wo sonst nur Zwang und Notwendigkeit herrschen, ist heute die Mode zu einem der wesentlichsten Medien für die Selbstgestaltung der großen Massen geworden. Darin liegt ihre größte Leistung.«⁴¹

³⁸ R. KÖNIG, *Soziologische Orientierungen*, Köln-Berlin 1965, 488.

³⁹ AaO. 470.

⁴⁰ AaO. 488.

⁴¹ AaO. 471. Hier hat sich in der Tat seit Tönnies eine tiefgreifende Wandlung vollzogen. Stellte sich ihm doch diese Frage nach den Gesetzmäßigkeiten der Mode durchaus noch angesichts einer Gesellschaft, deren Denken weithin von ständischen Vorzugsordnungen beherrscht war. Manier, Stil und Lebensformen der oberen Schichten hatten hier noch entschieden leitbildliche Funktion. Umfassender Richtwert der Mode war entsprechend die *Vornehmheit* (aaO. 80). Das aber hat jetzt, bei aller Dynamik, die eine Mode entwickeln kann, unvermeidlich gegenläufige sozial-strukturelle Konsequenzen: Mode generalisiert nicht nur, sie distinguert auch. Sie hebt ab vom Volkstümlichen. Ihre sich immer neu artikulierenden Ansprüche erschweren den Nachvollzug und helfen so, den Niveauabstand der höheren Klassen gegenüber der »vulgären« Lebensart einer breiten Unterschicht aufrechtzuerhalten. Für Tönnies und die Gesellschaft, wie er sie vorfindet, hatte infolgedessen der Wunsch des Dichters, daß die Freude einen möge, »was die Mode streng geteilt«, noch realen und treffenden Aussagewert (aaO. 82). Von einer solch makrostrukturellen differenzierenden Wirkung der Mode, wie sie noch bis zu Beginn des Jahrhunderts eklatant hervortrat, kann nun freilich keine

Nun indiziert Mode als »Zeitsitte« freilich nicht nur den ständigen Fluß der Veränderungen im Bereich der ästhetisch-materiellen Kultur, sondern darüber hinaus im weitesten Sinne überhaupt all jene Fortwandlungen menschlicher Ideen, Wertvorstellungen und Verhaltensformen, die, gleich welcher Art und auf welchem Gebiet, vorübergehend Bedeutung gewinnen, um dann schließlich in ihrer Vorläufigkeit und Insuffizienz erkannt, als bloße Zeitphänomene abgetan und durch neue, vielleicht bessere Ideen und Vorstellungen ersetzt zu werden. Mag hierbei auch das Wort Mode jetzt einen leicht verächtlichen Beiklang gewinnen, so kommt doch gerade im Apostrophieren solcher Tatbestände als »Mode« eine spezifisch neuzeitliche Erfahrung zum Ausdruck, die Erfahrung nämlich, daß der Mensch bei allem Erkenntnisfortschritt in Provisorien, Entwürfen, Vorläufigkeiten lebt, daß er sich also im Grunde, ohne doch deshalb an sich selbst mutlos werden zu müssen, in seinem Deuten, Ordnen und Gestalten unbeendbar aufgegeben bleibt. Eben darin aber manifestiert sich jetzt Mode in der ihr eigentümlichen, auf Aktualität gestellten Existenz als Erfahrungsmedium einer Vernunft, die sich kritisch, lernoffen und zukunfts offen verhält, ja sie erweist sich darin – ganz im Gegensatz zur Sitte – geradezu als deren spezifisch zugepaßtes kollektiv-soziales Derivat.

Kein Zweifel also, daß dem sozialen Erfahrungs- und Orientierungsmedium Mode zu ihrem Teil und in ihren Grenzen innerhalb unserer heutigen Gesellschaft eine notwendige und legitime Funktion am Zustandekommen des Menschseins des Menschen zukommt. Die Grenze ihrer Zuständigkeit erfährt sie dann freilich dort, wo bloße Aktualität als Erfahrungsgrund und Formgesetz menschlicher Wirklichkeit nicht hinreicht, dort also, wo es um den *Menschen als Menschen in der Totalität seiner Bezüge* geht, zu deren humaner Legitimation die Mode von sich aus ebensowenig die endgültigen normativen Kriterien zu bieten vermag wie die traditionsgeleitete Sitte oder in anderer

Rede mehr sein. René König betont mit Recht, »daß sich die Mode heute in jeder Weise von den Eliten distanziert hat und nun umgekehrt die großen Massen erfaßt« (*Soziologische Orientierungen*, 470). Dieser Umschwung stellt sich nun aber seinerseits als die notwendige Konsequenz eines umfassenden gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses dar, innerhalb dessen vor allem drei sich gegenseitig bedingende und einander überlagernde Tendenzen als Leitfaktoren wirksam sind. Von grundlegender Bedeutung ist dabei die endgültige Absage an jede das Selbsteinkönnen des einzelnen einschränkende ständische Konzeption und die maximale Durchsetzung der sozialen Chancengleichheit als Voraussetzung für die Funktionsfähigkeit einer hocharbeitsteiligen Industriekultur. In deren Folge steht zweitens die Ausweitung und Steigerung der wirtschaftlichen Produktion mit dem ständigen Zwang zur Erschließung neuer Verbrauchermärkte. Diese beiden wiederum bedingen und fördern drittens die Liberalisierung der Bedürfnisse, Meinungen, Ideen und Wertvorstellungen – eine Fülle menschlichen Seinkönnens gewinnt jetzt erst die Chance sich auszuleben – die möglichst aus jeder politisch-makrostrukturellen Bindung und Direktive entlassen, sich nach Wettbewerbsprinzipien entwickeln und ohne strenge Systematisierbarkeit je nach den vorherrschenden oder auch künstlich geweckten Bedürfnissen nunmehr als Mode vor allem die materielle Kultur und den ästhetischen Lebensstil breiterer Gesellschaftsschichten prägen und beeinflussen.

Weise das sozial-funktional ausgerichtete und sich darin notwendig zweckrational-prophylaktisch bescheidende Recht.⁴² Eben diese Kriterien aber lassen sich in der Tat nur aus jenem Grunde gewinnen, aus dem der Mensch als normatives Wesen seine substantiell ethische Bestimmungseinheit empfängt, nämlich aus dem Grund und dem Wesen der *Sittlichkeit selbst*. Gerade weil aber jene Totalität der menschlichen Bezüge keine abstrakte Selbigkeit und Einfachheit meint, sondern die unendliche Vielfalt seiner endlichen Möglichkeiten und Verwirklichungen umschließt, kann nun dieses Wesen der Sittlichkeit als deren menschlich maßsetzendes Regulativ aber auch nicht einfachhin auf den Tatbestand einer bloß *formalen* »Selbstbejahung der Vernunft« gegründet werden, sondern muß zugleich jene *material* gründende Vernunft menschlicher Antriebsgesetzmäßigkeiten erkennen lassen, die in ihrer Unbeliebigkeit jegliches humane Zustandekommen immer schon bedingen und die den Menschen in seinen sittlichen Verwirklichungen aus der gründenden Einheit seiner Natur – wie aufgewiesen – als Bedürfnis-, Selbst- und Fürsorgewesen begreifen lassen.⁴³ Denn erst wo die Vernunft im Bejahen ihrer selbst – und das heißt letztlich: im kritischen, korrektur- und lernoffenen Vollzug ihrer selbst als Vernunft – sich zugleich als Vernunft einer Natur begreift, deren Disposition substantiell *unbeliebig* ist und in dieser ihrer Unbeliebigkeit das Menschliche, das Humane natural gründend bestimmt, kann sie sich in Normen konkretisieren, die – je und je unmittelbar aus ihr erwachsend, auf sie hin transparent bleibend und sie darin unveräußerlich präsent haltend – nunmehr als *positive Normen der Sittlichkeit* allem menschlichen Deuten, Ordnen und Gestalten in der unbeendbaren Vielfalt seiner faktischen Möglichkeiten letzte, gleichsam »überzeitlich« handhabbare moralische Richtmaße zu setzen vermögen. Nun schließt freilich solche Transformation des gründenden Wesens der Sitt-

⁴² Zur ethisch »fragmentarischen« und »prophylaktischen« Natur des Rechts vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. th.* I–II, 96, 2; V. CATHREIN, *Moralphilosophie*, Bd. 2, Freiburg 1911, 670; E. EHRLICH, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, 296; G. SIMMEL, *Soziologie*, 43f, Anm. 1; A. KAUFMANN, *Recht und Sittlichkeit*, 28ff.

⁴³ Ihrer *formalen* Seite nach hat also Sittlichkeit ihr ganzes Wesen in der sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehenden Entscheidungsvernunft des Menschen. Vgl. oben S. 51 Anm. 20 und S. 62ff. Wie ja demgegenüber jetzt auch entsprechend das Wesen von *Schuld* unter demselben *formalen* Aspekt letztlich ein Handeln gegen eigene bessere Einsicht und Überzeugung meint. Vgl. unten S. 169. Zum Aufweis des *materialen* Bedingungsrahmens dieses Wesens der Sittlichkeit hingegen bleiben wir wesentlich auf das Feld der »*inclinationes naturales*« in ihrer anthropologisch gründenden Unbeliebigkeitslogik zurückverwiesen. – Eine rational redliche Alternative zu diesem dem Grundprinzip nach entschieden thomasischem Ansatz scheint mir in der Tat nur mit dem Kantschen Versuch gegeben, das Wesen des Sittlichen in Gesetzmäßigkeiten zu suchen, die *apriori* als »Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben«. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, 327. Eine Alternative freilich, die ihren Preis hat: die radikale Verweisung der Bedürfnisnatur des Menschen aus dem Begründungszusammenhang des Sittlichen. Vgl. oben S. 98f und ebd. Anm. 58.

lichkeit in die Positivität von Normen zugleich eine Veränderung dieses Wesens selbst ein. Denn damit rückt Sittlichkeit automatisch auf die Ebene der Heteronomie und teilt darin jetzt auch zwangsläufig deren Gefahr, nämlich als »réalité morale« zur äußerlichen Gesetzesnorm zu entleeren und so möglicherweise nurmehr »legalistisch« etwa nach Art positiver Rechtsnormen oder auch als »faktische Übung« nach Art der Sitte gehandhabt zu werden. Diese Gefahr aber bleibt dort und nur dort gebannt, wo die Normen der Sittlichkeit als unmittelbare Explikationen der natura humana gewußt und erfahren werden, wo sich also der Mensch in ihnen als Mensch wiedererkennt und wo ihm in diesen wesentliche Strukturen seiner eigenen unbeliebigen Natur als dem Bedingungsgrund seines Glückens als Mensch aufscheinen. Dies jedoch setzt wiederum voraus, daß der Mensch wie nirgends sonst gerade im Prozeß der Aneignung positiver sittlicher Normen *bei sich selbst* ist, daß er sich also gerade hier unentrinnbar *selbst* aufgeben und zugelastet weiß und wissen darf, geführt von einer Vernunft, die ihn dahin leitet, sich nicht selbst widersprüchlich zu vollziehen, sondern auf *die* Gründe hin zu handeln, die ihn in seinem natural unbeliebigen Angelegtsein als Mensch erst zum Stande seines Menschseins bringen.⁴⁴

Von hier aus aber können jetzt auch die übrigen kollektiv-sozialen Norm-regulative in ihrer Heteronomie zu ihrer Stimmigkeit finden und die ihnen zukommende sittlich relevante mäeutische Funktion an der Menschwerdung des Menschen gewinnen. So wird das Recht davor bewahrt, in bloße Legalität abzugleiten. So bleibt die Mode in ihrem wesenhaft provisorischen Dienstcharakter gewahrt. So macht sich die Sitte in dem Maße entbehrlich, wie der Mensch aus dem Grunde der Sittlichkeit zu handeln fähig wird. Ja erst im Bei-sich-Haben dieses Grundes sieht sich die ihrem sittlich-humanen Wesen nach kritische, korrektur- und zukunfts offene Vernunft des Menschen zur konkreten ethischen Bestimmung und Einordnung all ihres Deutens, Ordnen und Gestaltens nicht mehr nur auf *formale* Autonomie und Nichtwidersprüchlichkeit gestellt, die für sich genommen – dem Zufall sich zeigender Gründe ausgeliefert – das Humane sehr wohl verfehlen oder gar zerstören kann, sondern auf eine wesenhaft *materiale*, aus der sie in aller Entwurfs-, Korrektur-

⁴⁴ Dies impliziert jetzt freilich zugleich auch die Möglichkeit der *Normtransformation*, des Wandels konkreter, positiver sittlicher Normen. Auf die *Vernunft* dieser Normen hin betrachtet, ist es dabei im Prinzip gleichgültig, auf welchem *Wege* ihre Wandlung geschieht, ob »von oben« durch autoritative Neuinterpretation oder »von unten« durch Prozesse kollektiver Überzeugungsbildung, also über die seit GEORG JELLINEK (*Allgemeine Staatslehre* [1900, 1914] 7. Neudruck Bad Homburg 1960, 338) so genannte »normative Kraft des Faktischen« (oder besser: der faktisch gelebten Überzeugung). Entscheidend bleibt vielmehr ihre wesenhafte Legitimierbarkeit aus der sie eröffnenden und ermöglichenden naturalen bzw. theologalen Gründungslogik: Das alte Konfundierungsproblem von *consuetudo* und *lex* stellt sich hier in einem neuen, nämlich letztlich in die Vernunft und das Wesen der Sittlichkeit selbst zurückverweisenden Interpretationskontext kollektiv-sozialer Normativität. – Zum Problem der »normativen Kraft des Faktischen« vgl. auch unten S. 136–139.

und Vollendungs Offenheit die Kontinuität der *natura humana* zu wahren vermag.

Daß aber diese Offenheit der *natura humana* eine *definitive*, und das heißt sich selbst nicht widerrufende *affirmative* Offenheit sei, daß sie also nicht angesichts der eigenen Endlichkeit als geschaffene Natur in Resignation versinkt und der Unendlichkeit ihrer geschaffenen Möglichkeiten einen letzten Sinn verweigert, diese Unendlichkeit also nicht nur quantitativ, sondern qualitativ darlebt, das vermag die sie tragende Vernunft nicht aus sich selbst zu leisten, sondern erst aus jenem theologalen Glauben, der diese Vernunft wesenhaft *aus der Affirmation Gottes zum Menschen* und damit selbst als *affirmative*, d. h. inchoativ auf absolute Vollendung hin offengehaltene begreifen läßt. Damit ist es also letztlich allein der Glaube an Gottes Affirmation, der allem menschlichen Deuten, Ordnen und Gestalten seinen endgültigen letzten Sinn verschafft, indem er der all diesem Tun anhaftenden Vergänglichkeit eine auf Vollendung hin angelegte Qualifizierung einstiftet. Das Wesen der Sittlichkeit als Bedingung der Menschwerdung des Menschen erscheint jetzt aber im Lichte dieses Glaubens als Bedingung jener kreatürlichen *felicitas*, in der sich die *beatitudo* vorausentwirft.

2. TEIL

AKTUALISIERUNGEN UND KONKRETIONEN

Der Dialog zwischen Moraltheologie und empirischer Sozialforschung hat kaum erst begonnen.¹ Vorurteile und Mißverständnisse lassen sie nur sehr schwer den Weg zueinander finden. Einerseits werden Methoden oder Ergebnisse der Sozialforschung häufig unter das Verdikt eines Positivismus und Relativismus gestellt. Andererseits aber wird der Moraltheologie als normativer Wissenschaft die Antwort abgefordert, wie überhaupt stellungnehmende Aussagen als wissenschaftliche Aussagen möglich seien. Hier gilt es, Vorurteile aufzulösen und berechtigte Fragen redlich zu beantworten. Denn beide Wissenschaften sind heute in eminenter Weise aufeinander verwiesen, je vielschichtiger der menschliche Lebensraum wird, den es nicht nur zu erforschen, sondern auch zu ordnen und zu gestalten gilt.

Der folgende Beitrag will einer ersten methodischen Orientierung dienen und dabei insbesondere der Frage nachgehen, welche Hilfen die stellungnehmende Vernunft von der empirischen erwarten kann. Im Mittelpunkt der Erörterung stehen deshalb auch jene beiden sozialwissenschaftlichen Disziplinen, deren praxisbezogene Funktion unumstritten ist, deren ethische Integration jedoch letztlich immer noch aussteht: die empirisch-analytische *Soziologie*, sowie der jüngste Zweig angewandter Sozialforschung, die *Sozialkybernetik*.

¹ Das gilt insbesondere für den Dialog über Fragen der Methoden und des wissenschaftstheoretischen Selbstverständnisses zwischen Moraltheologie und empirischer Sozialwissenschaft. Die Tatsache, daß man gegebenenfalls konkrete Einsichten und Forschungsergebnisse des anderen zur Kenntnis nimmt und verwertet, ist allein noch kein hinreichendes Indiz dafür, daß man einander als echte Partner im Prozeß der Wahrheitsfindung respektiert, daß man aufeinander zudenkt und beiderseits bereit ist, sich vom anderen her belehren zu lassen, um die eigene Position je neu zu überdenken und zu prüfen. Beispielhaft hierfür ist eine Diskussion, wie sie seit 1957 von der protestantischen »Zeitschrift für Evangelische Ethik« geführt wird. Ausgelöst durch einen Aufsatz des Soziologen HELMUT SCHELSKY (*Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie*: 1 [1957] 153–174) setzt sich dieses Gespräch bis heute fort. Vgl. die beiden letzten Beiträge von R. LINDNER, *Über die Zusammenarbeit von Soziologie und Theologie*: 10 (1965) 65–80, und von H. DIRK DE LOOR, *Soziologie und Theologie*: 11 (1967) 159–168. Das Fehlen eines solchen Dialogs im katholischen Bereich – so jedenfalls innerhalb des deutschen Sprachraums – kann nicht durch die andere, positiv zu wertende Tatsache ersetzt werden, daß die Bereitschaft seitens der katholischen Moraltheologie, die Ergebnisse empirischer Sozialforschung aufzunehmen und zu integrieren, stetig im Wachsen begriffen ist, vor allem seitdem Werner Schöllgen mit seinem Werk, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre, herausgegeben von F. TILMANN, Bd. 5, Düsseldorf 1953)* und mit zahlreichen weiteren Beiträgen erste bedeutende Anstöße hierzu gegeben hat.

1. Aufgabenstellung der empirisch-analytischen Soziologie

Die empirisch-analytische Soziologie sieht ihre Aufgabe wesentlich darin, vorgegebene soziale Tatbestände in ihrem Bedingungs Zusammenhang zu erforschen. Kernstück ihrer Methode ist das Aufweisen und Vergleichen von sozialen Fakten, die eine ursächliche Beziehung zu dem zu erklärenden sozialen Tatbestand erkennen lassen. Die Fakten selbst nun müssen ihrerseits nachprüfbar sein. Sie werden deshalb durchgängig mittels besonderer empirischer Verfahren (Beobachtung, Interview, Statistik, Heranziehung historisch-kritisch, ethnologisch und archäologisch gesicherter Zeugnisse etc.) erbracht. Will man die Methode kurz charakterisieren, so läßt sich sagen: Es geht um die Ausarbeitung von Theorien über soziale Tatbestände auf Grund von Hypothesen und deren empirischen Nachweis.

Ein solches Vorgehen ist freilich notwendig auswählend, d. h. es werden zur Erklärung des ursächlichen Zusammenhangs eines sozialen Tatbestandes nicht alle überhaupt denkbaren Faktoren berücksichtigt. So wird vor allem grundsätzlich die Fülle rein individualgeschichtlich bedeutsamer, sozialstrukturell jedoch folgenlos bleibender Faktoren außer acht gelassen. Berücksichtigt werden vielmehr nur solche, die wegen ihres eigenen sozial verbindlichen Anspruchs weitere soziale Wirkungen hervorrufen können. Hier wiederum nur diejenigen, die wegen ihres häufigen oder² gar regelmäßigen parallelen Auftretens mit dem zur Frage stehenden Sachverhalt einen ursächlichen Zusammenhang nahelegen. Der Gültigkeitsanspruch soziologischer Theorien gründet somit ausschließlich auf jenem empirischen Material, das sie bestätigt. Dies zwingt den Soziologen zu ständiger Kontrolle und Korrekturbereitschaft gegenüber seinen Annahmen. Das erlaubt ihm aber andererseits auch, unter den in Frage kommenden Faktoren zum Zweck der Untersuchung *spezieller* Abhängigkeiten gegebenenfalls nochmals eine Auswahl zu treffen. Ein klassisches Beispiel hierfür ist etwa Max Webers Theorie über die Bedeutung der calvinistischen Ethik für die Entstehung des neuzeitlichen Kapitalismus. Ohne deshalb an Überzeugungskraft einzubüßen, läßt sie andere relevante Faktoren, wie etwa die in der technisch-wissenschaftlichen Kultur liegenden Voraussetzungen des Kapitalismus, beiseite.²

2. Der Informationswert soziologischer Theorien

Dieses theorienbildende Verfahren, mit dessen Hilfe sich selbst vielschichtige und komplexe soziale Gegebenheiten auf ihren ursächlichen Zusammenhang hin durchleuchten lassen, rückt an die Stelle von Schlagworten, ungeprüften

² Zum methodischen Problem soziologischer Theorienbildung sei insbesondere verwiesen auf die immer noch grundlegenden Arbeiten von E. DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris 1895, 6. Kapitel; sowie F. SIMLIAND, *La méthode positive en science économique*, Paris 1912; DERS., *Le salaire, l'évolution sociale et la monnaie*, 3 Bde., Paris 1932, vor allem *Introduction*, Kapitel 1-4; vgl. ferner R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, München 1965, 33-43.

Vermutungen und simplifizierenden Deutungen beweiskräftige, an empirischen Befunden kontrollierte Aussagen. Von ihrem Informationswert hat sich gerade der in Verantwortung stehende, auf zuverlässige Entscheidungshilfen angewiesene »Praktiker« in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft längst überzeugt. Wenn die Soziologie heute auch außerhalb der Universitäten vor allem als »Auftragsforschung« fest etabliert ist, so verdankt sie das dieser ihrer funktionalen Bedeutung für die Praxis. Die sich hier bietenden Hilfen für die Urteilsbildung und Planung in der pastoralen Praxis der Kirche dürften demgegenüber bei weitem noch nicht genügend erkannt und genutzt sein. Inzwischen sind jedoch mit der zusätzlichen Hilfe heutiger Kybernetik noch weiter reichende Verfahren entwickelt worden, die es nicht mehr nur erlauben, soziale Gegebenheiten zu *analysieren*, sondern die darüber hinaus auch in die Lage versetzen, die Tendenzen sozialer Prozesse in ihrer künftigen Entwicklung empirisch zu *prognostizieren*. Damit aber eröffnen sich – nunmehr im Zeichen der Sozialkybernetik – Möglichkeiten einer planvollen, rationalisierten und »effektivitätsorientierten« Lenkung des Menschen durch den Menschen, die ganz neue ethische Probleme aufzuwerfen scheinen. Am Schluß dieser methodischen Überlegungen wird hierzu noch einiges, vor allem die ethische Sachlage Klärendes zu sagen sein. Wenden wir uns jedoch zunächst wieder dem Thema Soziologie zu.

3. Die ideologiekritische Funktion der Soziologie

Mit ihrer strengen Bindung an die kontrollierbare soziale Erfahrungswirklichkeit setzt sich die Soziologie zugleich ihre eigene Grenze. Sie beansprucht für ihre Theorien nicht mehr, aber auch nicht weniger an Wahrheitsgehalt und Gültigkeit, als die erkannten und berücksichtigten Daten beweisen. Darin unterscheidet sie sich fundamental von jeder doktrinären Geschichts- und Gesellschaftsdeutung, die, ohne sich entschieden von der Erfahrungswirklichkeit leiten und korrigieren zu lassen, ihre partikulären Einsichten in die bewegenden Kräfte geschichtlicher und gesellschaftlicher Prozesse absolut setzt und mit dem Anspruch universaler Geltung versieht. Gerade solchen Deutungen gegenüber – man denke hier etwa nur an die Verelendungstheorie des doktrinären Marxismus oder an die sozialdarwinistisch argumentierenden Rassentheorien – fällt der Soziologie die unvertretbare Aufgabe der Entlarvung und Destruktion *von der Sachebene her* zu. Auf der Grundlage ihrer empirischen Methode leistet sie notwendige und wirksame Ideologienkritik.

In diesen Zusammenhang gehört auch der kritische Dienst, den vor allem die vergleichende Kultursoziologie der heutigen Ethik und Moraltheologie zu erweisen vermag. Dank ihrer methodisch fundierten systematischen Erforschung und Bestandsaufnahme der sozial wirksam gewordenen, ungemein pluriformen sittlichen Ordnungsvorstellungen der geschichtlichen Menschheit lassen sich nunmehr exakte Aussagen über die tatsächliche Reichweite und Geltung materialer sittlicher Normen machen. Damit wird diese soziologische

Spezialdisziplin zur ständigen Prüfungsinstanz all jener empirischen, die Überzeitlichkeit des Sittengesetzes und des Naturrechtes betreffenden Argumente, die bisher innerhalb der Ethik, sei es für oder gegen ein solches, mit Berufung auf die Erfahrungswirklichkeit vorgebracht wurden.³

4. Die »Wertfreiheit« als soziologische Arbeitsnorm

Im Gegensatz zu den normativen Wissenschaften ist die empirische Sozialforschung, wie alle empirische Wissenschaft, methodisch neutral und tendenzlos. Ob ein Forschungsgegenstand von brennender Aktualität oder nur von gelehrtem Interesse ist, ob seine Wahl auf der freien Initiative des Forschers beruht oder auf den Auftrag einer Interessengruppe zurückgeht, berührt das methodische Vorgehen als solches nicht. Denn wenn Soziologie es auch mit Wertvorstellungen und Verhaltensnormen zu tun hat, so wertet und normiert sie doch selbst gerade nicht. Sie stellt lediglich fest, was ist. Für den Aufweis eines Zusammenhangs zwischen Phänomenen aber ist der Normcharakter der betreffenden Phänomene irrelevant, insofern sich die Analyse lediglich auf den Nachweis empirischer Gleichförmigkeiten, Abhängigkeiten und Tendenzen beschränkt. Insofern besteht das sogenannte Prinzip der »Wertfreiheit«, d. h. der Enthaltensamkeit in Urteilsdingen als Bedingung soziologischer Erkenntnis, von Max Weber 1914 erstmals in voller Schärfe formuliert, durchaus zu Recht.⁴ Dieses Prinzip, das ausschließlich die zur Sicherung der Objektivität des Forschungsprozesses erforderliche wissenschaftliche Arbeitsnorm festlegt und als solches weder für noch gegen die außermethodische Notwendigkeit von Wertentscheidungen optieren will, macht das bewußte Engagement der hand-

³ So weist insbesondere F. X. KAUFMANN in seiner für die Klärung des Problems einer empirischen Naturrechtsbegründung wegweisenden Studie über: *Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht* (in: F. BÖCKLE [Hg.], *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 15–60) auf die »kulturspezifische Unbeliebigkeit« (47) materialer ethischer Normen hin, stellt aber zugleich nachdrücklich fest, daß die Zahl der Gegebenheiten, deren »vernünftige« – und das bedeutet unter anderem auch eine für das Überleben der Kultur zweckmäßige – Regelung nur in einer einzigen für alle Kulturen gleichen Weise möglich scheint, nach dem empirischen Befund außerordentlich beschränkt sei. »Wir konnten als Beispiele nur das Inzesttabu innerhalb der Kernfamilie und die Existenz der Kernfamilie überhaupt nachweisen. Eine weitere derartige Norm ist möglicherweise das Tötungs- und vor allem das Verspeisungsverbot von Gruppengenossen, das nach Gehlen durch den Totemismus zuerst moralisch verankert wurde« (52).

⁴ Zur Geschichte des Werturteilsstreits sowie zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, 27–48. Vgl. ferner, in: E. TOPITSCH (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln–Berlin 1965, die Beiträge von CH. VON FERBER, *Der Werturteilsstreit 1909/1959. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Interpretation*, 165–180; H. ALBERT, *Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft*, 181–210; J. HABERMAS, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, 291–311; R. MAYNTZ, *Soziologie in der Eremitage? Kritische Bemerkungen zum Vorwurf des Konservativismus der Soziologie*, 526–541; dort auch Bibliographie zum Werturteilsproblem 548–549.

lungsregelnden Vernunft des Menschen ja keineswegs überflüssig. Am deutlichsten dürfte dies wohl die Tatsache belegen, daß sowohl die bereits genannte Wahl des Forschungsgegenstandes als auch die Ergebnisbeurteilung (d. h. die praktische Verwertung der Resultate) eindeutig interessenbezogene, wertakzentuierte und als solche ethisch je zu verantwortende Vorgänge darstellen. Diese Vorgänge liegen zwar außerhalb der Methode, sind ihr aber dennoch – vorausgehend, beziehungsweise nachfolgend – *unmittelbar und konstitutiv* zugeordnet. Von diesen ihren beiden Polen her stellt sich denn auch die eigentliche ethische Problematik der Methode, und zwar in exakt gleicher Weise wie für alle empirische Forschung, vorab der naturwissenschaftlichen, nur daß sie dort vielfach noch radikaler zutage tritt. Was auch immer nämlich den Menschen zum Erwerb neuer Kenntnisse treibt, ob und wieweit es gut ist, sie zu erlangen, und was immer er mit ihrer Hilfe zum Guten oder Bösen unternimmt: die Rationalität der empirischen Wissenschaften verhält sich gegen die möglichen Konsequenzen ihrer Anwendung indifferent. Die Frage nach der Moralität »wertfreier« Wissenschaft wird somit an ihre Benutzer zurückgegeben.

5. Die »Wertfreiheit« als positivistische Gesinnungsnorm

Grundsätzlich anders zu beurteilen ist hingegen jene positivistische Einstellung, die das Prinzip der »Wertfreiheit« in methodisch illegitimer Ausweitung seiner Geltungsfunktion als wissenschaftlicher Arbeitsnorm zur »*Gesinnungsnorm*« erhebt und damit einen Relativismus akademisch sanktioniert, aus dem heraus man am Ende »die üblen Praktiken totalitärer Zwangsregime ebensowenig verdammern kann wie die seltsamen Heiratsgebräuche eines Eingeborenenstammes«. ⁶ Eine solche Auffassung unterstellt, daß mit dem empirisch Aussagbaren bereits die Grenze des wissenschaftlich schlechthin Aussagbaren erreicht und den normativen Disziplinen jeder Wissenschaftscharakter abzusprechen sei. Man würde jedoch den Wertungsprozessen, ohne die es überhaupt keine Sozialstrukturen und Normenordnungen gäbe (was von niemandem bestritten wird), in keiner Weise gerecht, wenn man sie im Sinne dieses soziologistischen, einzig auf Tatbestände vereidigten Wissenschaftsbegriffs in eine schlechthin vorwissenschaftliche, durch die Vernunft nicht weiter einholbare Subjektivität verweisen würde: Die Selbsterfahrung weigert sich einfach zu leugnen, daß auch im Werten Vernunft, und zwar eine das Dasein je auslegende und entwerfende Vernunft am Werke ist. Eben dies aber legitimiert dazu, »das Werten« als solches und damit auch die innere Gültigkeit, Wahrheit und Vernunft dessen, was sich als soziologischer Tatbestand zeigt, zum Gegenstand besonderer Reflexion zu machen, einer spezifisch handlungsregelnden Reflexion, wie sie die praxisbezogenen Wissenschaften und insbesondere

⁶ BARRINGTON MOORE JR., *Political Power and Social Theory*, Cambridge 1958, Chapt. 3, zit. bei R. MAYNTZ, aaO. 534.

die diese Praxis auf ihren einheitlichen Sinn und Grund hin auslegende philosophische und theologische Ethik immer schon zu leisten suchen. Eine totale Zurückführung der Vernunft auf die gleichsam blinde Rationalität von Tatbeständen hingegen, wie sie der Positivismus vornimmt, schließt nichts Geringeres ein als ihre totale moralische Abdankung: die Behauptung ihrer Unfähigkeit, überhaupt noch menschliche Verantwortung begründen zu können.⁶

6. Zum Problem der »normativen Kraft des Faktischen«

Nichts scheint indessen so sehr für eine Einebnung der moralischen Vernunft in die bloße Rationalität von Tatbeständen zu sprechen wie die als empirisches Phänomen unbestreitbare »normative Kraft des Faktischen«. Kein anderer Vorgang innerhalb der menschlichen Handlungswirklichkeit, der im Span-

⁶ Eine andere Frage ist freilich die, ob sich auf der kategorialen Basis des Wertbegriffs überhaupt das Problem der stellungnehmenden, handlungsregelnden Vernunft und der ihr zugrundeliegenden Wirklichkeitserfahrung erhellen und eben damit letztlich auch das Positivismusproblem einer Lösung zuführen läßt. Man hat bisher zu wenig gesehen, daß Max Weber diesem von ihm in die empirische Sozialforschung eingeführten Begriff eine Deutung mitgegeben hat, die wesentlich durch die neukantianische Wissenschaftstheorie Heinrich Rickerts geprägt ist, unter deren Einfluß er lange stand. (Vgl. H. RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Im Vorwort zur vierten, dem Andenken Max Webers gewidmeten Auflage von 1921, S. XXIII, sowie im Nachwort zur fünften Auflage von 1928, S. 758, weist Rickert ausdrücklich auf diese Abhängigkeit Webers von ihm hin.) Von Rickert, der im Begriff des Wertes das mit dem naturwissenschaftlichen Begriff der Wirklichkeit Negierte festzuhalten sucht, um dann im Begriff der »Wertbeziehung« dessen wissenschaftliche Analyse zu legitimieren, hat Weber auch die folgenreiche Unterscheidung übernommen, daß Werte nicht »sind«, sondern »gelten«. Gerade mit diesem ontologisch ungeklärten Dualismus aber dürfte er einem soziologistischen Wertverständnis entscheidend vorgearbeitet haben.

Aber auch die der neukantianischen Werttheorie durchaus entgegengesetzte phänomenologische Wertethik Max Schelers und Nikolai Hartmanns vermag das zentrale ethische Problem der konkret handlungsregelnden und damit gegebenenfalls auch normenschöpferisch stellungnehmenden Vernunft nicht befriedigend zu lösen. Zwar gelingt es der Wertethik, mit Hilfe ihres Begriffs des »intentionalen Fühlens« den positivistischen Ansatz zu überwinden und den inneren Gültigkeitsgehalt der Werte gegenüber einem bloß tatsächlichen, auch utilitär begründbaren Geltungsanspruch einsichtig zu machen. Um aber diesen Gültigkeitscharakter der Werte nun auch ontologisch zu begründen und abzusichern, muß sie ihnen eine wirklichkeits-transzendente, bewußtseinsunabhängige Geltung »an sich« zusprechen, ein zeitloses »ideales Sein« (N. Hartmann), das Geschichte letztlich allein noch auf seiten des »wertnehmenden« Menschen stattfinden läßt.

Was sich demzufolge in den Wertbegriff gerade nicht einbringen und durch ihn begründen läßt, ist die Dimension des »Normativen«. Diese Dimension aber ist für die eigentliche Ethik als einer das praktische Handeln des Menschen reflektierenden und sich hierbei selbst als »handlungsregelnd« erweisenden Wissenschaft konstitutiv. Hierdurch unterscheidet sie sich von der deskriptiv vorgehenden Soziologie ebenso grundsätzlich wie von der apriorischen Wertforschung der Phänomenologen, die die kantische Frage: Was sollen wir tun? unbeantwortet lassen und selbst keine neuen Werttafeln zu errichten vermögen.

nungsfeld von normativer und empirischer Erkenntnis so erheblichen Fehldeutungen ausgesetzt ist und deshalb so dringend einer nüchternen, methodisch reellen Interpretation bedarf wie dieser. Soziologisch besagt die oben angeführte, das Phänomen schlagwortartig kennzeichnende Formel zunächst nicht mehr, als daß ein vorherrschend werdendes tatsächliches Verhalten innerhalb einer Gesellschaft alte Normen verdrängen und seinerseits verbindliche Geltung erlangen kann. Daraus ist zu schließen, daß dieser Vorgang als einer der möglichen Wege angesehen werden muß, auf dem sich Normenwandlungen vollziehen können. Eine nähere Analyse des Phänomens erbringt sodann, daß nur einer solchen normabweichenden Praxis die Chance innewohnt, selbst normierende Regel zu werden, die zunehmend als die »richtigere« empfunden und proklamiert wird, d. h. die in Konkurrenz zur bestehenden Norm mit dem Anspruch auf Legitimität auftritt. Genauer ist es also nicht der einfache Tatbestand, daß sich eine Mehrheit normwidrig verhält, auf den die Formel von der »normativen Kraft des Faktischen« zutrifft, sondern erst der qualifizierte Tatbestand, daß sich eine solche Mehrheit mit diesem ihrem faktischen Verhalten in einem zustimmenden Sinne identifiziert. Denn geltende Ordnungen bleiben unangefochten, solange sie überzeugen, und zwar auch dann noch, wenn »selbst der Gerechte siebenmal am Tage fällt«⁷. Gerade deshalb muß jeder Versuch, eine Sollensordnung durch bloße Enthüllung ihrer Nichtbefolgung zum Einsturz zu bringen, in sich selbst zurückfallen, solange ihre Vernunft von niemandem in Zweifel gezogen wird. Dies schließt jedoch nicht den anderen Fall aus, daß Informationen über die Verbreitung eines normabweichenden Verhaltens, das für sich selbst bereits zunehmend Vernunft und somit Legitimität beansprucht, durchaus die generelle Bereitschaft zu kritischer Prüfung bisheriger Überzeugungen und damit zu Neuorientierung und Normenwandel verstärken können. Hier wäre denn auch der besondere etwaige Anteil heutiger Meinungsforschung und statistischer Erhebung an den Vorgängen eines sozialen Normenwandels »von unten« exakt anzusetzen. Damit stoßen wir aber bereits wieder auf den ambivalenten Effekt wertfreier Sozialforschung, die zwar methodisch nichts weiter intendiert, als Tatbestände aufzunehmen und zu analysieren, mit der Veröffentlichung ihrer Resultate jedoch Stellungnahmen auslöst und Handlungsentschlüsse beeinflusst, die ihrerseits die normativen Strukturen der Handlungsrealität verändern können – ein Effekt, der als solcher, wie schon hervorgehoben, nicht der empirischen Methode angelastet werden darf, die ja selbst keinerlei Normen setzt, sondern einzig die empirischen Bedingungen zu erhellen sucht, auf denen die faktische Geltung bereits gegebener Normen beruht.

Mit dieser soziologischen Analyse des Phänomens der »normativen Kraft des Faktischen«, die hier insbesondere auch den spezifisch indirekten, aber dennoch wirksamen Einfluß der empirischen Sozialforschung auf solche Vorgänge des

⁷ Vgl. F. K. FRANCIS, *Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens*, Bern 1957, 105f.

Normenwandels zu berücksichtigen und methodisch einzuordnen hatte, dürften nunmehr die Kriterien gewonnen sein, um eindeutig ideologischen Folgerungen, die aus dem Phänomen gezogen werden, begegnen zu können. Zu solch ideologischen Folgerungen muß an erster Stelle der gänzlich unzureichende Versuch gezählt werden, auf der Basis dieses Phänomens das Normierungsproblem grundsätzlich lösen zu wollen. In diese Richtung weisen vor allem der bekannte Kinsey-Report und ähnliche mit statistischen Daten operierende Stellungnahmen zum Geschlechtsleben in den Industriegesellschaften: Indem man hier eine gleitende Anpassung der sozial verbindlichen Normen an das tatsächliche, jeweils statistisch feststellbare Verhalten fordert, scheint die »normative Kraft des Faktischen« in die Position eines generellen Imperativs, einer *norma normans* einrücken zu sollen. Abgesehen von dem naiven Biologismus dieser Reporte, die mit ihrem Postulat eines »natürlichen« Auslebens menschlicher Triebe die schlechthin vitale Bedeutung normativer Strukturen für den gerade »von Natur« auf Kulturation angewiesenen Menschen völlig verkennen⁸, liegt ihr grundsätzlicher methodischer Fehler darin, daß sie dem bloßen Faktum eines normabweichenden Verhaltens bereits normative Kraft zusprechen, ohne dabei das hier entscheidende Urteil der befragten Personen über ihr eigenes Verhalten in Rechnung zu stellen.⁹ Die Angleichung von Normen aber im Namen einer Praxis zu fordern, von der man nicht einmal weiß, ob diejenigen, die sie üben, sie überhaupt im Gewissen bejahen und billigen, entbehrt schlicht der Logik. Von einer sachgerechten ethischen Würdigung des eigentlichen Phänomens ist dies alles weit entfernt. Erst eine solche Auslegung, die trotz ihrer mangelnden Logik nicht wenige Zustimmung findet, macht jenes wachsende »konservative« Mißtrauen gegenüber dem zur Frage stehenden Sachverhalt verständlich, das dann schließlich zu einer weiteren, der ersten entgegengesetzten Fehldeutung führt. Ohne sich auch hier an der eigentlichen Struktur des Phänomens zu orientieren, glaubt man nunmehr in der »normativen Kraft des Faktischen« den Primat der sittlichen Vernunft und deren Führungsanspruch gegenüber der Handlungswirklichkeit grundsätzlich bedroht. Die Besorgnis wird noch verschärft durch den zusätzlichen Verdacht, daß mit ihr auch der Allgemeingültigkeitsanspruch sittlicher Normen generell gefährdet sei. Man glaubt sich infolgedessen genötigt, sie als ethische Verfallsform und als ungangbaren Weg sittlich-sozialer Normenfindung denunzieren zu müssen. Wenn man jedoch demgegenüber nicht ein vom ideologischen Widerpart geliefertes Vorverständnis, sondern die in sauberer soziologischer Analyse sich zeigende eigentliche Struktur des Phänomens zugrunde legt, so dürfte diese doppelte Besorgnis dahinfallen. Danach kann es nämlich, nochmals sei es gesagt, immer nur die einem tatsächlichen

⁸ Dies stellt besonders H. SCHELSKY heraus. Vgl. *Die Moral der Kinsey-Reporte*, in: *Wort und Wahrheit* 6 (1954), sowie DERS., *Soziologie der Sexualität*, Hamburg 1955, 51 ff.

⁹ Auf diesen grundlegenden methodischen Fehler macht bereits F. X. KAUFMANN, *Die Ehe*, 48, aufmerksam.

Verhalten innewohnende Überzeugung sein, die auf soziale Anerkennung drängt und als solche normative Kraft entwickelt. Um Mißverständnisse auszuschließen, sollte man künftig deshalb wohl besser von der »*normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugungen*« sprechen. Schwerlich aber wird man Überzeugungen einzig auf Grund des Tatbestandes, daß sie bereits das Leben bestimmen, noch ehe sie in irgendeiner öffentlichen Weise, sei es als verbindliche Sitte, als sozial sanktionierte moralische Forderung oder auch als geltende Rechtsnorm legitimiert sind, a priori jede Vernunft absprechen. Die klassische ethische Tradition hat um diese potentielle Vernunft des Faktischen immer schon gewußt und die Vorgänge einer Normenfindung und Normenbildung »von unten her« durchaus positiv aufgenommen und gewürdigt. Aristoteles bedenkt sie im »*ethos*«, als dem Inbegriff der ungeschriebenen gewachsenen Lebensordnungen einer Gemeinschaft, das aller gesetzten Ordnung des »*nomos*« noch vorausliegt, aus dem dieser hervorgeht, das er zum Inhalt hat und ohne das er keine Macht hat, Gehorsam zu wirken.¹⁰ Thomas greift diesen Sachverhalt erneut auf im Begriff der »*consuetudo*«, als der »*zumeist*« geübten, ständigen Weise konkreten Verhaltens. W. Kluxen dürfte den für unser Problem hier wesentlichen Kern der Consuetudolehre des Aquinaten treffen, wenn er zusammenfaßt: »Im Faktum gewohnheitsmäßigen Tuns wohnt nicht minder als im formellen Gesetz geschichtsbildende Kraft, wenn es im Leben der Gemeinschaft vorherrscht; es hat gesetzgebende und gesetzaufhebende Wirkung, oder es bedeutet mindestens eine ständige Auslegung des Gesetzes.«¹¹ Beide aber, die formelle Gesetzgebung ebenso wie die »faktisch gelebte Überzeugung« der *consuetudo*, stehen unter der alternativen Möglichkeit von »Fortschritt« und »Verfall«, auf beiden Wegen kann der Anspruch der sittlichen Vernunft erreicht oder verfehlt werden. Damit aber entfällt auch der weitere, unserem Phänomen einseitig angelastete Vorwurf, es bedrohe die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen. Denn dasselbe müßte man dann gegebenenfalls auch vom formellen Gesetz sagen. Tatsächlich hat das Zuordnungsproblem von überzeitlich gültiger und geschichtlich bedingter Normativität – ethisch ganz ohne Zweifel das zur Zeit brennendste – im Rahmen einer Fragestellung, bei der es lediglich darum geht, die empirisch möglichen Wege konkreter Normenbildung ethisch gegeneinander abzuwägen, gar nichts zu suchen. Eine Verquickung dieser wesentlich verschiedenen Problemkomplexe kann für beider Klärung nur abträglich sein und, wie oben deutlich wurde, nur zu ideologischen Konsequenzen führen.

¹⁰ ARISTOTELES, *Polit.* II 1269 a 20–24 u. III 1287 b 5. Hierzu J. RITTER, »*Naturrecht*« bei Aristoteles, Stuttgart 1961, 23f.

¹¹ W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 241. Vgl. S. *th.* I–II, 97. Kluxen betont zu Recht: »Im Begriff der Gewohnheit deutet sich das Gesamtproblem des »Ethos« an, mit der Vielfalt seiner geschichtlichen, soziologischen, politischen und pädagogischen Aspekte.«

7. Die Lenkung des Menschen durch den Menschen. *Sozialkybernetik als ethisches Problem*

Ging die letzte Überlegung der Frage nach, auf welchen Wegen sich innerhalb einer Gesellschaft Normen neu bilden und durchsetzen, so steht jetzt noch die Problematik offen, die zu Beginn im Begriff der Sozialkybernetik aufgeworfen wurde – die Frage: Auf welchen Wegen soziale Erwartungen, Normen und Werte, die bereits mit einem eindeutigen Anspruch auf Geltung auftreten, den einzelnen in der Gesellschaft effektiv erreichen und ihn auf sich hin ausrichten.

Wir stehen hier zunächst vor der geschichtlichen Grundsituation des Menschen als der eines Erben von bereits vor ihm und außerhalb seiner Gewußtem, Empfundem, Gefordertem und Geglaubtem, die in diesem an ihn herantretenden Anspruch vorausgesetzt ist.

Es ist die Situation vor allem eines Erben jener Kulturwirklichkeit, in deren Traditionsstrom sich der einzelne schon je gestellt sieht, in die er hineinwächst, von der er sich gewinnen und überzeugen, belehren und formen läßt, die ihm, indem er sie sich zu eigen macht, Halt, Struktur und Profil gibt und die so schließlich die Weisen seines Selbst- und Weltverständnisses determiniert.

Es ist die Situation aber auch des Erben einer Handlungswirklichkeit, die der einzelne nicht nur übernimmt, sondern von der er zumeist mehr noch übernommen wird; einer Handlungswirklichkeit, die, von lebendigen Menschen getragen und vertreten, selbst, als je gegenwärtig wirksame und sozial sanktionierte, eine aktive determinierende Kraft entwickelt, die sich des Erkennenden zu bemächtigen, ihn sich einzugliedern und anzupassen sucht, die ihm, um ihrer eigenen Funktionalität willen, Erwartungen formuliert, Normen auferlegt und Rollen zuweist.

Und schließlich ist es im Hinblick auf die spezifisch moderne pluralistische Kulturwirklichkeit nicht zuletzt auch die normative Erkenntnissituation dessen, der sich von einer Vielzahl in sich konsistenter und, sofern sie auf gleicher intentionaler Ebene liegen, meist miteinander konkurrierender Institutionen und Funktionssysteme umworben und angefordert sieht, Funktionssysteme, die auf ihn, den potentiellen Konsumenten, Mitarbeiter, Wähler und Gläubigen Einfluß zu nehmen und ihn für sich zu überzeugen und zu gewinnen suchen.

Auf Grund dieser jeweiligen sozial-kulturellen Beeinflussung und Prägung nun wird – und daran knüpft jetzt die empirische Sozialforschung an – der einzelne als Kulturwesen überhaupt erst kulturspezifisch generalisierbar, erscheint er subsumiert unter viele, läßt sich sein Handeln von je positiv gegebenen und benennbaren Einflußfaktoren her empirisch begreifen und einordnen, berechnen und prognostizieren. Insofern schafft der Tatbestand, daß sich Menschen – um hier einen bekannten Terminus David Riesmans zu verwenden – vorwiegend »außengeleitet« verhalten, erst die strukturellen Voraussetzungen für die Möglichkeit jener generalisierenden Methoden und Verfahren,

wie sie die heutigen Sozialwissenschaften sowohl zur *Erforschung* als nunmehr darüber hinaus auch zur *Steuerung* menschlicher Handlungswirklichkeit entwickelt haben. Letzteres aber bedeutet: die soziokulturelle Beeinflussung und Prägung des Menschen ist ausbaufähig, seine Lenkung und Erziehung auf gegebene soziale Erwartungsnormen hin läßt sich zum Gegenstand gezielter Planung machen. Und zwar läßt sie sich in dem Maße ökonomischer gestalten, als all jene Motivations- und Einflußfaktoren erkannt und zur Wirkung gebracht werden, die ihn in Stand setzen und bereit machen, sich dem Anspruch der jeweiligen Lenkungsintention effektiv zu erschließen.

Die aktuelle Notwendigkeit eines solch rationalisierten Modus der Lenkung des Menschen durch den Menschen liegt einerseits in der Konsequenz der bereits angedeuteten freiheitlich-pluralistischen modernen Kulturwirklichkeit und des ihr innewohnenden Konkurrenzprinzips, zum anderen aber auch in der Konsequenz des integrierenden Gesamtsystems einer hochdifferenzierten Industriegesellschaft überhaupt, zu deren Bedingungen der in hohem Maße sowohl anpassungs- als auch spezialisierungsfähige Mensch gehört.

Hier nun geeignete Kriterien zur Klärung der ethischen Sachlage zu finden, erscheint nicht leicht, zumal die Entwicklung dieser kollektiven Planungs-, Programmierungs- und Lenkungsverfahren, wie sie zunächst auf der Grundlage sozialökonomischer, soziologischer und sozialpsychologischer Tatsachenforschung angebahnt wurde, erst mit dem Einsatz heutiger Kybernetik in ihr entscheidendes Stadium getreten ist. Dennoch lassen sich, so meine ich, Unterscheidungen einbringen, die eine zumindest grundsätzliche ethische Stellungnahme ermöglichen.

Man könnte zunächst mit Hermann Lübke darauf hinweisen, daß die moderne (westliche) Planungstechnologie nicht von einer geschichtlichen Gesamtkonzeption menschlicher Wirklichkeit her denkt, sondern immer nur nach partiellen Gesichtspunkten vorgeht, also »kategorial eher der pragmatischen Form des Fortschritts gehorcht als der endzielorientierten«. »Der Mensch als Subjekt solcher Planungspraxis bleibt in der Totalität seiner Subjektivität außerhalb der Planungsansätze. Als Objekt der Planung wird er stets nur partiell genommen, sei es als Sozialversicherter, als Verkehrsteilnehmer, als potentieller Abiturient oder wie immer sonst.«¹²

Nun läßt sich aber nicht übersehen, daß oft auch in einer Weise geplant und gelenkt wird, die, obschon sie unter entschieden partiellen Gesichtspunkten erfolgt, dennoch ethisch höchst defiziente Züge an sich trägt. Lenkung zeigt sich hier, man denke etwa an gewisse Formen moderner Konsumgüterwerbung, in Wahrheit eindeutig als interessengesteuerte und Interesse steuernde, nur noch systemorientierte Manipulation. Der planungspragmatische Aspekt des Partiellen trägt somit seine sittliche Vernunft keineswegs in sich selbst.

¹² H. LÜBBE, *Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart*, in: H. ROMBACH (Hg.), *Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller*, München 1966, 188–211, 208. Dort weitere Literatur zum Problem sozialtechnologischer Planung und Futurologie.

Andererseits aber und ganz im Gegensatz dazu wissen wir auch um ein partiell nicht begrenzbares und dennoch ethisch schlechthin legitimes Lenkungsziel, das den Menschen in seiner eigentlichen Subjektivität und Sinnorientierung »mit seiner ganzen Seele, mit seinem ganzen Gemüte und mit allen seinen Kräften« anfordert: seine Ausrichtung auf Gott. Bei dieser Ausrichtung des Menschen, die der Kirche als bleibende Aufgabe überantwortet ist, geht es also durchaus – um mit Lübke zu sprechen – in einem letzten Sinn um die »Totalität seiner Subjektivität«.

Freilich, auch die Kirche kann diese Aufgabe nur in der Weise der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit erfüllen. Sie muß sie in einer Anzahl von endlichen Zielsetzungen konkretisieren und muß sich hierbei endlicher Mittel bedienen. Insofern bleibt auch sie notwendigerweise auf den Modus des Partiellen und somit selbst wiederum auf Programmierung und Planung verwiesen.

Was aber macht nun – und hier liegt wohl jetzt das zentrale, sich für »kirchliches« wie »weltliches« Lenken offensichtlich gleichermaßen stellende Problem – ein partielles Lenken zu einem ethisch gerechtfertigten Lenken? Die Antwort hierauf muß wesentlich von der *intentionalen* Struktur des Lenkungsgeschehens her gegeben werden. Sie würde dann lauten: Die Lenkung des Menschen durch den Menschen ist sittlich nur dann, wenn sowohl die Zielintention des Lenkers als auch der intentionale Gehalt der dabei eingesetzten Lenkungsmittel sittlich gerechtfertigt sind.

Damit aber wird sofort deutlich, daß es nicht die determinierende Kraft einer intentionalen Wirklichkeit als solche sein kann, die den sittlichen Selbststand des Zustimmungenden zerstört, daß es also somit auch nicht die zwecks Erfolgsausrichtung rationalisierten modernen Lenkungsverfahren als solche sind, die den Akt des Bejahens und Einwilligens in seiner inneren sittlichen Struktur entwerten und aushöhlen. Und zwar gilt dies im Prinzip für die zur ökonomischen Gestaltung der Kollektivbeeinflussung entwickelten sozialkybernetischen Verfahren genauso wie für die Fülle tiefenpsychologischer, psychosozialer und pädagogischer Techniken, die im Individualbereich Anwendung finden. Was vielmehr nur defizient und verwerflich sein kann, ist entweder die in der Lenkungsintention angezielte Erwartungsnorm selbst oder aber der intentionale Gehalt jener Maßnahmen, mit deren Hilfe der Erkennende zur Zustimmung gebracht, oder konkreter hier: mit deren Hilfe er – seien es nun List, Täuschung, Überredung oder Übermächtigung – zur Zustimmung und Einwilligung verführt wird.

Nach diesem ersten Versuch einer ethischen Klärung des Lenkungsproblems sei noch eine letzte unmittelbar praxisbezogene Frage gestellt: Dürfen wir noch länger im Bereich kirchlicher Pastoral und Missionsarbeit auf die Möglichkeiten moderner Planungstechnologie und Sozialkybernetik verzichten?

Zwar werden hier die empirischen Methoden der Soziologie und der Ethnologie als Instrumente der Bestandsaufnahme und kritischen Analyse mehr und mehr integriert, nicht aber die allererst im Bereich der Wirtschaft entwickelten kollektiven Steuerungsverfahren (im Gegensatz übrigens zu den indivi-

duellen Beeinflussungs- und Erziehungstechniken, man denke etwa an die pastorale Aufwertung der Psychotherapie). Hier hingegen scheint die Furcht vor illegitimer, funktionalistischer Manipulation sowie ein falsch verstandener, im Grunde positivistisch faktorisierte Freiheitsbegriff vielfach noch unüberwindbare Hindernisse aufzurichten. Falscherweise wird hier Freiheit nicht als der transzendente, im »Selbstverhältnis« des Menschen schlechthin und immer schon gegebene Bedingungsgrund aller Intentionalität verstanden, sondern als »etwas *am* Menschen«¹³, letztlich also als eine weitere determinatio, für die nach solcher Meinung ein Spielraum, eine offene Stelle im Gesamtsystem der Determinanten gelassen werden muß.

Was nun hinsichtlich des Freiheitsbegriffs angemerkt wurde, gilt analog auch für den Begriff der Gnade, die als intentionale Zuwendung Gottes zum Menschen im engsten Zusammenhang mit dem intentionalen Charakter der Freiheit gesehen werden muß. Das bedeutet, daß sie wie die Freiheit als ein spezifisch transzendentes Geschehen nicht faktorisiert werden kann. Die klare Scheidung zwischen intentio und determinatio könnte auch für den pastoralen Bereich dazu beitragen, das Mißtrauen gegenüber dem Phänomen rationalisierten Lenkens zu nehmen.

¹³ J. B. METZ, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, in: H. VORGRIMLER (Hg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. 1, Freiburg 1964, 287-314, 296.

VON DER EHRE ZUM PRESTIGE

»In einer demokratischen Nation«, so schrieb in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts der Franzose Alexis de Tocqueville, »könnte man sich niemals im voraus darüber verständigen, was die Ehre gestattet und verbietet«. ¹ Dieser geniale Analytiker der politisch-sozialen Welt des beginnenden Massenzeitalters, der in der »égalité des conditions sociales«, in der Gleichheit der gesellschaftlichen Bedingungen das »schöpferische Prinzip« der modernen Demokratie benennt², erfaßte bereits erstaunlich klar den ursächlichen Zusammenhang zwischen der »relativen Schwäche der Ehre in Demokratien« und der universellen Mobilität, die die heraufkommenden chancenoffenen Gesellschaften beherrscht. Die Ausbildung fester und eindeutiger Ehrmaßstäbe wird in der Demokratie, »wo die Staatsbürger sich in der großen Masse verlieren und fortwährend in Bewegung sind«, extrem erschwert.³ Der Mangel an Einheitlichkeit der öffentlichen Meinung, die widersprüchliche Vielfalt sozialer Ranggesichtspunkte, die in ihr zur Geltung kommen, führen notwendig zur weitgehenden Entmachtung der Ehre als einer bisher zentralen sozialetischen Kategorie.

Diese wachsende soziale Ortlosigkeit der Ehre im gesellschaftlichen Bewußtsein der Neuzeit, die um so stärker hervortritt, je entschiedener die soziale Entwicklung den Menschen über die ihn bisher tragenden ständischen Ordnungen hinausdrängt, erklärt jetzt zugleich auch jene eigentümlich postfeudal-individuelethische, sich vor allem seit Fichte und dem deutschen Idealismus ausprägende Tendenz, die Ehre in die Autonomie des Ich, in das Pathos des Selbstwertbewußtseins, in die reine Innerlichkeit und Subjektivität des Gewissens zurückzunehmen, um sie so als »innere Ehre« gegenüber aller gesellschaftlichen Anfechtung und Relativierung zu behaupten. Als besonders eindrucksvolles Zeugnis dieser sich nachhaltig einwurzelnden Konzeption sei hier nur ein Ausspruch Bismarcks zitiert. »Meine Ehre«, so sagte er in seiner Reichstagsrede vom 28. 11. 1881, »steht in niemandes Hand als in meiner eigenen, und man kann mich damit nicht überhäufen; die eigene, die ich in meinem Herzen trage, genügt mir vollständig, und niemand ist Richter darüber und kann darüber entscheiden, ob ich sie habe«. ⁴

¹ A. DE TOCQUEVILLE, *De la démocratie en Amérique*. Endgültige französische Ausgabe Paris 1951, herausgegeben von J. P. MAYER. Zitiert nach der verkürzten deutschen Ausgabe desselben Herausgebers: *Über die Demokratie in Amerika*, Frankfurt/M. 1956, 169. Tocqueville widmet dem Ehrproblem ein eigenes Kapitel (deutsche Ausgabe 159–172). Vgl. hierzu auch W. KORFF, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Köln 1966, 102–108.

² TOCQUEVILLE, aaO. 17.

³ AaO. 169f.

⁴ Zitiert nach H. REINER, *Die Ehre*, o.O. 1956, 49.

Was sich nun auch immer für die Gültigkeit und den ethischen Rang einer Haltung, wie sie hier zum Ausdruck kommt, anführen ließe, so kann doch nicht übersehen werden, daß der Begriff Ehre dabei in einer Weise verfremdet wird, die ihn seiner ursprünglichen und eigentlichen Funktion, nämlich die soziale Schätzung und damit die »öffentliche Existenz«⁵ des Individuums zu markieren, beraubt. Ungeachtet dieser Sonderentwicklung wird man demgegenüber mit der klassischen ethischen Tradition weiterhin daran festhalten müssen, daß Ehre ihrer Primärbedeutung nach keine Gesinnung oder Tugend, sondern ein »äußeres Gut«⁶ meint, von dessen Besitz das soziale Seinkönnen des Menschen in einer kulturspezifisch je unterschiedlichen Weise abhängt. Sekundär bilden sich dann jeweils besondere, diesem »äußeren Gut« korrespondierende innere Haltungen heraus (Megalopsychia, Dignitas, Honestas, Ehrenhaftigkeit, sittlicher Stolz, Selbstachtung und schließlich »innere Ehre«), die die Moralität des sich jeweils geschichtlich auslegenden Ehranspruchs regulieren. Entsprechend der sich in allen Wandlungen durchtragenden Grundstruktur des Phänomens Ehre aber hieße nun seine Formaldefinition: *Ehre ist die einem Menschen auf Grund seines Wertes durch andere bekundete Schätzung, die sich objektiv in seiner sozialen Situierung (in seinem »sozialen Status«), subjektiv in seinem Selbstwertbewußtsein manifestiert.*

Diese bleibende Grundstruktur des Phänomens Ehre, wie sie unsere Definition festhält, ist nun aber trotz aller Pluralisierung der Bedeutungsgehalte, die zunehmend soziale Geltung beanspruchen, sowie der damit zwingend werden den Pazifizierung der Formen ihrer Durchsetzung und Wahrung auch im neuzeitlichen Bewußtsein greifbar, und zwar jetzt vor allem im Begriff des *Prestiges*. Dies wird schon durch die Tatsache belegt, daß Prestige vielfach mit Ansehen, Anerkennung, Geltung, Wertschätzung oder sozialer Ehre wiedergegeben wird, also wesentlich dasjenige aufnimmt, was Ehre als ein »äußeres Gut« charakterisiert. Dennoch hat dieser Terminus seinen spezifischen, auf diese Weise nicht adäquat einholbaren Sinngehalt, der letztlich nur auf dem Hintergrund eines veränderten sozialen Selbstverständnisses voll begriffen werden kann.

Der Ausdruck selbst ist aus dem Französischen übernommen. Dort bedeutet *prestige* ursprünglich Täuschung, Illusion, aber auch Zauber, Reiz, Charme. Ihm liegt die lateinische Pluralform *praestigae* zugrunde, eine Bezeichnung für die Gaukeleien, die Tricks und das Blendwerk der Spielleute. Seine zum Teil negative Akzentuierung hat der Begriff insofern behalten, als mit ihm noch gerne jene Formen sozialer Geltung bezeichnet werden, denen eine letzte moralische Legitimation fehlt, wie die eines aufwendigen demonstrativen Konsumverhaltens oder eines von der Sucht nach sozialer Anerkennung beherrschten Rangdenkens. Doch meint Prestige heute längst nicht mehr nur defiziente Spielarten gesellschaftlichen Geltens, sondern wird zunehmend zur

⁵ O. H. NEBE, *Die Ehre als theologisches Problem*, Berlin 1936, 43.

⁶ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I, 3, 1095b 24. Zur weiteren Problemgeschichte des Ehrbegriffs vgl. W. KORFF, *Ehre, Prestige, Gewissen*, 13–30.

generellen Kennzeichnung des im Konsensus der Umwelt begründeten Rangwertes von sozialem Status herangezogen, jenes *äußeren* Faktors also, in dem sich auch jede Ehre manifestiert. In dieser erweiterten und versachlichenden Bedeutung ist der Begriff Prestige vor allem in der Soziologie eingeführt, die sich seiner als terminus technicus zur Benennung der empirischen Tatbestände sozialer Geltung in einem wertungsneutralen Sinne bedient, wobei sie näherhin das persönlichkeitsgebundene Individualprestige vom strukturgebundenen Sozialprestige⁷ unterscheidet. Wenn ihn aber darüber hinaus auch der allgemeine Sprachgebrauch immer häufiger an Stelle des Ehrbegriffs verwendet, so indiziert dies letztlich eine Wandlung im sozialen Existenz- und Rangbewußtsein des heutigen Menschen, das entsprechend der pluralen wertoffenen Struktur der modernen Gesellschaften an Eindeutigkeit und Unbedingtheit des Anspruchs verliert.

Dieser Vorgang läßt sich nun näherhin als die notwendige Folge eines umfassenden gesellschaftlichen Entwicklungsprozesses erkennen, innerhalb dessen vor allem zwei sozial-kulturelle Tendenzen als bestimmende Leitfaktoren hervortreten:

a. Die Absage an jede sich nach starren Ehrordnungen regelnde ständische Konzeption und die maximale Durchsetzung der sozialen Chancengleichheit als Voraussetzung für die Funktionsfähigkeit einer hocharbeitsteiligen Industriekultur.

b. Die Übernahme des Schutzes der sozialen Existenz- und Entfaltungsmöglichkeit des einzelnen durch die auf Gleichheit vor dem Gesetz gründende Rechtsordnung des modernen humanitären Staates.

1. Gehen wir zunächst dem ersten Aspekt nach. In der herrschaftsständischen Gesellschaft, wie sie sich im frühen europäischen Mittelalter formierte und wie sie trotz tiefgreifender Wandlungen in ihrer wesentlichen Struktur teilweise noch bis an die Schwelle unseres Jahrhunderts überdauerte, begegnen wir einer Sozialisationsform, welche Menschen auf Grund gleicher Rechte, gleicher Pflichten und gleicher Ehre in eine feste Zuordnung bringt und sie als solche in ein gesellschaftliches Rangsystem sich gegeneinander abhebender Stände eingliedert. Charakteristisch für die ständische Bewußtseinshaltung ist nun, daß sie nicht ausschließlich aus der Selbstbezogenheit eines solidaritätsschaffenden Gruppenegoismus lebt, sondern wesentlich, im Gegensatz etwa zu dem sich am sozialen Konflikt entzündenden neuzeitlichen Klassenbewußtsein, ein Denken vom Ganzen her einschließt, ein Mitbejahen der anderen Stände, einen Geist williger und bewußter Einfügung in die übergreifende hierarchische Ordnung, die den eigenen Stand überhaupt erst trägt und legitimiert. In den Rang eines zentralen Kooptationskriteriums rückt dabei insbesondere die Geburt, die blutsmäßige Abkunft und Zugehörigkeit, die sich, bei aller weiteren Differenzierung nach sozial bedeutsamen Funktionen und Berufen, als maßgebender Ehrenwert durchhält.

⁷ H. KLUTH, *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart 1959, 9ff.

Diese ständische Ordnung kam in gewisser Weise dem Bedürfnis des Menschen nach Dauer und Stabilität entgegen, indem sie ihm das verlässliche Gefühl der Geborgenheit und Beheimatung in einem Stand vermittelte, der ihm den Modus seiner sozialen Existenz, seinen »Platz zum Stehen« und seinen »Raum zum Wirken« klar umschrieb.⁸ Erst im Zuge der neuzeitlichen Emanzipationsbewegungen mit ihrer tragenden Idee der Gleichheit und Freiheit wird diese Ordnung mehr und mehr als defizient empfunden. Zu den Auswirkungen dieses Prozesses gehört nun für den einzelnen zunächst der Verlust jener sozialen und psychologischen Sicherheit, die ihm bisher der ihm zugewiesene Stand, in dem er sich in Ehren verfaßt wußte, bot. Fortan ist ihm die Sorge um seine soziale Geltung, der Kampf um sein soziales Prestige in ganz anderer Weise selbst aufgegeben.

Während sich die alte Kategorie des Standes als ungemein brauchbar erwies, die Gesellschaft als ganze hierarchisch zu gliedern und dem einzelnen einen klar erkennbaren sozialen Ort zu geben, fehlt innerhalb der heutigen Sozialstruktur ein solch übergreifendes Ordnungsprinzip. Denn das Postulat der Chancengleichheit, wie es für die moderne Welt bestimmend wurde, impliziert in seinem Kern nicht nur die prinzipielle Freisetzung der sozialen Aufstiegsmöglichkeiten, sondern ebenso auch die Freisetzung von Ideen, Bedürfnissen, Meinungen und Wertvorstellungen. Eine Fülle menschlichen Seinkönnens gewinnt jetzt erst die Chance, sich zu entfalten, Einfluß auszuüben und zu einem sozialen Faktor zu werden. In der Konsequenz dieses Ansatzes liegt dann jener Pluralismus der Institutionen, der vielfältigen sich kristallisierenden sozialen Gebilde und Gruppierungen, die jede makrostrukturelle Synthese eines umfassenden sozialen Vorzugs- und Rangsystems a limine ausschließen. Auf Grund eben dieses Pluralismus aber droht jetzt die Ehre in das Zwielficht des Relativen, Partikularen und Unverbindlichen zu geraten. Um diesem Dilemma zu entgehen, setzt sich deshalb mehr und mehr eine Tendenz durch, von Ehre im »eigentlichen«, und das heißt jetzt in einem betont moralischen und vital engagierten Sinne fast nur noch dort zu sprechen, wo es um besonders gewichtige soziale Verhaltensforderungen und Erwartungsnormen geht, deren Erfüllung man auch und gerade innerhalb einer pluralen Gesellschaft als unabdingbar empfindet, während zur Kennzeichnung der vielfältigen partikularen sozialen Geltungsmodi und Ranggesichtspunkte nunmehr der Begriff des Prestiges bevorzugt wird, was wiederum nicht bedeuten will, daß diesem Begriff jegliche moralische Relevanz abgeht.

Wenn nun das Prinzip der Chancengleichheit und Chancenoffenheit in einer solch grundlegenden Weise zum entscheidenden Strukturfaktor der modernen Gesellschaften werden konnte, so lag dies gewiß nicht allein an der inneren Gültigkeit, an der moralischen Kraft und Evidenz der Gleichheitsidee selbst. Ihr wichtigster Realisationsfaktor wurde vielmehr die mit der Industrialisierung einsetzende tiefgreifende Veränderung der ökonomischen Struktur: es

⁸ W. SCHWER, *Katholische Gesellschaftslehre*, Paderborn 1928, 240.

erwies sich einfachhin, daß eine Industriegesellschaft in keiner Weise auf der Basis ständisch etablierter stationärer Machtbewahrung, sondern tatsächlich nur unter der Voraussetzung einer leistungsorientierten und eben damit auf Chancengleichheit verwiesenen Sozialmoral funktionsfähig ist. Diese Verwiesenheit auf funktionale Leistung aber hat jetzt zugleich zur Folge, daß innerhalb der modernen Industriekulturen durchgängig der *Beruf* zu einem dominierenden sozialen Geltungselement und somit zum bevorzugten Indikator für die Wertschätzung der gesellschaftlichen Position des einzelnen werden konnte.

Hier zeigt sich nun jedoch eine eigentümliche Ambivalenz. Einerseits bringt diese Kultur eine Fülle neuer Berufe und sozialer Rollen hervor, die dem einzelnen ungeahnte Entfaltungs- und Situierungsmöglichkeiten eröffnen. Andererseits aber läßt sich nicht übersehen, daß viele Tätigkeiten ihrem Inhaber kaum das Gefühl geben können, belangvoll in die Gesellschaft eingeordnet zu sein. Sie erweisen sich als Jobs, als auswechselbare Funktionen, deren Notwendigkeit zwar unbestritten, deren Prestigewert jedoch gering bleibt. Dieser Mangel aber fördert jetzt die Tendenz zur Kompensation im Aufbau von berufsunabhängigem Status. Hierbei können entweder wiederum Leistungskriterien relevant werden, wie beispielsweise im Bereich des Sports, oder aber vorethische Rangmaßstäbe Bedeutung gewinnen, wie sie sich vor allem im Konsumverhalten und Konsumniveau ausdrücken. Jede modische Variante in Kleidung und Wohnkultur zum Beispiel, jede technische Finesse und Perfektionierung in der Ausstattung von Gebrauchsgütern, man denke nur an die äußerst differenzierte »Hierarchie« der Autotypen und -modelle, kurz: alles, was dem Menschen unter irgendeinem Aspekt als ein begehrenswerter und nicht für jedermann unmittelbar und leicht erreichbarer Vorzug erscheint, kann Prestigefunktion gewinnen. Dieser Vorgang wird nochmals stimuliert durch eine wirtschaftliche Produktion, die unter dem ständigen Zwang zur Erschließung neuer Verbrauchermärkte steht.

Ein solcher Pluralismus sozialen Rangdenkens aber, wie er sich jetzt in der Vielfalt sowohl leistungsethischer als auch vorethischer, an äußerer Statussymbolik orientierter Wertungen manifestiert, führt notwendig zu einer tiefgreifenden Veränderung der moralischen und psychologischen Gesamteinstellung des einzelnen zu seinem sozialen »Stellenwert«; das heißt, er kann nicht mehr all das, was ihm als Statuswert erscheint und was er als solchen erstrebt, mit der anspruchsvollen Kategorie der Ehre belegen.

2. Zu dieser wesentlichen Reduktion des Begriffs der Ehre im sozialen Selbstverständnis des heutigen Menschen hat aber noch ein weiterer, eingangs bereits genannter Faktor entscheidend beigetragen, nämlich die Übernahme des Schutzes der sozialen Existenz- und Entfaltungsmöglichkeit des einzelnen durch die auf Gleichheit aller vor dem Gesetz gründende Rechtsordnung des modernen Staates. Wo die Ahndung von Beleidigungen und Verleumdungen, von ungerechtfertigten Angriffen auf das also, was an geltenden moralischen Erwartungen und sachlichen Qualifikationen für ein jeweiliges soziales Sein-

können im Begriff der Ehre festgehalten wird, nicht mehr Sache des Angegriffenen selbst, sondern Sache der von ihm hierfür eigens anzurufenden Gerichte ist (Ehrverletzung ist heute nur noch Antragsdelikt), und wo ferner selbst ein Ausfall an Ehre fast durchgängig nur noch eine mehr oder weniger partielle Wirkung im Hinblick auf die soziale Existenzmöglichkeit des Betroffenen hat, kommt einem solchen Verlust nicht dasselbe moralische Gewicht zu wie in einer Gesellschaft, in der die Bedrohung der Ehre gleichbedeutend ist mit der Bedrohung der Freiheit und des Lebens. Die fortschreitende Reduktion der rechtlich relevanten Ehrinhalte auf ein unentbehrliches Mindestmaß sozial-funktionaler Erwartungsnormen sowie die Humanisierung der Methoden, die Entschärfung der Formen, mittels deren die Ehre gewahrt und geschützt wird, haben zweifellos zu dieser wesentlichen Minderung ihrer vitalen Bedeutsamkeit und ihres moralischen Gewichtes im modernen Bewußtsein geführt. Die Einsicht, daß sich Konflikte auf dem Wege ihrer Versachlichung zumeist besser, dauerhafter und eben auch moralischer lösen lassen, setzt die Aggressionsschwelle herab. Der sogenannte »Ehrenpunkt« verliert seine Bedrohlichkeit.

Selbst der Begriff der nationalen Ehre – man spricht heute in Abschwächung dieses Anspruchsmodus zumeist nur noch von nationalem Prestige – wird infolge der schon aus ökonomischen Gründen zwingend werdenden Tendenz zu supranationalen Verflechtungen und Zusammenschlüssen, vor allem jedoch infolge der absoluten Vernichtungskapazität moderner Kriege immer mehr entwertet. Der einzige Weg zur Bewahrung von Freiheit und Leben ist, wie Behrendt sagt, »das Erlernen von Gewaltlosigkeit bei der Austragung von Konflikten auch zwischen Nationen und anderen großräumigen Sozialgebilden, in deren Beziehungen Gewalt bisher noch als eine normale Verhaltensweise gegolten hat.«⁹

Halten wir fest: Der Prestigebegriff charakterisiert die Polyvalenz und Dynamik der heutigen sozialen Existenz des Menschen in vielem angemessener, als es ein bestimmtes geschichtsgebundenes Verständnis von Ehre vermag. Dennoch bleibt er eine Version dessen, was das Ehrphänomen seiner eigentlichen überzeitlichen Struktur nach anzielt. Seine sozialetische Wertung unterliegt infolgedessen denselben Kriterien wie dieses, wobei freilich in Rechnung gestellt werden muß, daß jetzt auch diese Kriterien in einer zum Teil neuen und anders akzentuierten Begrifflichkeit erscheinen.

Zur Verifizierung meiner These kann ich mich im Rahmen dieser knappen Überlegungen auf einen Vergleich jener Kriterien beschränken, die das reflex werdende sittliche Bewußtsein in seinen wesentlichen geschichtlichen Entfaltungen als jeweils letzten und generellen ethischen Richtwert für das ansetzt, was eine Ehre beziehungsweise ein Prestige von ihrem material-inhaltlichen Gehalt her moralisch legitimiert. Danach aber sind hauptsächlich zwei in einem epochalen Sinne definitive ethische Richtmaße bestimmend geworden,

⁹ R. F. BEHRENDT, *Der Mensch im Lichte der Soziologie*, Stuttgart 1962, 103.

nämlich für den Begriff der Ehre die *Tugend* und für den des Prestiges die *Leistung*.

Daß die Ehre »Preis der Trefflichkeit« (aretés athlon)¹⁰, »Lohn der Tugend« (praemium virtutis)¹¹ ist und sein soll, gehört zum normativen Grundbestand der klassischen Ethik seit Aristoteles. Hierbei darf jedoch Tugend nicht in jener restriktiv individuelle ethischen Bedeutung verstanden werden, die sie für das heutige Bewußtsein weithin angenommen hat. Als »dispositio perfecti ad optimum«¹², wie ihre formale Definition noch bei Thomas lautet, meint sie zwar etwas, das dem Menschen »zunnerst zugeordnet und nicht leicht ablösbar ist«¹³, aber gerade als solches bleibt sie Disposition für ein *Seinkönnen*. Das aber impliziert, daß insgesamt dort von Tugend zu sprechen ist, wo menschliches Seinkönnen in all seinen sozial-kulturellen Aktualisierungen und personal-sittlichen Vollzügen eben als ein sachgerechtes, treffliches und wertvolles erscheint.

Gerade diese letztgenannten Tatbestände werden in gewisser Weise aber auch im modernen Begriff der Leistung eingeholt, insofern Leistung wie die Tugend das ethische Moment des Erringens, des Aktualisierens eines Könnens aus eigener Kraft impliziert.

Ein weiteres gemeinsames Moment zwischen Tugend und Leistung wird in den jeweiligen Motivationsstrukturen und Zielsetzungen greifbar, wie sie jeglichem menschlichem Handeln inhärent sind. Dennoch besteht ein spezifischer Unterschied zwischen beiden Handlungsphänomenen. Leistung akzentuiert gegenüber der Tugend in viel stärkerem Maße das Funktionale, das also, was sich im sozialtechnischen Sinne objektivieren läßt. Leistung ist meßbar, berechenbar, planbar. Sie ist gleichsam die quantitative Dimension der qualitativen Tugend.

Daß der Leistungsbegriff heute integraler Bestandteil und vorrangiges Kriterium jeder Wertorientierung in den plural strukturierten, wertoffenen Gesellschaften ist, hat in diesem ihm eigenen quantitativen, berechenbaren Wesen seine Grundlage. In ihm ist das Phänomen des Handelns so weit formalisiert, daß er als solcher auf beliebige kulturspezifische Handlungsmodi übertragbar und anwendbar ist. Gerade darin aber erweist sich jetzt seine Überlegenheit gegenüber jedem Tugendbegriff, der sich stets systemgebunden entfaltet und sich so immer nur in seinen geschichtlichen relativen Ausprägungen begreift.

Vor diesem Hintergrund nun verdeutlicht sich Prestige als ein Modus sozialer Prämierung von Leistung, oder besser: Leistung wird zum bestimmenden ethischen Kriterium für Prestige. Damit ist aber gleichzeitig eine normative Begrenzung gesetzt, die jeden vorethischen Prestigeanspruch kritisch einholt.

Die Entwicklung der Ehre zum Prestige ist letztlich Ausdruck einer generellen ethischen Transformation. Prestige ist mehr als ein Stichwort ethischen Verfalls.

¹⁰ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* IV, 7, 1123b 35.

¹¹ THOMAS V. AQUIN, *Summa theologiae* II-II, 131, 1 ad 2.

¹² AaO. II-II, 145,1.

¹³ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* I, 3, 1095b 26.

Die Krise der Moral ist keineswegs nur eine Krise ihrer materialen Inhalte. Alle Versuche, ihr mit den Mitteln bloßer Normtransformation beizukommen, gleichen deshalb letztlich einer Therapie, die sich auf die Behandlung von Symptomen beschränkt. In Wahrheit zeigt es sich nämlich, daß die neuzeitliche Moralkrise weitaus mehr involviert als eine Infragestellung tradierter Normbestände. Ihr eigentlicher Schwerpunkt liegt vielmehr im Bereich jener kategorialen Strukturen, innerhalb deren Moralität bisher durchgängig erfahren wurde und sich vollzog. Das aber bedeutet: diese Krise umschließt in ihrem Kern zugleich auch eine Infragestellung der Gewissensstruktur, der Sozialstruktur und der Ethosstruktur der bisher vorwaltenden Moral überhaupt.

Es wäre nun gewiß verfehlt, ein solches Geschehen apriori negativ zu bewerten, zeichnen sich doch bei allen großen kulturellen Umbrüchen und damit verbundenen Wandlungen im Moralverständnis ganz analoge Vorgänge ab. Hier stoßen wir letztlich auf eine dem Wesen von Moralität inhärente Gesetzmäßigkeit, die solche Vorgänge dem bloß geschichtlich Zufälligen enthebt. Der kategoriale Rahmen nämlich, innerhalb dessen Moralität geschieht, ist kein Gehäuse, das sich mit beliebigen Inhalten auffüllen läßt. Er gleicht vielmehr eher einem von relativ dynamischen Komponenten strukturierten Kräftefeld, das den Entwicklungsspielraum ihm korrespondierender Moralen und Ethosformen eröffnet und umgrenzt. So kann es z. B. Moralen mit dem Leitwert der *Ehre* nur auf der Basis eines Gewissensbegriffs geben, der sich wesentlich *sozial-regulativ* auslegt¹, während Moralen mit dem Leitwert einer vom Glauben an den Menschen durchstimmten *Verantwortung* ein spezifisch selbst-loses, von kollektiven Zwängen sich je und je freisetzendes und in diesem Sinne bereits *autonomes* Gewissen zur Voraussetzung haben. Entsprechendes gilt für die Beziehung von Moral und Sozialstruktur. So kann etwa im Funktions- und Institutionsverständnis der *Ehe* der moralische Impuls ›*personaler Liebe*‹ erst dort zu voller Ausbildung gelangen und jetzt sogar zum bestimmenden Moment ihrer Institutionalität selbst werden, wo sich die Ehe

¹ Hierzu grundsätzlich: W. KORFF, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Köln 1966. Die Geschichte der Ehre erweist sich moralgenealogisch zugleich als Geschichte des sich aus dem Bannkreis der Ehre emanzipierenden Gewissens (aaO. 89ff). Eben dieser Prozeß aber involviert in sozialstruktureller Hinsicht jetzt notwendig auch eine Transformation der Ehre: sie wandelt sich zum Prestige. Dem wiederum korrespondiert in kategorial-ethischer Hinsicht die gleichzeitige Heraufkunft eines neuen sozialen Richtmaßes moralischer Bewertung: an die Stelle der ›Tugend‹ als dem moralischen Kriterium der Ehre tritt die ›Leistung‹ als moralischer Richtwert für Prestige. (AaO. 140ff; sodann die weiterführende Abhandlung ›Von der Ehre zum Prestige‹, oben S. 149f).

als soziales Institut aus den Verflechtungen großfamiliärer Arrogation und »Vormundschaft« gelöst hat.²

Im Horizont dieser prinzipiellen moralgenealogischen Gesetzlichkeit nun, nach der die Heraufkunft neuer Moralen durchgängig eine fundamentale Infragestellung der ihnen je voraufgehenden kategorialen *Moralstrukturen* präsumiert, muß auch die neuzeitliche Kritik am bisher vorwaltenden Schuldbegriff und Schuldverständnis gesehen werden. Auch hierbei geht es nämlich keineswegs nur um eine bloße Neubestimmung dessen, was künftighin mit dem Verdikt des Schuldhaften zu belegen sei, sondern vielmehr um die Vernunft des bisherigen Schuldverständnisses überhaupt. Die Frage lautet also: *ist das überkommene Schuldverständnis, wie es sich als dominant herauskristallisiert hat, noch geschichtsgerecht?* Damit ist zweifellos eine Problemstellung eröffnet, die die klassische Frage nach der *Möglichkeit* von Schuld, wie sie sich als solche immer schon unter dem aporetischen Aspekt von Determination und Freiheit kritisch aufdrängte, grundsätzlich überbietet, und zwar insofern als hier erstmals nach der *Legitimität* von Schuld gefragt wird.

Eine solche Fragestellung scheint zunächst verwirrend. Gehört doch gerade die Unaufhebbarkeit der Differenz von Gut und Böse und damit zugleich die Differenz von Schuld und Nicht-Schuld zum Wesen menschlicher Moralität, und zwar ganz unabhängig davon, woran sich Schuld erfahrung im Wandel der Moralen je konkret entzündet. Das aber bedeutet doch, daß es gerade beim Schuldphänomen um ein konstitutives, Kontinuität stiftendes Moment menschlicher Moralität gehen dürfte. Wenn demgegenüber nun dennoch die Legitimitätsfrage zu Recht gestellt werden kann, so hat das seinen Grund darin, daß Schuld erfahrung nicht nur von wechselnden moralischen Inhalten bestimmt wird, sondern sich durchgängig auch in Strukturen menschlicher Moralität ereignet, die ihrerseits einem geschichtlichen Wandel unterliegen und von daher eine je spezifische Ausprägung gewinnen. Unter diesem Aspekt seiner geschichtlichen Strukturgebundenheit aber kann jetzt auch ein gegebenes strukturelles Schuldverständnis durchaus vor das Forum der moralischen Vernunft gezogen und im Anspruchshorizont einer »besseren Moralität« als defizient bewertet werden.

Auf eben dieser strukturellen Argumentationsebene bewegt sich nun die neuzeitliche, zum Teil gewiß radikale, durchweg jedoch von einem ernststen humanen Impuls bestimmte Kritik am Schuldphänomen, eine Kritik, die ent-

² Dazu vor allem R. THURNWALD, *Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen*, Bd. 2, Berlin 1932; CL. LEVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949; sowie R. KÖNIG, Art. *Ehe und Ehescheidung*, in: W. BERNSDORF (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969, 197–207. – Analoges läßt sich übrigens auch am sozialen Phänomen der Freundschaft aufweisen, deren spezifisch personalisierte Gestaltungsformen in einem soziologisch völlig anderen Kontext stehen als etwa die rituellen Bluts- und Schwurbrüderschaften archaisch-heroischer Freundschaftsbünde. Vgl. hierzu FR. H. TENBRUCK, *Freundschaft*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 16 (1964) 431–456.

sprechend ihren jeweils unterschiedlichen Grundansätzen und Intentionen hauptsächlich drei fundamentale Vorbehalte einbringt:

- a) Die überkommene Schuld-moral ist einem Gewissensverständnis verhaftet, das die Antriebskräfte des menschlichen Selbst depotenziert.
- b) Sie steht in innerer Interdependenz mit einer Sozialstruktur, die jede effektive Entwicklung auf eine humanere Welt hin blockiert.
- c) Sie erweist sich in ihrer grundsätzlichen Ethosgebundenheit generell als archaisch und prä-rational.

1. Der Aufstand des Selbst

»Liegt der Beweis deiner Schuld nicht in deiner Strafe?« so läßt André Gide in seiner dramatischen Fassung von Kafkas »Prozeß« den Seelsorger argumentieren, »Du mußt deinen Irrtum erkennen und dich davon überzeugen: Ich werde bestraft, also bin ich schuldig.«³ Mit diesem pointierten Alogismus sind zweifellos Tendenzen ausgezogen und zu Ende gedacht, die in ihrem Kern bereits dort angelegt sind, wo Schuld-erfahrung ihre eigentliche psychologische Mitte hat, nämlich im Moment der *Anklage*. Von hier aus erscheint es deshalb auch methodisch durchaus gerechtfertigt, wenn A. Hesnard in seinem programmatischen kleinen Buch »Morale sans péché«⁴ entsprechend seinem spezifisch psychologischen Ansatz dieses Moment zum Schlüssel seiner kritischen Analyse des Schuldphänomens macht. Danach aber konstituiert sich Schuld – theologisch: Sünde – prinzipiell in einem Interaktionsmodus, der durch das Verhältnis Richter – Angeklagter bestimmt ist. Dies gilt für die soziale Realisationsform von Schuld ebenso wie für ihre internalisierte Vollzugsweise in der Form der Selbstanklage und Selbstbeschuldigung. Damit jedoch legt sich »Welt im Zeichen von Schuld« notwendig als ein Interaktions-nexus aus, in dem der Mensch des Menschen Ankläger oder Angeklagter, Henker oder Opfer ist, meist sogar beides zusammen. Gerade dieses im Zeichen der Schuld von Aggression und Angst beherrschte Miteinander nun ist es, das nach Hesnard die Welt zu einer »an der Sünde *kranken* Welt« macht⁵, zu einer Welt, die es dem Menschen verwehrt, sich selbst und den anderen wirklich anzunehmen und zu verantworten, die es ihm verwehrt, Liebe, Gemeinschaft und Geborgenheit zu schenken und zu erfahren.

Diese »an der Sünde kranke Welt« aber ist wesentlich von einer Moral verwaltet, die, von der Grundstimmung der Angst getragen, sich in einem rein negativen Abwehrkampf gegen mögliche Verluste an sozialer und individuel-

³ Zitiert nach J. LACROIX, *Wege des heutigen Atheismus*, Freiburg 1960, 74 (*Le sens de l'athéisme moderne*, 1958).

⁴ Erschienen Paris 1954. Das Büchlein bietet eine Systematisierung und Weiterführung von Gedanken, die bereits in HESNARDS Werk *L'Univers morbide de la faute*, Paris 1949 grundgelegt sind.

⁵ Für den Arzt und Psychologen Hesnard ergibt sich hieraus ein notwendiger innerer Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit. Für ihn ist Krankheit letztlich »Existenz in einer Welt der Schuld«.

ler Integrität erschöpft. Denn Schuld-moral, das bedeutet Leben unter einem Netzwerk von Sanktionen, das bedeutet Reglementierung des Daseins, Neutralisierung seiner Impulse und Frustrierung seiner Antriebe. All dies nun erzeugt nach Hesnard ein intentionales Klima der Anpassungsbereitschaft, des Konformismus und der Subordination, das jede Eigenverantwortung degenerieren läßt. Unter der Voraussetzung einer solchen Moral aber, die menschliche Existenz mit unerbittlichen und unentrinnbaren Sanktionen umstellt, verbleibt dem an ihr Scheiternden kein anderer Ausweg, als seine ganze Aggression gegen sich selbst zu kehren: Das Versagen wird in die Innerlichkeit zurückgenommen. Es installiert sich als »schlechtes Gewissen«.

Eben diesen Ursprung des »schlechten Gewissens« aus den unerbittlichen Gesetzmäßigkeiten kollektiver Domestikation, an deren Zwängen sich die ursprüngliche Kraft menschlicher Antriebe und Instinkte bricht, um, in die Innerlichkeit zurückgeworfen, sich nunmehr gegen das eigene Selbst zu kehren, hat bereits Nietzsche in nicht minder scharfer Form aufgedeckt: »Dieser gewaltsam latent gemachte *Instinkt der Freiheit* . . . , dieser zurückgedrängte, zurückgetretene, ins Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit: das, nur das ist in seinem Anbeginn das schlechte Gewissen.«⁶ – Erst auf diesem sozialpsychologischen Hintergrund, der die dem »schlechten Gewissen« zweifellos inhärenten *repressiven* Strukturen konsequent sichtbar macht und freilegt, Strukturen, die sich bis in die Wurzeln der Gewissensgenese hinein verfolgen lassen und die in ihrer Eigengesetzlichkeit eine ganze Kultur von Lebensverneinungen, von Schuldängsten und »Gewissensvivisektionen«⁷ der »mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele«⁸ aus sich heraus zu erzeugen vermögen – erst auf diesem Hintergrund wird jetzt zugleich auch der elementare Protest Nietzsches wie Hesnards gegen jede religiös-sakrale, den Status quo nur noch verfestigende Legitimierung des »Schuldkomplexes« verständlich. In der Tat zielt der Atheismus beider, ihre unbedingte Absage an »den ›Herren‹, den ›Vater‹, den Urahn und Anfang der Welt«⁹, wie auch ihr Protest gegen jede Substituierung eines gesamt-menschheitlichen Schuldzusammenhanges im Sinne der Erbsünde, seinem innersten Wesen nach letztlich auf nichts anderes als auf eine radikale Rehabilitation der Freiheit und Selbstwürde des Menschen.¹⁰

⁶ FR. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral* (1887). FR. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, ed. SCHLECHTA, Bd. 2, Darmstadt 1963, 827.

⁷ AaO. 835.

⁸ AaO. 828.

⁹ AaO. 833.

¹⁰ Hier zeigt sich ein Grundzug des neuzeitlichen Atheismus, der offensichtlich viel stärker ethisch argumentiert als erkenntnistheoretisch. In diesem »postulatorischen Atheismus« (M. Müller), der durchgängig aus dem Gedanken der Freiheit als dem Bedingungsgrund des Selbstseins, der Selbsthervorbringung und der radikalen Mündigkeit des Menschen konzipiert wird, kommen Marxismus (bis hin zu A. Schaff, R. Garaudy und G. Luporini), Existentialismus (Sartre) und selbst Idealismus (N. Hartmann) mit Nietzsche überein.

Es ist nun freilich für das Selbstverständnis dieser von ›Schuldkomplexen‹ purgierten Moralkonzeptionen entscheidend, daß sie die Befreiung aus den repressiven Zwängen keineswegs als Prozeß einer Totalliquidierung des Schuldgefühls überhaupt, sondern wesentlich als einen Prozeß seiner grundsätzlichen Umakzentuierung begreifen. Während Hesnard nun diese Umakzentuierung im Exodus des ›schlechten Gewissens‹ aus dem Kerker selbstbezogener Innerlichkeit in das freisetzende Anspruchsfeld interpersonalen ›Füreinanders‹ gewährleistet sieht, erkennt Nietzsche sie im Überschritt vom Konformismus zum Nonkonformismus. Der Weg zur Freiheit eröffnet sich für Nietzsche dort, wo der Mensch aus der Subordination ausbricht und das ›schlechte Gewissen‹ nicht mehr mit dem Aufstand gegen repressive Ideale verbindet; dort also, wo er, statt seine »natürlichen Hänge mit ›bösem Blick‹«¹¹ zu betrachten, seine Schuldgefühle mit der *Verneinung* des Lebenstriebes assoziiert. Damit aber wird zugleich deutlich, daß es diesen Verkündern einer ›Moral ohne Schuld‹ tatsächlich um die Kritik an einem Schuldverständnis geht, das den Weg zu einer schöpferisch-humaneren Daseinsverwirklichung zu blockieren scheint, nicht aber um eine kritische Auflösung des Schuldphänomens überhaupt. Dies entlastet sie nicht zuletzt von dem allzu naiven Vorwurf des Nihilismus.¹²

Bei aller weiterführenden Vernunft nun, die diese Deutungsversuche zweifellos in sich bergen, bleibt dennoch die entscheidende Frage, ob mit der dort vorgenommenen Umstellung des Schuldgefühls, die eine prinzipielle Auflösung dessen impliziert, was Huxley den »protoethischen Mechanismus«¹³ eines autoritätsbestimmten, sozial-regulativen Gewissensverständnisses nennt, bereits die Heraufkunft einer qualifizierteren Moral gesichert ist. Die Antwort hierauf wird man sich nicht leichtmachen dürfen. Denn weder für Nietzsche noch für Hesnard ist mit diesem ›Insubordinationsgewissen‹ als dem bleibenden Ferment menschlicher Freiheit gegenüber normativen Zwangsstrukturen das Ganze jener Freiheit selbst schon ausgeschritten, in der sich die von ihnen postulierte neue Moral verwirklicht. Bedeutet doch Freiheit für sie keineswegs Regression auf eine ungeprägt-naturale, von allem ›Anspruch‹ entpflichtete Triebexistenz, sondern wesentlich Existenz, die im Überschreiten ihrer normativen Geformtheiten, sei es nun im Modus kreativer Zuwendung zum anderen, wie bei Hesnard, oder sei es im Modus einer Emanzipation des Individuums zu radikal souveräner Selbstverantwortlichkeit, wie bei Nietzsche, in ihre eigentlichen Seinsmöglichkeiten gelangt. Gerade Nietzsche zieht diese Linie explizit aus, wenn er die Herausformung des *autonomen Gewissens* als das eigentlich angezielte Resultat und als die »reifste Frucht« jenes »ungeheuren Prozesses« kollektiver Zählung und Berechenbarmachung des Menschen

¹¹ FR. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, 836.

¹² Nietzsche versteht seinen »Menschen der Zukunft«, diesen »Besieger Gottes und des Nichts« zwar als »Antichrist«, zugleich jedoch auch wesentlich als »Antinihilist« (aaO. 837).

¹³ J. HUXLEY, *Ich sehe den künftigen Menschen*, München 1966, 112.

durch die »Sittlichkeit der Sitte« begreift, an dessen Ende, diesen Prozeß überbietend und in das Reich der Mittel verweisend, das radikal souveräne Individuum steht, ein Individuum, das erst in diesem »stolzen Wissen« der so gewonnenen Freiheit und Macht »über sich und das Geschick« seine eigentliche »Verantwortlichkeit« gewinnt.¹⁴

Mit diesem autonomen, sich selbst besitzenden Gewissen aber qualifiziert Nietzsche letztlich die Möglichkeit eines Moralbewußtseins, das nicht mehr notwendig der Krücken einer dauernden Abstützung durch kollektive Normativitäten bedarf. Darin geht er grundsätzlich über die Positionen jener Moralphysikologen hinaus, die, wie etwa S. Freud oder eindeutiger noch A. Gehlen, alle sittliche Kultur einschließlich ihrer autonomen Entfaltungen an die permanente Kontrollinstanz gesellschaftlicher Normen und Institutionen zurückbinden. So erscheint etwa in der Theorie Freuds jede Freisetzung des Ich von den sich im »Über-Ich« internalisierenden sozialen Kontrollen als eine Freisetzung der durch sie unterworfenen und nur so sublimierungsfähigen »Libido«, eine Freisetzung, die den Menschen notwendig auf prärationale Stufen zurückwirft und ihn der sittlich-kulturellen Selbstzerstörung ausliefert.¹⁵ Analog führt bei Gehlen, der den Menschen als ein von Natur auf Kulturation verwiesenes »nicht festgestelltes« Wesen begreift, jeder Abbau von Institutionen, deren Funktion gerade darin liegt, die unmittelbaren Antriebe des Menschen in verantwortliche, von Entscheidungszumutungen entlastete Handlungsgesinnungen umzuformen, zwangsläufig in eine naturale Entartungsbereitschaft, die ihn in seinem moralischen Bestand bedroht.¹⁶

Der spezifische Mangel dieser Theorien zeigt sich offensichtlich darin, daß mit der hier vollzogenen Abwertung der Subjektivität zugleich jene Instanz verfehlt ist, die allein als möglicher Träger eines »insubordinationsfähigen« norm-

¹⁴ FR. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, 800f.

¹⁵ Hierzu besonders S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt 1953 (Lizenzausgabe von Imago Publishing Co. Ltd. London 1946). Für Freud basiert alle Kultur grundsätzlich auf Triebverzicht und Aufschub der unmittelbaren Befriedigung: »Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut« (aaO. 130).

¹⁶ Vgl. A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940), Bonn ²1955; DERS., *Urmensch und Spätkultur* (1956), Bonn ²1963; DERS., *Anthropologische Forschung*, Hamburg 1961; DERS., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied-Berlin 1963. – Wenn Gehlen mit der These vom Menschen als dem »noch nicht festgestellten Tier« eine Formel Nietzsches übernimmt (vgl. *Der Mensch*, 10), so denkt er sie dennoch nicht bis dahin zu Ende, wo der Mensch mit Nietzsche sich als ein prospektives, sich nochmals freisetzendes Wesen der »Verantwortlichkeit« versteht. Gehlen ist insofern alles andere als ein »Evolutionist«, wie er ja auch gerade die für Nietzsche charakteristischen Fragen nach den »Ursprüngen« als »aussichtslose Problemstellungen« ablehnt (vgl. *Studien*, 190). Nach Gehlen bleibt vielmehr die Möglichkeit eines subjektiv-verantwortlichen Handelns grundsätzlich an Institutionen gebunden, Institutionen, die dann freilich *kraft ihres Entlastungseffektes* – gleichsam in einem tragischen Zirkel – der Entwicklung einer Subjektivität Spielraum geben, die jetzt nicht mehr als ein funktionales Mittel der Lebensführung erscheint, sondern sich mit Eigenwert füllend, zum Selbstzweck hypertrophiert.

kritischen Gewissens in Frage kommt. Damit aber bewegen sie sich letztlich auf einer Argumentationsebene, auf der sie im Grunde nur jene wirksam treffen können, die etwa im Stile von Wilhelm Reidl oder neuerdings Arno Plack¹⁷ in der Destruktion aller Normativität und in der daraus resultierenden Triebbefreiung *als solcher* das Allheilmittel für individuelle und soziale Lebensnot sehen.

Was nun demgegenüber den auf eine konstruktive Subjektivität hin konvergierenden Gewissensbegriff Nietzsches dennoch in seinem Kern zutiefst fragwürdig macht, ist die radikale Substantiierung der sich mit diesem Gewissen verwirklichenden Freiheit in jenem »Willen zur Macht«, der, durch keine weitere Vernunft erlösbar, diese Freiheit zum Gefangenen seiner selbst werden läßt.¹⁸ Hieraus aber resultiert letztlich eine Moral, die in gleichem Maße, wie sie sich von den objektiven Zwängen der »Sittlichkeit der Sitte« emanzipiert, ihrerseits im Namen einer sich selbst überantworteten Subjektivität Direktiven ausübt, die das menschliche Handeln in eine nicht minder gewalttätige Obhut nehmen.

Ist also überhaupt eine Moral möglich, die *Freiheit* und *Normativität* so miteinander versöhnt, daß die dem Menschen geschichtlich zugewachsene sittliche Autonomie eine Reife empfängt, die, jeglicher Depravation entzogen, keiner Repression mehr bedarf? Es ist dies die Frage, die vor allem H. Marcuse nach den sozialen und psychologischen Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten einer *nicht-repressiven* und dennoch *triebvernünftigen* Moralität suchen läßt¹⁹, einer Moralität, die den Menschen als »bewußtes rationales Subjekt«²⁰ in jene Mündigkeit zur »Selbst-Sublimierung«²¹ freisetzt, die ihn über die opaken Verhaltenszwänge tradierter Sittenordnungen ebenso hinausführt wie über die scheinhumanitären Ansprüche einer Leistungsgesellschaft, die, einzig dem Gesetz ökonomischer Effektivität verpflichtet, erst recht darauf abzielt, ihn in Unmündigkeit zu halten, nämlich in der Unmündigkeit eines manipulier-

¹⁷ W. REICH, *Die Funktion des Orgasmus. Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens*, Leipzig-Wien-Zürich 1927; DERS., *Einbruch der Sexualmoral*, Leipzig-Wien-Zürich 1931; A. PLACK, *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral* (1967), München 1969. Beide Autoren unterstellen einen kausalen Zusammenhang zwischen sexueller Triebverdrängung und sozialem Aggressionsverhalten. Nach Plack ist Aggression entgegen den Auffassungen der Verhaltensforschung (Lorenz, Portmann) eine sekundäre, »erlernte« Antriebsfigur, die sich mit der Auflösung sexueller Tabus von selbst abbaue.

¹⁸ Vgl. hierzu auch den Abschnitt »Von der Erlösung«, in: FR. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, 392-396: »Wille – so heißt der Befreier und Freudenbringer: also lehrte ich auch meine Freunde! Aber nun lernt dies hinzu: der Wille selber ist noch ein Gefangener« (aaO. 394).

¹⁹ H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt 1969 (*Eros and Civilisation*, Boston 1955); DERS., *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied-Berlin 1967 (*One Dimensional Man*, Boston 1964).

²⁰ *Triebstruktur und Gesellschaft*, 150.

²¹ AaO. 207.

baren, vermarktungsfähigen Bedürfniswesens.²² Marcuse geht nun davon aus, daß diese Gegebenheiten keineswegs unabwendbar sind, sondern als historische Konstellationen im Prozeß eines sozialen Bewußtseins- und Strukturwandels grundsätzlich zur Aufhebung gebracht werden können. Hiernach aber sind für ihn gerade mit dem hohen Stand der Produktivität, den die neuzeitliche Kultur und Zivilisation unter der Herrschaft des »Leistungsprinzips« geschaffen hat, im Grunde bereits entscheidende sachliche Voraussetzungen für die Entfaltungsmöglichkeit zu einer sich nunmehr freilich qualitativ darüber hinaus erhebenden Kultur der nicht-entfremdeten Arbeit und der nicht-repressiven Triebsublimierung erstellt worden.²³

Ganz abgesehen zunächst von der Frage nun, ob mit der definitiven Installierung eines entsprechenden technologischen Niveaus sowie mit der »Behebung aller zusätzlichen Unterdrückung« bereits die wesensnotwendigen Bedingungen ausdefiniert sind, unter denen das »reife Bewußtsein« jene »libidinöse Vernünftigkeit« entwickelt, kraft deren es dann tatsächlich »zu höheren Formen kultureller Freiheit«²⁴ gelangen könnte, bleibt es dennoch entscheidend richtig, wenn Marcuse – und hier trifft er sich im Kern mit Nietzsche und Hesnard – die sich kollektiv auslegenden repressiven Ordnungsethiken (biblisch gesprochen: die Gesetzesmoralen) als Lösungen kennzeichnet, die im Hinblick auf eine wirklich humane Erfüllung menschlicher Existenz letztlich »überwunden« werden müssen.

Damit aber ist auf *säkularer* Ebene, wenn auch in einem anthropologisch gewiß immer noch unzureichenden Verstehenskontext, jene zentrale Wahrheit berührt, die theologisch, im Licht der neutestamentlichen Botschaft, der Substanz nach längst aufgedeckt erscheint, die Wahrheit nämlich, daß der Mensch weder *unter* dem »Gesetz« noch auch *durch* das »Gesetz« in die ihm definitiv

²² In der kritischen Bewertung dieser die substantiellen Erfüllungschancen des Humanen niederhaltenden Moral des »ethisierten Wohlstandes« trifft sich Marcuse durchaus mit Gehlen. Im Gegensatz zu diesem macht er jedoch hierfür in keiner Weise jene »Subjektivität« verantwortlich, mit deren Heraufkunft der Verfall kollektiv institutionalisierter Sittenordnungen definitiv beginnt, sondern wesentlich das in die Leerstelle dieser sich traditional legitimierenden Moralien eingerückte neuzeitliche »Leistungsprinzip«, das, zum Selbstzweck avanciert, den Menschen als ein programmierbares Bedürfniswesen nimmt und eben darin repressiv bleibt. Für Marcuse ist es vielmehr wesentlich und gerade das »bewußte«, von einer »neuen Vernunft« geleitete »rationale Subjekt«, das ihn für die Möglichkeit einer sittlichen Kultur der »nicht-repressiven Sublimierung« hoffen läßt (*Triebstruktur und Gesellschaft*, 196). Demgegenüber kennt der individual-ethische Hobbesianismus Gehlens letztlich nur die Alternative zwischen »repressiver Sublimierung« und einer zum sittlich-kulturellen Verfall tendierenden Toleranzmoral als Konsequenz einer »verharmlosenden Anthropologie«: die Gesellschaft als »der gewärmte große Kulturstall, in dem die Raubtiere einander umkreisen, ethische Formeln flüsternd«. (A. GEHLEN, *Der Pluralismus in der Ethik*, in: *Merkur* 21 [1967] 117). Diese Position Gehlens wird auch durch sein neuestes Werk *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt/M.–Bonn 1969, nur noch bestätigt.

²³ *Triebstruktur und Gesellschaft*, 129ff.

²⁴ AaO. 196f.

mögliche Vollgestalt seines sittlichen Wesens gelangt. Denn wenn Hesnard mit seiner Forderung nach »unaufhörlicher Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen« den *solipsistischen* Tendenzen einer sich in Schuldängsten frustrierenden Repressionsmoral *von der Interaktionsebene* her zu begegnen sucht, und wenn Marcuse, von derselben Zielvorstellung einer Moral der »nicht-repressiven Sublimierung« geleitet, nach deren möglichen *sozial-strukturellen Koeffizienten* zu fragen beginnt, so sind hier ohne Zweifel Impulse wirksam, die sich in ihrem sittlichen Kern durchaus jenem Ethos zuordnen lassen, mit dem das Neue Testament ein von Repressionen erlöstes Daseinsverständnis umreißt: »Angst«, so schreibt Johannes, »verträgt sich nicht mit der Liebe. Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht.«²⁵

Man wird nun diesen vom Glauben an die Möglichkeit einer heileren Welt getragenen Lösungsversuchen gewiß nicht gerade das ankreiden dürfen, was ihren spezifischen Eigenwert ausmacht, nämlich daß sie sich diesem ungeheuren Problem von seiner *empirischen* Seite her zu nähern suchen. Anderenfalls bliebe in der Tat nur ein Moralverständnis, das sich in Gesinnungsappellen erschöpft. Die entscheidende Frage ist vielmehr die, ob solche ethischen Konzeptionen einer Welt ohne Schuld überhaupt über die Form einer Utopie hinausgelangen können, ohne daß sie sich aus jener Wirklichkeit artikulieren, die den Menschen erst in seine eigentliche Gerechtigkeit und Wahrheit freisetzt.

2. Die Rehabilitierung des Kampfes

Angesichts der wesenhaft mundanen Existenzverfaßtheit des Menschen steht jede der Humanisierung dieses Menschen verpflichtete Moral zugleich immer auch unter der Forderung nach deren empirischer, und das heißt nach deren physiologischer, ökonomischer, psychologischer und sozial-struktureller Konditionierung. Diese Forderung gilt auch dann, wenn man sich nicht in dem »materialistischen« Trugschluß bewegt, das im Prozeß dieser Humanisierung hervortretende, sich selbst besitzende sittliche Wesen des Menschen sei im Grunde nichts anderes als die Summe seiner empirischen Bedingungen. Unter solcher, freilich illusionärer Voraussetzung erschiene es in der Tat als möglich, die ersehnte »moralische Gesellschaft«, das »Reich der Freiheit und Brüderlichkeit« auf rein empirischem Wege heraufzuführen. In Wahrheit zeigt es sich jedoch, daß das, was sittliche Freiheit ihrem Wesen nach ausmacht, *in keinem Augenblick* mit ihren wie auch immer gearteten positivierbaren Bedingungen *ontologisch* zusammenfällt oder im Modus einer Naturkausalität von ihnen bewegt wird. Dies belegt nicht nur die Tatsache, daß der Mensch gerade unter schwersten und im Hinblick auf ein erfülltes Existieren durchaus inhumanen Voraussetzungen höchster sittlicher Handlungen fähig ist, sondern ebenso sehr auch der grundsätzliche Tatbestand, daß alle humanen Ausgestaltungen überhaupt erst kraft dieser vorausentwerfenden Freiheit ihr Dasein

²⁵ 1 Joh 4, 18.

gewinnen, aus ihr ihre ganze ethische Relevanz und Bedeutsamkeit empfangen und nur solange wahrhaft humane, moralische Wirklichkeit bleiben, als diese sie ermöglichende und tragende Freiheit nicht mit ihnen zusammenfällt und in ihrer Kausalität aufgeht. Wenn nun also trotz der offenkundig aporetischen Grundstruktur menschlich-sittlicher Existenz, die allen spezifisch empirischen Bemühungen um die Konditionierung einer ›heilen‹ Welt apriori Grenzen setzt, diese Bemühungen dennoch ethisch gefordert bleiben, so deshalb, weil alle sittliche Freiheit, kraft deren der Mensch sein Leben *führt*, erst in den durch sie erwirkten *sittlich-kulturellen Ausformungen ihrer eigenen unaufhebbar empirischen Substrate*, die eigentlich *humanen* Voraussetzungen ihres Sinkkönnens gewinnt.

Aus eben diesem grundlegenden anthropologischen Befund aber empfängt jetzt zugleich auch der um der Heraufkunft einer menschlicheren Wirklichkeit willen geführte ›soziale Kampf‹ seine mögliche ethische Dignität. In der Tat stellt diese eristische, mit Zwängen operierende Form gesellschaftlicher Interaktion eine instrumentale Potenz dar, die sich nicht nur dadurch empfiehlt, daß sie zumeist ungleich schneller und sicherer zum Ziel führt als dies mit einer Moral des repressionslosen Überzeugens je möglich erscheint, sondern zugleich auch dadurch, daß sie das menschliche Selbstwertbewußtsein, ohne das es letztlich wiederum keine sittliche Freiheit gäbe, in ganz anderer Weise anzuheben vermag als ein reines Ethos der Gewaltlosigkeit, dessen genuin sozialkritischer Impuls gerade wegen seiner vielfach ›objektiven‹ Ohnmacht nur allzuleicht in einer die Unrechtslage verfestigenden ›defaitistischen‹ Moral des Verzichtes, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination untergeht.

Erst auf diesem Hintergrund der scheinbaren geschichtlichen Erfolglosigkeit einer Ethik, die den Gebrauch von Gewalt im Namen der Liebe schuldig spricht und die nunmehr gerade dadurch, und zwar durchaus gegen ihre eigene ursprüngliche Intention, einer Unterwerfungsmoral Vorschub leistet, die, in Verkehrung dieses Ansatzes, bestehende Gewaltordnungen petrifiziert – erst auf diesem Hintergrund läßt sich die ungeheure Wirkung der politisch wohl folgenschwersten Sozialphilosophie der Neuzeit, des Marxismus, verstehen, der nun seinerseits, in einer Art Gegenmodell, allen sozialen Fortschritt auf die gesellschaftliche Dialektik des Kampfes stellt.

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

Zur Legitimation dieses Kampfes nun argumentiert Marx ursprünglich durchaus moralanthropologisch. Dies zeigt sich vor allem in seiner Religionskritik (1843), in der er die Strukturen der ›Entfremdung‹ des geschichtlichen Indivi-

duums, und hier insbesondere deren religiöse Wirkfaktoren, von einem anthropologischen Ansatz her aufzudecken sucht, der den Menschen radikal als ein sich selbst herstellendes Wesen begreift: »Die Wurzel für den Menschen ist der Mensch selbst.«²⁶ Aus eben dieser Kritik aber schält Marx jetzt zugleich die entscheidende axiologische Schlußfolgerung heraus, »daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen«²⁷ sei, eine Schlußfolgerung, die ihn dann unmittelbar, entsprechend seiner genuin strukturkritischen Intention, zu dem revolutionären Imperativ führt, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«²⁸.

Dieser moralanthropologische Duktus der Beweisführung verliert freilich in gleichem Maße an Relevanz, wie Marx versucht, die praktische Notwendigkeit des revolutionären Kampfes zugleich als eine der Logik der Geschichte selbst innewohnende zu begreifen, die, als solche streng ökonomischen Gesetzen gehorchend, den Gesamtprozeß der sozialen Entwicklung des Menschen steuert. Hiernach aber erweist sich die aus den jeweiligen Produktions- und Eigentumsverhältnissen resultierende sozialökonomische Konstellation von Reichtum und Unmenschlichkeit zugleich immer auch als eine geschichtsspezifische Konstellation des *Kampfes*, die nach Marx im neuzeitlichen Kapitalismus ihre äußerste Zuspitzung erfährt und damit zwangsläufig auf jene totale revolutionäre Emanzipation hintendiert, die, getragen von der durch das kapitalistische System erzeugten Klasse der Ausgebeuteten selbst, die endgültige Aufhebung des Privateigentums bewirkt, mit der sich dann notwendig die höhere Gesellschaftsform herstellt.²⁹ Unter der Voraussetzung dieses Glaubens an einen geradezu naturgesetzlich vorgezeichneten Gang der Entwicklung, der dem Proletariat, als dem eigentlichen Exekutor der Vernunft der Geschichte, das vollständige Gelingen seiner Unternehmungen vorweg garantiert, ist es dann durchaus konsequent, wenn Marx alle bloß altruistische Moral, aber auch alle von sozialem Reformwillen getragene, auf bloßen Interessenausgleich hinwirkende Sozialethik als ein Bemühen perhorresziert, das nichts anderes bewirkt als eine Verzögerung dessen, was nach geschichtlicher Notwendigkeit kommen wird und kommen muß. Denn in der Tat konstituiert der für die Marxsche Sozialphilosophie in ihrer »wissenschaftlichen« Ausgestaltung als »historischer Materialismus« kennzeichnende geschichtologische Objektivismus ein soziales Handlungsverständnis, das grundsätzlich jeder Möglichkeit einer spezifisch *ethischen* Fundierung entzogen ist. Unter

²⁶ K. MARX, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* (1843), in: *Karl-Marx-Ausgabe* Bd. 1, *Frühe Schriften*, herausgegeben von H. J. LIEBER/P. FURTH, Darmstadt 1962, 497.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. hierzu: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Consorten. Von Friedrich Engels und Karl Marx* (1845), in: *Karl-Marx-Ausgabe* Bd. 1 627–925, bes. 704ff.

diesem Aspekt behält hier die später auch von Lenin ausdrücklich bestätigte und übernommene Interpretation Werner Sombarts recht, »daß es ›im ganzen Marxismus von vorn bis hinten auch nicht ein Gran Ethik‹ gäbe: in theoretischer Hinsicht ordne dieser den ›ethischen Standpunkt‹ dem ›Prinzip der Kausalität‹ unter; in praktischer Beziehung laufe er bei ihm auf den Klassenkampf hinaus«³⁰.

Dieser »ethische Standpunkt« gewinnt demgegenüber in dem Augenblick seine notwendige und volle Eigenbedeutung zurück, wo sich herausstellt, daß es, wie die wachsende Diskrepanz zwischen den doktrinären ökonomisch-materialistischen Prognosen und der tatsächlich eingetretenen politisch-gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung beweist, überhaupt kein solches aus sich selbst wirkendes kausales Geschichtsgesetz gibt, sondern daß vielmehr Fortschritt im Rahmen der konkreten Geschichte wesentlich auf der kreativen Potenz von *Menschen* gründet, so daß er in Wahrheit nur in dem Maße stattfinden kann, wie jene sittliche Freiheit respektiert bleibt, die alle menschliche Kreativität und damit auch allen sozialen Fortschrittswillen trägt. Eben deshalb aber erweist sich gerade auch der soziale Kampf, und zwar einschließlich seiner durch eine mögliche ultima ratio geforderten Ausweitung zum revolutionären Kampf, überhaupt nur dort als humangeschichtlich sinnvoll, wo er dem »ethischen Standpunkt« prinzipiell zugeordnet bleibt und nicht dem Irrlicht einer Vernunft gehorcht, die den Menschen im Namen eines utopischen Geschichtszieles gänzlich funktionalisiert. Daß »die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung« eine kostspielige ökonomische »Selbsttäuschung« sei und daß somit der kämpferische Antrieb zum sozialen Fortschritt keiner geschichtsdoktrinären, sondern vielmehr einer ethischen Fundierung bedarf, macht schon E. Bernstein gegenüber dem orthodoxen Marxismus geltend.³¹ Dieser Einspruch trifft sich durchaus mit der Auffassung jener neueren Exponenten eines marxistischen Revisionismus, die wie L. Kolakowski aus der unmittelbaren praktisch-politischen Erfahrung des sich durchgängig totalitär auswirkenden geschichtsspekulativen Objektivismus feststellen, »daß die Regeln des sittlichen Verhaltens aus keiner Theorie des

³⁰ W. I. LENIN, *Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung und die Kritik an ihr im Buch des Herrn Struve*, in: *Werke* Bd. 1, Berlin 1961, 436. Entsprechend betrachtet der orthodoxe Marxismus alle Moral grundsätzlich als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, die, wie das Bewußtsein überhaupt, durch das »gesellschaftliche Sein«, letztlich also durch die herrschenden ökonomischen Beziehungen bestimmt ist. Vgl. W. EICHHORN, *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?*, Berlin 1965: »Vom Standpunkt des Marxismus ist die Moral Produkt und Hebel des praktischen Geschichtsprozesses, eine untergeordnete Triebkraft des Klassenkampfes und der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Gesellschaftsformationen, ein Moment der historischen Gesetzmäßigkeiten. Daher und insofern ordnet der Marxismus in der Tat den ›ethischen Standpunkt‹ dem Determinismus unter« (aaO. 9).

³¹ E. BERNSTEIN, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899). Neue, verbesserte und ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1920, 257. Vgl. hierzu auch H. LÜBBE, *Politische Philosophie in Deutschland*, Basel-Stuttgart 1963, 117–125.

geschichtlichen Fortschritts abgeleitet werden können³², sondern daß vielmehr der historische Fortschritt selbst diesen Regeln unterworfen bleibt und auf die Dauer nur dort seine vollen Chancen gewinnt, wo die Mittel den Zweck nicht pervertieren. Für den Marxisten Kolakowski bedeutet dies, daß »nicht nur der Kommunismus, sondern auch die Bewegung zu ihm ein Ziel ist«³³, womit nichts Geringeres ausgesagt wird, als daß sich das angestrebte ethische Ziel schon in den Mitteln vorwegentwerfen und der Weg bereits der moralische Inchoativ seiner Erfüllung sein muß.

Damit aber wird zugleich deutlich, daß sich das ethische Problem im Hinblick auf den Marxismus wesentlich als eine Frage nach der Moral der Mittel stellt. Indem nun der orthodoxe Marxismus alle menschliche Praxis auf eine geschichtsobjektive Dialektik des Kampfes abstellt, expliziert er sich als ein Handlungssystem, das das Schuldmoment aus eben diesem Bereich der Mittel radikal eliminiert, insofern der Mensch innerhalb dieser Dialektik grundsätzlich aufhört »Zweck an sich selbst« zu sein.³⁴ Demgegenüber bedeutet die revisionistische Restituierung der ethischen Mittelwahl zugleich auch eine Restituierung der Möglichkeit von Schuld, die überall dort zutage tritt, wo der konkrete Mensch zu einem bloßen Mittel depotenziert wird. Daraus darf jedoch nicht gefolgert werden, daß ein schuldfreies Handeln gleichbedeutend sei mit kampflosem Handeln, bleibt doch gerade der kämpferische Impetus – vom Revisionismus mit Recht aus dem marxistischen Erbe festgehalten – als positive zielgerichtete Kraft menschlicher und gesellschaftlicher Selbstverwirklichung ein unaufhebbares Moment allen geschichtlichen Fortschritts.

Hier aber zeigt sich eine weitere grundlegende Aporie, der jegliches, dem Menschen und seiner Humanisierung verpflichtete Handeln – nunmehr im Bereich der moralischen Mittelwahl – unterworfen ist, und zwar insofern, als das Mittel des Kampfes sich nur in dem Maße sittlich legitimiert, wie es den Menschen als »Zweck an sich selbst« zu bewahren vermag, und als umgekehrt das Mittel der Gewaltlosigkeit nur solange ethisch geprägt bleibt, wie diese Gewaltlosigkeit sich nicht mit Resignation identifiziert, sondern den kämpferischen Impuls zur Verwirklichung einer ›heilen Welt‹ voll in sich auszeugt,

³² L. KOLAKOWSKI, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein*, München 1967, 121.

³³ AaO. 213; vgl. hierzu auch J. HABERMAS, *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in: J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin 1967, 261–355, bes. 324ff.

³⁴ Nach Hermann Cohen, dem »eigentlichen Begründer des neukantianischen Sozialismus« (H. LÜBBE, *Politische Philosophie*, 109) beruht alle 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, *Einleitung mit kritischem Nachtrag*, in: FR. A. LANGE, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Erstes Buch, Leipzig 1908, 524f).

selbst wenn sie sich um dieser willen in der Ohnmacht des Kreuzes vollenden muß.

3. Die Inauguration der positiven Vernunft

Während die marxistische Kritik am Schuldbegriff, soweit sie sich selbst noch als *ethische* Kritik verstehen läßt, letztlich einem Moralverständnis gilt, in welchem jener zentrale sozialkämpferische Impuls diffamiert bleibt, ohne den eine Überwindung gesellschaftlicher Unrechtszustände in der Tat nicht möglich erscheint, kommt mit zunehmender Bedeutung der empirischen Wissenschaften noch ein anderes Denken zum Zuge, das als solches einen nicht minder fundamentalen schuld- und moralkritischen Ansatz in sich birgt. Dieses Denken nun, das sich zunächst grundsätzlich als Methode, in der dezidierten Gestalt des Positivismus jedoch darüber hinaus auch als systematische Theorie versteht, geht davon aus, daß nicht nur alle außermenschlich naturalen, sondern auch alle spezifisch menschlichen Daseinsbedingungen und Daseinsvollzüge, und zwar einschließlich jener, die der Mensch mit moralischen Wertungen, mit Lob und Tadel, mit Vorstellungen von Recht und Unrecht, von Gut und Böse verbindet, sich in einem Nexus empirischer, nämlich physiologischer, ökonomischer, psychologischer und sozial-struktureller Gesetzmäßigkeiten und Regelmäßigkeiten auslegen. In gleichem Maße aber, wie diese vielfältigen Bedingungsbeziehungen rational erschlossen und instrumental verfügbar werden, wächst nun konsequenterweise auch die Möglichkeit, menschliches Dasein in seinen moralischen Vollzügen ›operabel‹ zu machen. Dies gilt auch für das Phänomen der Schuld, insofern Schuld als ›malum morale‹ eben immer auch ein ›malum‹ impliziert, sich als solche also ihrem Wesen nach nicht nur als transzendente, im Selbst des Handelnden gründende Freiheitstat, sondern zugleich als eine strukturell prozeßhafte Größe darstellt, deren je konkrete intentionale Bedingungsbeziehungen von ihren empirisch erfaßbaren Ebenen her je und je aufgehoben werden können. Zweifellos eröffnen sich mit dem wachsenden methodologischen Instrumentarium der positiven Wissenschaften völlig neue Wege, die Strukturen menschlichen Daseins transparent zu machen, sie in zunehmendem Maße zu verändern und auf humanere moralische Dispositionen hin zu entwerfen. Ein solches Bemühen erscheint auch im Lichte einer *theologischen* Anthropologie, die den Menschen von seinem Schöpfungsentwurf her als ein sich selbst aufgegebenes und zur humanen Sinngestaltung der Wirklichkeit gerufenes Wesen begreift, durchaus legitim. Es wäre jedoch verfehlt, die diese Sinngestaltung moralisch bestimmende und verantwortende Vernunft einfachhin mit jener ihr als eigene ausformbare Möglichkeit immer schon innewohnenden Rationalität zu identifizieren, die die empirischen Bedingungen zu solcher Sinngestaltung zunehmend freilegt und bereitstellt. Denn es zeigt sich in der Tat, daß diese Kraft empirischer Rationalität der Verwirklichung recht unterschiedlicher Sinnziele dienen kann und daß deshalb auch eine wachsende Einsicht in die

Strukturen und Gesetzmäßigkeiten menschlichen Daseins und der damit gegebenen Chancen zu seiner planbaren zukünftigen Gestaltung keineswegs aus sich heraus jene Vernunft erzeugt, die solche Gestaltungsmöglichkeiten schon als moralische ratifiziert. Hier nun liegt der entscheidende Fehler allen positivistischen und neopositivistischen Erkenntnis- und Wirklichkeitsverständnisses, daß es, wie sich etwa an den evolutionären Konzeptionen und Sozialtheorien so unterschiedlicher Denker wie Popper³⁵, Huxley³⁶, Fourastié³⁷, Geiger³⁸ oder Albert³⁹ leicht zeigen ließe, in dieser methodischen Ausformung objektivierender Rationalität das Wesen von Vernunft schlechthin erblickt und damit auch den Weg zu einer künftigen humaneren Welt und Gesellschaft als den Weg der positiven Vernunft selbst postuliert. In solchen Versuchen setzt sich zweifellos eine Denktradition fort, deren Anfänge bereits bei Lapace⁴⁰, dann aber insbesondere bei Quetelet und Le Play⁴¹ liegen, eine Denktradition, die ihre entscheidende Ausrichtung von dem methodologischen Ansatz her empfängt, die rationalen Verfahrensweisen der Naturwissenschaften auch auf den Bereich der ›Moralwissenschaften‹ anzuwenden und die sozialkulturellen Gestaltungen der Humanwirklichkeit dem mathematischen Kalkül zu unterwerfen. Seine schärfste und konsequenteste Systematisierung hat dieses Denken wohl im Werk Cournots gefunden, der die Geschichte des Menschen wesentlich als die Geschichte einer fortschreitenden rationalen Durchdringung und Ausplanung seiner eigenen moralischen Bedingungen begreift, einer Geschichte, die sich dann schließlich im »posthistoire« einer völlig durchrationalisierten, sich selbst verwaltenden Welt vollendet und aufhebt.⁴² Diese Welt der »posthistoire« ist nach Cournot weder von einem neuen Glauben noch von einer neuen Sinnggebung noch von einem neuen Ethos getragen, son-

³⁵ K. R. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, 2 Bde., London 1950 (*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bern 1958).

³⁶ J. HUXLEY, *Ich sehe den künftigen Menschen*; DERS., *Evolution, the Modern Synthesis*, London 1942.

³⁷ J. FOURASTIÉ, *Le Grand espoir du 20^e siècle*, Paris 1949 (*Die große Hoffnung des XX. Jahrhunderts*, Köln 1955).

³⁸ TH. GEIGER, *Arbeiten zur Soziologie-Methode. Moderne Großgesellschaft, Rechtssoziologie, Ideologiekritik*, herausgegeben von P. TRAPPE, Neuwied-Berlin 1962; DERS., *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Neuwied-Berlin 1964.

³⁹ H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969. Zur Kritik an Albert und Popper vgl. bes. J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied-Berlin 1967, 251ff, sowie DERS., *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, in: E. TOPITSCH (Hg.), in: *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln-Berlin 1965, 291ff.

⁴⁰ LAPLACE ist es, der in seiner *Théorie analytique des Probabilités* (Paris 1812, 1820) erstmals die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Methode auch für die »moralischen Wissenschaften« fruchtbar zu machen sucht und auf soziale Tatsachen anwendet.

⁴¹ A. QUETELET, *Essai sur l'homme et le 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, précédées d'un exposé de la méthode d'observation*, Paris 1855.

⁴² A. A. COURNOT, *Considerations sur la marche des idées et les événements dans les temps modernes*, 2 Bde., Paris 1872.

dern einzig von jener Rationalität, die alles durchdringt und in seine Notwendigkeit führt. »Humanité sans âme« nennt Ruyer die Herrschaft solcher Vernunft.⁴³

Demgegenüber muß nun grundsätzlich geltend gemacht werden, daß all jene Gegebenheiten, die kraft solcher Rationalität gezählt, berechnet, geplant und verändert werden können, selbst nicht wiederum bloße Meßgrößen sind, sondern ihrem ganzen Wesen nach intentionale, ethosbestimmte, aus menschlichen Interessen und Wertungen gefügte Sinnstrukturen darstellen, Sinnstrukturen, deren stiftende Vernunft in jener transzendentalen, im Selbstverhältnis des Menschen eröffneten Freiheit gründet, die sich als Verfügende aller Verfügbarkeit entzieht. Gerade darin aber zeigt sich, daß im Grunde auch alle planende, auf Veränderung der *conditio humana* abzielende Rationalität von jener Wahrheit lebt, daß das Objekt ihres Verfügens ein Subjekt ist und bleiben muß, soll überhaupt Plan verwirklicht werden. Diese Subjekthaftigkeit, die mit dem Selbst des Menschen gegeben ist, erweist sich in der Tat als unveräußerlich und zwar nicht nur im Sinne eines Sollens, sondern insofern sozialkulturelle Prozesse grundsätzlich auf Personen und damit auf einsichts- und zustimmungsfähige Wesen detachiert sind, durchaus im Sinne eines Seins, so daß ein soziales Lenken, das es darauf anlegt, den Menschen auf die radikale Verfügbarkeit eines vernunftlos-reaktiven Naturobjektes zu reduzieren, letztlich auch die Bedingung seiner selbst aufheben würde: Wesen, die nicht erfassen, sind sozial unlenkbar.

Dies schließt nun freilich die Möglichkeit von Herrschaftstechniken für den Bereich sozialen Lenkens keineswegs aus. Eröffnet sich doch gerade im Rahmen dieses ontologisch gesetzten Bedingungsfeldes jener breite Manipulationspielraum, der es den Sozialingenieuren erlaubt, den Menschen in seiner bloßen Zustimmungspotentialität auszuwerten und ihn mittels sozialer, psychologischer und möglicherweise sogar biogenetischer Verfahren auf den eigenen Plan hin zu programmieren, Verfahren, die dem einzelnen keinerlei Chance lassen, den Plan selbst nochmals in Verantwortung zu nehmen und auf seine moralische Wahrheit und Vernunft hin zu prüfen. Einer solchen Sozialpraxis aber – sie sei hier als *soziokybernetische* gekennzeichnet – korrespondiert dann notwendig ein funktionales Handlungsverständnis, das Moralität (als jene unaufhebbar »personale« Dimension im Lenkungsgeschehen) mit Erfüllungswillen und Anpassungsbereitschaft gleichsetzt und das entsprechend Schuld ebenso konsequent als Dysfunktionalität und damit als eine Unangepasstheit gegenüber dem Plan interpretieren muß.

Demgegenüber zeichnet sich nun eine Praxis sozialen Lenkens ab – und nur für diese sollte der Terminus *Sozialkybernetik* gelten⁴⁴ –, die sich zwar derselben rationalen, sozialtechnologischen Verfahren bedient, sie jedoch so einsetzt,

⁴³ R. RUYER, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, Paris 1930, 97.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch meine Abhandlung *Empirische Sozialforschung und Moral*, oben S. 140ff.

daß die kritische Potenz der Zu-Lenkenden durchgängig in den Lenkungsplan selbst einbezogen bleibt, der auf diese Weise einer permanenten Transformation unterliegt. Innerhalb solcher Lenkungssysteme, die sich wesentlich als offene, auf Entwicklung angelegte Koordinationssysteme von miteinander handelnden und aufeinander einflußnehmenden *Subjekten* verstehen und damit eine Moral implizieren, die nicht nur Gehorsam gegenüber dem normativen Anspruch des Planes, sondern auch Verantwortung für die Vernunft und Wahrheit des Planes selbst kennt, gewinnt das Moment der Dysfunktionalität und des Konfliktes notwendig eine konstruktive Bedeutung. Denn nur ein Lenken, das gegen sich selbst Widerspruch zuläßt, das also die normativ-kritische Vernunft der Individuen der normativen Vernunft des Lenkungsplanes selbst in einem ständigen Prozeß intentionaler Rückkoppelung einstiftet, bewahrt sich die Chance seiner Maximierung auf ein je ›Besseres‹ hin.

Ein Vergleich dieser beiden möglichen Lenkungssysteme zeigt nun gerade im Hinblick auf die moralische Dimension, die ihnen als sozialen Systemen unauflösbar inhärent ist, daß sich das Übel als ›malum morale‹ im soziokybernetischen Verstehenshorizont als Insubordination des Individuums gegenüber dem System darstellt, in einem sozialkybernetischen Kontext hingegen als Mangel an kritischer Bewußtheit, als ein Mangel also, der sich auf seiten des Individuums als Systemkonformismus und auf seiten des Systems selbst als autoritär-repressive Struktur zeigt, die sich der kritisch prüfenden Vernunft der Individuen versagt. Wie aber auch immer diese Systeme das ›malum morale‹ akzentuieren, so kommen sie doch darin überein, daß sie sich als je spezifische Versuche verstehen, den grundsätzlichen Krisenzusammenhang, in dem sich menschliches Dasein erfährt, mittels der verfügbaren empirisch rationalen Verfahren in seiner Malumstruktur aufzuheben und die Welt zu ›entübeln‹, so daß sowohl Soziokybernetik als auch Sozialkybernetik in rein mundanem Verständnis auf eine ›Moral ohne Schuld‹ hintendieren. Gerade darin aber offenbart sich nun die grundlegende Aporie beider Systeme, insofern nämlich die Frage nach der letzten Vernunft allen Planens nicht systemimmanent beantwortet werden kann, will man nicht Gefahr laufen, entweder in der Geschichtslosigkeit einer soziokybernetisch verwalteten Welt oder in der liberalisierenden Ziellosigkeit eines sozialkybernetischen Nihilismus des Geltenlassens zu enden. Der entscheidende Richtwert aller Lösungsversuche läßt sich nicht wiederum durch sachimmanente Logik und Vernunft positivieren.

Dieser letzte Richtwert aber, der alles menschliche Erkennen und Handeln in einem endgültigen Sinne zu leiten vermag und der damit zugleich alle rationalen Lösungsversuche des immanenten Krisenzusammenhanges der Welt richtend und aufrichtend in die Krisis bringt, ist allein jenes in der Schöpfungstat Gottes grundlegende und in der Heilstat Christi definitiv besiegelte und damit alles tragende, sich durch alle Schuldverfallenheiten durchhaltende, den Sinn eines jeden einzelnen wie des Ganzen bewahrende und erlösende *Ja Gottes* zu seinem Werk. Dieses vom Menschen im Glauben aufgenommene

Ja Gottes aber konkretisiert sich welthaft in jenem Glauben des Menschen an den Menschen, der darin zugleich ein letztes unüberbietbares ethisches Richtmaß allen Handelns besitzt, ein Richtmaß, an dem sich aller Gehorsam und alle Kritik, alles Gesetz und alle Freiheit, aller Kampf und alle Liebe, alle moralischen und alle technologischen Verfahren menschlichen Planens und Lenkens messen müssen. Im Richtmaß dieses vom erlösenden Ja Gottes lebenden Glaubens an den Menschen aber, in dem sich die Wahrheit des Bösen und der Schuld letztlich als Geheimnis des Sich-Verweigerns und des Unglaubens enthüllt, erweist sich jeder Versuch, den Krisenzusammenhang der Welt allein aus der sich freisetzenden Macht ihrer eigenen Vernunft zu bannen als eine *petitio principii*.

SCHULD UND SÜNDE IN DER SCHULDERFAHRUNG DES EINZELNEN UND IM SCHULDIGWERDEN DER GESELLSCHAFT

Christlicher Glaube setzt die Möglichkeit und Wirklichkeit von Schuld und Sünde voraus. Den Grund hierfür erkennt er in jener kreatürlichen Selbstmächtigkeit menschlicher Freiheit, die den Menschen befähigt, den Einsichten seiner eigenen Vernunft zu folgen oder aber sich ihnen zu verweigern. Als von Gott her eröffnete kreatürliche Potenz bleibt diese Freiheit Freiheit auch dort, wo sie sich in der einzelnen Freiheitstat ihrer eigenen Vernunft und darin zugleich der Vernunft ihres Ursprungs versagt. Unter dieser Voraussetzung aber qualifiziert sich dann jegliches Handeln wider bessere Einsicht nicht nur als Schuld, sondern im theologischen Grundaspekt der sich darin gegen ihr eigenes Ursprungswesen verkehrenden Freiheit zugleich immer auch als Sünde.¹

Mit solchem hier nur angedeuteten formalen Begründungsaufweis der Möglichkeit von Schuld und Sünde aus der Struktur menschlicher Freiheit als kreatürlicher Selbstmächtigkeit ist nun freilich noch nicht die weiter ausgreifende Frage nach jenen materialen Bedingungsbeziehungen beantwortet, die den Menschen überhaupt erst konkret dazu bringen, sich mit eben dieser seiner Freiheit für oder gegen die eigene je bessere Vernunft zu entscheiden. Die hier zur Frage stehenden materialen Bedingungsbeziehungen erschließen sich in der Tat erst dort, wo menschliches Freiheitshandeln nicht nur in seinem Selbstvollzug reflektiert bleibt, sondern zugleich aus der ganzen Einflußfülle der ihm je schon voraus- und zugrundeliegenden individuellen, sozialen und geschichtlichen Dispositions- und Prägungsfelder begriffen wird, Prägungsfelder, die sich ihrerseits wiederum wesentlich als bereits erbrachte und als solche fortwirkende Objektivationen guten oder schlechten menschlichen Freiheitshandelns erweisen.

¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN, *Summa contra gentiles* III, 122: »Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum agimus«. Schuld und Sünde sind sonach nicht nur »koexistente«, sondern »koextensive« Wirklichkeiten. Vgl. L. SCHEFFCZYK, Art. *Erbschuld*, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 1, München 1962, 293. – Zur philosophisch-theologischen Deutung von Schuld und Sünde als Freiheit destruierender Freiheitstat vgl. K. RAHNER, Art. *Sünde* (systematisch), in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, Freiburg 1964, 1179–81; DERS., *Schuld-Verantwortung-Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*, in: K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 6, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965, 238–261; sowie J. B. METZ, *Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem*, in: H. VORGRIMLER (Hg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. 1, Freiburg-Basel-Wien 1964, 287–318, 298ff; DERS., Art. *Freiheit*, in: *HANDBUCH THEOLOGISCHER GRUNDBEGRIFFE*, Bd. 1, 303–314.

Sonach muß dann aber auch Freiheitshandeln wider bessere Einsicht und Vernunft in seinem konkreten Vollzugaufbau als ein immer schon durch objektivierte schlechte Freiheit, also durch effektiv gewordene Schuld und Sünde *Mitbestimmtes* begriffen werden, so daß es sich faktisch durchgängig in einem es disponierenden Nexus von Schuldobjektivierungen bewegt. Insofern nun aber diese Schuldobjektivierungen ihrerseits wiederum Integrationsmomente des jeweiligen Gesamtbestandes an menschlichen Freiheitsverwirklichungen bilden, bleiben sie selbst im Hinblick auf ein in sich gutes Freiheitshandeln als Negativfaktoren im Sinne von Verfremdungs- und Begrenzungskoeffizienten seiner eigenen Möglichkeit wirksam.²

Daß christlicher Glaube grundsätzlich um diesen ambivalenten Strukturzusammenhang des Schuldproblems weiß, nämlich einerseits um die Erfahrung von Schuld als Tat je eigener verfehlter Freiheit und andererseits um die Erfahrung der aus Schuld erwachsenen und ihr zugleich konkomitanten Verschuldungswirklichkeit, verdeutlicht nicht zuletzt die explizite theologische Reflexion der Ätiologie dieses Zusammenhangs, die in der Erbsündenlehre ihre entscheidende Ausprägung gefunden hat. Und wenn heute gerade diese Lehre erneut in den Mittelpunkt theologischer Diskussion gerückt ist, so gewiß nicht nur aus dem berechtigten *spekulativen* Bedürfnis, die in ihr ausgesagte Wahrheit im Erkenntnishorizont heutigen wissenschaftlichen Fragens und Forschens weiter zu klären und theologisch zu vertiefen, sondern wesentlich auch darum, weil die hinter dieser Frage stehende Existenz Erfahrung von Schuld und Verschuldungswirklichkeit zum zentralen *ethischen* Problem unserer Gegenwart und damit zugleich zur Anfrage an unser eigenes christliches Handlungsverständnis geworden ist.³

Auf dem Hintergrund dieser Anfrage muß das hier abzuhandelnde Thema über »Erfahrung von Schuld und Sünde in der Schulderfahrung des einzelnen und im Schuldigwerden der Gesellschaft« verstanden werden. Ist es doch gerade das damit in den Blick genommene und darin selbst nochmals zum Problem werdende Zuordnungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft, von dem her sich heute die Frage nach der Interdependenz von Schuld und

² Vgl. K. RAHNER, Art. *Sünde*, 1180.

³ »Wenn deutlich würde, daß die Lehre von der Erbsünde die theologische Ätiologie für die Tatsache ist, daß die individuelle und kollektive *Situation* für die Freiheit des Menschen immer, überall und unüberholbar durch die Objektivierungen von Schuld mitbestimmt ist, also auch die gute Freiheitstat die gefährliche und zweideutige Übernahme dieser Schuldobjektivierungen (nicht der Schuld!) impliziert (...), wäre die existentielle Bedeutung und der Zusammenhang der persönlichen Sünde mit ihr deutlicher zu machen« (aaO. 1180). – Zur gegenwärtigen Diskussion um das Verständnis der Erbsünde vgl. u. a. L. SCHEFFCZYK, *Versuche der Neuaussprache der Erbsünden-Wahrheit*, in: *Münchener Theol. Zeitschrift* 17 (1966) 253–260; DERS., *Zur Diskussion um die Erbsünde*, in: *Herderkorrespondenz* 21 (1967) 76–82; A. SPINDELER, *Das Tridentinum und die neueren Erklärungsversuche zur Erbsündenlehre*, in: *Münchener Theol. Zeitschrift* 19 (1968) 92–101; H. HAAG, *Die hartnäckige Erbsünde. Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen*, in: *Theol. Quartalschrift* 150 (1970) 358–366.

Verschuldungswirklichkeit in ihrer praktisch-ethischen Relevanz am unmittelbarsten und andrängendsten stellt. Dabei zeigt freilich schon der in die Thematik aufgenommene – wenn man so will – »linke Jargon« vom »Schuldigwerden der Gesellschaft«, wie sehr der ganze Problembereich noch der sachlichen und begrifflichen Abklärung bedarf.

Zunächst muß darauf hingewiesen werden, daß die genannte Formel vom Schuldigwerden der Gesellschaft in keiner Weise identifiziert werden darf mit dem Begriff der Kollektivschuld. Dieser Begriff, wie er in der Nachkriegsdiskussion um die Frage der Schuldverantwortung vorübergehend Bedeutung gewann, findet in der Tat am heutigen Sozialdenken keinerlei Abstützung. Er steht vielmehr eindeutig im Zusammenhang mit einem organizistischen Gemeinschaftsverständnis, das in unangemessener Ethisierung des sozial-rechtlichen Begriffs der »Gesamtperson« die einzelnen Individuen dem jeweiligen Sozialisationsganzen in einer Weise subsumiert, die jegliche Einzeltat am Ende zugleich als Tat aller unterstellt.⁴

Da nun aber andererseits Gesellschaft auch wiederum substantiell mehr meint als ein bloß sporadisches prozeßhaftes Beziehungsgeflecht von selbständig miteinander agierenden Individuen, verbietet es sich nicht minder, die Natur des Schuldigwerdens der Gesellschaft unmittelbar zwischenmenschlich, als Ausfluß eines rein interindividuell verfehlten Handelns zu deuten, das dann etwa durch ein entsprechendes, die zwischenmenschliche Vernunft jeweils wiederheraufführendes *positives* Interaktionshandeln zur Aufhebung gebracht werden könnte. Gerade dies aber macht offenkundig, daß eine sachgerechte Analyse unserer Problematik nur unter der Voraussetzung eines sachgerechten Verständnisses der Eigenwirklichkeit und Eigenstruktur von Gesellschaft zu erreichen ist, die sich ihrem ganzen Phänomenbestand nach als wesentlich *institutionell* assoziierte Vielheit von Individuen ausweist.⁵ Gewiß bleibt Gesellschaft auch als eben diese institutionell verfaßte Vielheit ganz und gar Veranstaltung von Menschen mit Menschen und insofern Interaktionswirklichkeit, auch wenn sich hier prinzipiell jegliches menschliche Miteinander kollektiv verobjektiviert und sich in institutionell sanktionierten zurechenbaren Einstellungen, Erwartungen und Rollendispositionen vollzieht. Ja, allein dieser Tatbestand, daß es sich auch hier wesentlich um eine Veranstaltung von

⁴ Vgl. hierzu u. a. G. SCHUSTER, *Kollektivschuld*, in: *Stimmen der Zeit* 139 (1946/47) 101–117; W. SCHÖLLGEN, *Schuld und Verantwortung*, Düsseldorf 1947, 79–87; DERS., *Vom Kollektivverhängnis zur kollektiven Schuld*, in: W. SCHÖLLGEN, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, 252–256; O. SCHILLING, *Über Kollektivschuld*, in: *Theologische Quartalschrift* 127 (1947) 209–215; N. SEELHAMMER, *Zur Frage der Kollektivschuld*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 59 (1949) 38ff; Y. CONGAR, *Culpabilité et sanctions collectives*, in: *Vie Intellectuelle* 18 (1950) 259–284, 387–407.

⁵ Vgl. hierzu u. a. F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), Darmstadt 1963; A. VIERRANDT, *Gesellschaftslehre* (1922), Stuttgart 1928; F. K. FRANCIS, *Grundlagen soziologischen Denkens*, Bern–München 1957; J. WÖSSNER, *Mensch und Gesellschaft. »Kollektivierung« und »Sozialisierung«. Ein Beitrag zum Phänomen der Vergesellschaftung im Aufstieg und in der sozialen Problematik des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlin 1963.

Menschen handelt, erlaubt es überhaupt erst, sinnvoll und zutreffend von Schuld zu sprechen. Denn schuldig werden kann letztlich immer nur der Mensch. – Dennoch zeigt sich hier zugleich eine entscheidende Differenz zu allen übrigen Struktur- und Bezugsformen möglichen Schuldigwerdenskönnens. Menschliches Handeln als gesellschaftliches Handeln läuft grundsätzlich über Institutionen, über sozial verbindlich gewordene Normen und Ordnungen, über dasjenige also, was Gesellschaft ausmacht und bewirkt. Insofern aber damit Gesellschaft als Handlungsregulativ gleichsam im Lichte eines normativen Gegenüber zur Vernunft der Individuen erscheint, muß nunmehr auch zwangsläufig jede Frage nach einem möglichen Versagen und Schuldigwerden der Gesellschaft, sei es an von ihr abhängigen einzelnen oder Gruppen oder sei es an anderen ihr gegenüber selbständigen Gesellschaften, zur Frage nach der Vernunft ihrer eigenen Institutionen, ihrer Ordnungen, Sitten und kollektiven Überzeugungen werden.

Freilich solch kritisch fragende Einstellung zu all jenen Institutionalisierungen, die Gesellschaft ausmachen und bewirken, ist dem Menschen keineswegs selbstverständlich und hat gewiß nicht von vornherein den Gang seiner Geschichte als *animal sociale* bestimmt. Setzt dies doch bereits voraus, daß sie, bei aller naturalen und theologalen Eingründung, als vom Menschen gestaltete Wirklichkeiten, als Artefakte seiner eigenen Vernunft und damit als Objektivationen seines guten oder schlechten Freiheitshandelns erkannt und verstanden sind, die als solche grundsätzlich seiner Selbstverantwortung unterliegen. Denn solange die faktisch vorgegebenen und tragenden gesellschaftlichen Institutionen als in einer zeitlos gültigen sozialen Wesensordnung gründend geglaubt werden, die ihrerseits wiederum der Substanz nach in diesen Institutionen inkarniert, greifbar und realisiert erscheint – und dies galt in der Tat bis weit in die Neuzeit hinein –, kann eine solch kritische Einstellung keinerlei Ansatzpunkt finden.⁶ Reduziert sich doch gerade im Anspruch einer solch prästabilierten sozialen Wesensordnung die Frage nach der Verantwortung für die Vernunft ihrer konkreten Ausgestaltungen, Applikationen und Handhabungen auf die Frage nach der Vernunft derer, denen diese Ordnung allein die Verantwortung hierfür zuweist, nämlich auf die der von ihr her legitimierten Machträger und normativen Ordnungsinstanzen. Wo immer dann aber innerhalb des konkreten gesellschaftlichen Gefüges Insuffizienzen, Dysfunktionen und Unrechtszustände manifest werden, können diese entsprechend auch nur den jeweiligen Machträgern und Ordnungsinstanzen als Schuld zugelastet werden, nicht jedoch der Gesellschaft insgesamt, da dieser ja

⁶ Vgl. hierzu W. BERNSDORF, Art. *Herrschaftliche Gesellschaftsform*, in: W. BERNSDORF (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969, 361–366; W. SCHWER, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, Paderborn 1934; A. RÜSTOW, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Bd. 1, Erlenbach–Zürich 1950, 95–201; E. TOPITSCH, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik*, Wien 1958; DERS., *Restauration des Naturrechts? Sachgehalte und Normsetzungen in der Rechtstheorie*, in: E. TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied–Berlin 1966, 53–70.

von sich aus nur eine normative Gehorsamsverantwortung *vor* den gegebenen Ordnungen und nicht eine normative Gestaltungsverantwortung *für* sie zukommt. Unter dieser Voraussetzung kann es dann aber folglich eine Aufhebung von sozialen Unrechtslagen auch nur in der Weise einer jeweils personbestimmten, nicht jedoch in der Weise einer institutionell-strukturalen Veränderung der Machtverhältnisse geben, solange die Machtstrukturen selbst aus dem Grunde der sie tragenden Wesensordnung heraus unangefochten legitimiert erscheinen.

Erst dort, wo der Mensch mehr und mehr erkennt, daß die im Strukturnexus von geschichtlich unbeliebigen naturalen, sozialen und theologalen Bedingungskomponenten jeweils erwachsenen gesellschaftlichen Institutionen, Normen und Sitten Schöpfungen seiner eigenen Vernunft sind, wo er also erkennt, daß gesellschaftliche Wirklichkeit nicht einfachhin unhinterfragbare Explikation statisch vorgegebener Wesensordnungen ist, erfährt er sich zugleich auch zunehmend in eine Gestaltungsverantwortung *für* die Vernunft dieser seiner Schöpfungen gerufen. Eben diese sich gleichsam in einer kopernikanischen Wende sozialen Selbstverständnisses abzeichnende Grundpräntion zu mündiger und das heißt doch: vom einzelnen nicht weiter moralisch abwählbarer und ablösbarer Verantwortlichkeit aber ist es, die für das neuzeitliche Gesellschaftsbewußtsein des Menschen schlechthin bestimmend geworden ist. Auf eben dieser Linie muß jenes noch in vieler Hinsicht unabgeschlossene Ringen um eine fortschreitende Institutionalisierung von Freiheit im politischen und gesellschaftlichen Raum gesehen werden, dessen Vernunft ja gerade nicht auf Zusicherung von Willkürrechten, sondern wesentlich auf Zusicherung eines Freiheitsrechtes abzielt, das die Individuen überhaupt erst in den Stand setzt, im Sinne dieser Grundpräntion ihre eigenen gesellschaftlichen Ordnungen, Normen und Sitten wirklich zu verantworten. Von hier aus wird man jetzt aber entsprechend auch jene neuzeitliche Modalität gesellschaftsbezogener Schuld erfahrung deuten müssen, wie sie die Formel vom Schuldigwerden der Gesellschaft letztlich festzuhalten sucht. Denn erst dort, wo diese Grundpräntion institutionellen, strukturrechtlichen Ausdruck findet und gesellschaftliche Ordnung mehr und mehr zum mitverantworteten Werk all derer wird, auf die sie sich bezieht, zeichnet sich überhaupt erst die logische Möglichkeit ab, angesichts manifest werdender negativer Folgewirkungen solcher Ordnung auf ein Versagen der sie jeweils verantwortenden Gesellschaft zu schließen.

Schuldigwerden der Gesellschaft, das setzt somit also bereits eine den vielen institutionell zugestandene, jedoch von ihnen nicht schon wirklich eingelöste und wahrgenommene gesellschaftliche Verantwortung voraus, eine Verantwortung, die ihnen mit der Vernunft der hier bereits als menschlich *verfügbar* erkannten Ordnungen, Normen und Sitten auch deren mögliche und tatsächliche negative Konsequenzen zulastet, ihnen also verwehrt, Gesetze wie ein blind verhängtes Fatum über sich regieren zu lassen. Damit aber rückt gesellschaftliche Dysfunktionalität und Unrechtsverfaßtheit in einen Deutungskontext, der sie zwar als von Menschen verschuldete *Objektivierungen* schlech-

ten Freiheitshandelns in einem generellen, alles weitere menschliche Handeln mitdisponierenden Verschuldungszusammenhang erkennen läßt, aber eben darin doch nicht in der Weise eines nunmehr faktisch unabänderlich gewordenen Geschicks, sondern als ein durchaus abstellbares, weil durch Menschen verursachtes Übel, dessen Überwindung zur je konkreten, wenngleich in ihrer Gänze auch nie definitiv beendbaren Aufgabe aller wird.

Hier aber liegt der entscheidende Unterschied zu jeder *präfigurativen* Sicht von Gesellschaft, bei der die tragende Vernunft gesellschaftlicher Ordnung dem unmittelbar *gestaltenden* Zugriff des Menschen letztlich entzogen bleibt und ihn damit unter ein Gesetz stellt, unter dem er sich wesentlich nur in Zustimmung, Anpassung und Unterwerfung realisieren kann. Denn wo immer die eigentliche Wahrheit der Vernunft gesellschaftlicher Ordnung als präfigurativ gegebenes, aus sich selbst Gehorsam forderndes Gesetz geglaubt wird, und zwar gleichgültig, ob man dieses Gesetz nun in der Statik einer metageschichtlichen Wesensordnung oder in der Prozeßhaftigkeit einer strukturimmanenten Geschichtsdiagnostik begründet sieht, können die moralischen Ursachen gesellschaftlicher Unordnung auch immer nur beim Individuum und seinem Fehlverhalten gegenüber diesem Gesetz gesucht werden und nicht beim Gesetz selbst. Gerade damit aber, daß hier alle Dysfunktionalität und gesellschaftliche Unordnung zu Schuldenlasten des Individuums geht und eine Aufhebung dieser Unordnung entsprechend wiederum auch nur auf dem Wege seiner Rückkehr zum Gesetzesgehorsam als möglich erscheint, da sich ja Unordnung als Schuld im Anspruch dieses Gesetzes ausschließlich als Abweichung vom Gesetz definiert – eben gerade damit bleibt jede Möglichkeit einer effektiven Überwindung der jeweiligen Verschuldungszusammenhänge in ihrer tatsächlichen Vielschichtigkeit a limine ausgeschlossen. Denn mit der Tatsache, daß das Gesetz alle Abweichung von ihm – und nur diese – als Schuld deklariert, deklariert es sich selbst zugleich in einer Weise als schuldlos, gut und heilig, die von vornherein jede mögliche Kritik an ihm tabuiert, so daß erst gar nicht in den Blick kommt, daß es durchaus dieses Gesetz selbst sein kann, das Fehlverhalten produziert, Leiden verursacht, Dysfunktionen erzeugt und Unordnungen stiftet, und zwar gerade auch in dem Falle, wo sich das Individuum ihm gegenüber im Gehorsam übt, und daß ebenso auch ein tatsächliches Abweichen der einzelnen vom Gesetz seine wahren Ursachen in dessen eigener Unzulänglichkeit und Unvernunft haben kann. Denn ein Gesetz, dessen Vernunft sich dem Prüfen, Abwägen und Rechten derer verweigert, über die es gebietet, führt zwangsläufig ständig die Gefahr mit sich, zur sinnvollen Verwirklichung menschlicher Existenz quer zu stehen. Daran ändert sich auch dort nichts, wo dieses Gesetz angesichts der erdrückenden Vielfalt möglichen menschlichen Fehlverhaltens im Zuge seiner konkreten positiven Ausfaltungen mehr und mehr den Charakter einer Kompromißordnung annimmt, um so wenigstens die schlimmsten Übel zu bannen und einem allgemeinen Chaos zu wehren, *solange* es den ihm Unterworfenen jede Verantwortung für die Vernunft seiner Strukturen abspricht. In Wahrheit ist es also gerade dieser Tat-

bestand, daß der Mensch hier in jedem Falle auf eine Ordnung verpflichtet wird, deren Vernunft er selbst nicht verantworten darf, der eine wirkliche Aufklärung der tatsächlichen Verschuldungszusammenhänge verhindert und sie damit zugleich verewigt.

Eben dieses die Vernunft seiner eigenen normativen Ordnungen blind verklärende und damit den Status quo menschlicher Verschuldungswirklichkeit unausweichlich verewigende präfigurative Gesellschaftsverständnis ist es, das jene *heillose Ordnung* einer Schuld-moral erzeugt, die – um mit Hesnard zu sprechen – die Welt zu einer »an der Sünde *kranken* Welt« macht.⁷ Denn wo immer das Individuum normativen Anspruchsgesetzlichkeiten unterworfen ist, die menschliches Seinkönnen ganz und gar heteronom verwalten und gleichsam wie ein Prägestock all das herausfällen, auf die Anklagebank verweisen und ohne Einspruchsrecht schuldig sprechen, was sich ihrer Vernunft nicht einfügt, bleibt ihm in der Tat keine andere Wahl, als auch von sich aus, will es überhaupt eine soziale und individuelle Integrität finden, eben dasselbe als nichtseinsollend abzuwehren, was jene Gesetzlichkeiten perhorreszieren, und zwar selbst um den Preis von Frustrationen und Sinnverkürzungen seines eigenen Wesens. Eine auf solche Konformität zielende Moral, die letztlich alles Sinnen und Trachten des Menschen von der elementaren Angst beherrscht sein läßt, die einzige ihm hier noch verbleibende Chance sozialer und individueller Integrität durch Nichtangepaßtheit zu vertun, setzt sich dann selbst noch bis in jene heimtückischen, vom einzelnen kaum mehr durchschauten Pervertierungen seines eigenen vernünftigen Willens hinein fort, die ihn am Ende gar gegen bessere Einsicht und Überzeugung von der Vernunft der ihn regulierenden sozialen Dressate überzeugt sein lassen. Eine Moral aber, der das Individuum nur um solchen Preis an Frustrationen und Selbstentfremdungen bis hin zur Korruption der Substanz seiner sittlichen Vernunft selbst gerecht werden kann, dekuviert sich in der Tat als eine Moral, die die »Welt im Zeichen von Schuld« schuldig hält.⁸

Eben diese Ausweglosigkeit der Schuld-moral ist es aber letztlich, die das neuzeitliche Bewußtsein in jene radikale Moralkritik hineingetrieben hat, die ihm zugleich zur Herausforderung wurde, das ethische Problem fundamental neu anzugehen. Nietzsches Aufstand gegen die »Sittlichkeit der Sitte«⁹, Hesnards leidenschaftlicher Protest gegen ein Schulddenken, das die Welt in eine Welt von Richtern und Angeklagten verwandelt¹⁰, Marcuses strukturkritisches Plädoyer für eine nicht-repressive triebvernünftige Moral¹¹, die vielfältigen, in ihren Ursprüngen zumeist unter positivistischen Vorzeichen geführten und

⁷ A. HESNARD, *L'Univers morbide de la faute*, Paris 1949.

⁸ Vgl. hierzu auch A. HESNARD, *Morale sans péché*, Paris 1954.

⁹ FR. NIETZSCHE, *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile* (1886), in: FR. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, ed. SCHLECHTA, Darmstadt 1963ff, Bd. 1, 1019ff; DERS., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887), in: aaO. Bd. 2, 800f, 855f.

¹⁰ S. o. Anm. 7 und 8.

¹¹ H. MARCUSE, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1969.

als solche nicht selten verdächtig gebliebenen Bemühungen, dem malum morale von seiner empirischen Seite her zu Leibe zu rücken und das Gefüge menschlicher Bedingungs- und Motivationsstrukturen mehr und mehr zu entübeln¹², ja selbst noch die marxistische Mobilisierung des kämpferischen Impulses gegen jegliche, die tatsächlichen menschlichen Unrechtslagen nurmehr verfestigende defaitistische Moral des Verzichts, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination¹³, all diese Entwürfe verstehen sich im Grunde wesentlich als kritische Antworten auf eben diese Schuld moral.

Was immer sich hierbei auch im einzelnen an substantiellen Unterschieden, Engführungen, Verkürzungen und neuen Sinnverkehrungen in der Argumentation und Zielsetzung der jeweiligen Antworten auf tun mag – eine Problematik, die nachzuzeichnen den Rahmen dieser Ausführungen überschreiten würde¹⁴ –, so kommen sie doch zweifellos in jenem elementaren moralanthropologischen Datum überein, mit dem sie (zumindest ihrer eigenen kritischen Grundeinstellung nach) den Menschen als ein sich selbst aufgegebenes, sich selbst herstellendes, sich selbst verantwortendes Wesen begreifen und eben damit notwendig in Gegensatz zu jedem Sittlichkeitsverständnis treten, das Moralität auf Dressate reduziert und Gut und Böse radikal von außen bestimmt sein läßt.

Nun darf freilich diese neuzeitliche Fundamentalkritik an der Übermacht einer rein außengeleiteten Moral ihrerseits nicht unbesehen als bloße Fortsetzung jener klassisch ethischen Kritik verstanden werden, die bereits Platon inauguriert, wenn er seinen sophistischen Gegnern vorhält, daß sie nach einem Sittlichkeitsverständnis verfahren, als gäbe es »ganz und gar kein in der Seele ursprünglich gelegenes Wissen und sie setzten es hinein, als wenn sie blinden Augen Sehkraft einsetzten«¹⁵. Denn im Gegensatz zu dieser über Thomas¹⁶

¹² Hierzu sind die Bemühungen der Psychoanalyse und -therapie, der Konflikt-, Aggressions- und Friedensforschung ebenso zu rechnen wie die heutigen Ansätze sozialkybernetischer Planungstechnologie. Vgl. u. a. E. FROMM, *Psychoanalyse und Ethik*, Stuttgart-Konstanz 1954; E. H. ERIKSON, *Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1971; E. H. VOLKART (Hg.), *Social Behavior and Personality*, New York 1951; T. W. WANN (Hg.), *Behaviorism and Phenomenology. Contrasting Basis for Modern Psychology*, Chicago 1964; R. DENKER, *Aufklärung und Aggression. Kant, Darwin, Freud, Lorenz*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966; A. MITSCHERLICH, *Die Idee des Friedens und die menschliche Aggressivität*, Frankfurt/M. 1969; H. MARCUSE (Hg.), *Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft*, Frankfurt/M. 1969; B. F. SKINNER, *Futurum Zwei*, Hamburg 1970; R. JUNGK/H. J. MUNDT (Hg.), *Modelle für eine neue Welt*, München 1964ff; J. FOURASTIÉ, *Le Grand espoir du 20^e siècle*, Paris 1949 (*Die große Hoffnung des XX. Jahrhunderts*, Köln 1955); DERS., *Les 40000 Heures*, Paris 1965 (*Die 40000 Stunden. Aufgaben und Chancen der sozialen Evolution*, Düsseldorf-Wien 1966).

¹³ Vgl. hierzu oben S. 159–164: *Die Rehabilitierung des Kampfes*.

¹⁴ Vgl. oben S. 151–168: *Aporien einer ›Moral ohne Schuld‹*.

¹⁵ PLATON, *Polit.* 518 b 7ff; vgl. oben S. 64.

¹⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* I-II, 94,2; vgl. oben S. 51, Anm. 20.

bis hin zu Kant¹⁷ und Hegel¹⁸ weitergeführten klassischen Argumentation geht es hier ja gerade nicht mehr nur um die Herausarbeitung der elementaren Wahrheit einer letzten sozialen und geschichtlichen Unableitbarkeit menschlicher Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft und in ihr um den Aufweis der Eigenwirklichkeit und Eigennotwendigkeit des Sittlichen.¹⁹ Was hier vielmehr bestimmend wird, ist die Frage nach den diese Entscheidungsvernunft je und je normativ disponierenden biopsychischen, psychosozialen und gesellschaftlich-evolutiven Gründungs- und Bedingungsbeziehungen, um so mit wachsender Einsicht in diese Zusammenhänge die konkrete Vernunft dieses Sittlichen heraufzuführen und zu realisieren, ein Bemühen also, das keineswegs dabei stehenbleibt, über bloße Appelle an menschliche Vernunft und Freiheit den tatsächlichen Verschuldungszusammenhang abzubauen, den eine außengeleitete Moral fortwährend zeugt und zeugen muß.

Damit aber wird zugleich deutlich, daß es, aufs Ganze hin betrachtet, in diesem neuzeitlichen Bemühen nicht, wie oft vorschnell unterstellt wird, am Ende um die Auflösung des Schuldphänomens als solchem und darin um die Bestreitung der Authentizität von Schuld erfahrung überhaupt geht, sondern vielmehr wesentlich um die Erhellung und Überwindung des Dilemmas einer unaufgeklärt gebliebenen Schuld moral. Eben dies aber bedingt nun notwendig die Befreiung des Menschen zu einer Verantwortung, die ihm nicht mehr nur normative Gehorsamsbereitschaft, sondern zugleich auch normativen Gestaltungswillen abverlangt und zumutet. Überkommene Normen sind keineswegs Erbhöfe der Vernunft.

Was aber letztlich diese Gestaltungsverantwortung des Menschen für die ihn tragende Normwirklichkeit legitimiert, ist die grundlegende ethische Einsicht, daß Normen um des Menschen willen da sind und nicht der Mensch um der Normen willen, die Einsicht also, daß menschliche Normativität nur dort ihren humanen Sinn finden kann, wo sie vom Menschen selbst, aus dem Grunde der ihm unausweichlich zugelandeten Vernunft seines Seinkönnens verantwortet bleibt. Denn erst unter dem leitenden Anspruch dieser Einsicht kann konkrete, aus der inneren Logik natürlicher, sozialer und geschichtlicher Sachgesetzmäßigkeiten erwachsende und gestaltete Normativität in ihrer sich verbindlich setzenden Eigenwirklichkeit Dispositionen schaffen, die den Menschen permanent auf den Weg bringen, sich selbst und den anderen zu finden, anzunehmen und zu verwirklichen. Damit aber bahnt sich ein Normverständnis an, das seine Moralität nicht mehr einfachhin darin behaupten kann, daß es den Menschen in der Vielfalt seiner möglichen Dysfunktionalitäten gegenüber der Norm verklagt und schuldig spricht, sondern das das moralische Richtmaß seiner selbst gerade darin gesetzt sieht, im Normieren zugleich Schulddispositionen abzubauen und so menschliches Seinkönnen zu je größte-

¹⁷ KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, ed. WEISCHEDER, Bd. 4, 531; vgl. oben S. 64, Anm. 3.

¹⁸ HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Religion*, ed. LASSON XII, Ph. Bibl. Bd. 59, 94; vgl. oben S. 64.

¹⁹ Vgl. oben S. 62ff.

rer sittlicher Vernunft zu befreien. Das aber impliziert letztlich einen tiefgreifenden Wandel im intentionalen Verständnis des Vollsinnns der Norm vom limitierenden Gesetz zur Strukturform positiver Zuwendung zum Menschen.²⁰

Es besteht nun kein Zweifel, daß diese intentionale Ausweitung im Normverständnis, wie sie sich hier auf säkularer Ebene mit dem radikalen Ernstnehmen der tatsächlichen Aktualisierungsmöglichkeiten menschlichen Seinkönnens auf das ihm inhärente humane Gute hin abzuzeichnen beginnt, jene zentrale sittliche Wahrheit der neutestamentlichen Botschaft für sich hat, die in der gnadenhaften, freien, erlösenden Zuwendung Gottes zum Menschen den letzten, als solchen schlechthin unüberbietbaren normativen Richtwert erkennt, der den Menschen auf eben diese Grundhaltung der positiven Zuwendung zum Menschen verpflichtet. Denn gerade damit wird der Mensch auf die unbeendbare Aufgabe eingeschworen, alles Richten, Moralisieren und Konventionalisieren unter Menschen zu beenden und das heißt, statt schuldig zu sprechen, Menschsein in seiner kreatürlichen Potentialität zustande zu bringen. Von hier aus entlarvt sich aber zugleich jedwede legalistische Moral, die diese Vernunft des Menschseins mit der statuierten Vernunft ihrer eigenen Normativität identifiziert und den Menschen damit zwangsläufig in die Haltung eines permanenten Richtens, Moralisierens und Schuldigsprechens hineindrängt, als zutiefst unchristlich. Als christlich kann sich sonach aber konkrete Normativität und mit ihr jegliche durch sie getragene menschliche Vergesellschaftung, Institutionalisierung und kollektive Überzeugung nur in dem Maße legitimieren, wie sie sich als Ausfaltung, Realisationsfaktor und vermittelnde Strukturform jener *lex evangelii* zu erweisen vermag, die den Menschen dahin bringt, dem Menschen nicht Richter, sondern Diener an seiner Menschwerdung zu sein.

²⁰ Im Hinblick auf die Neugestaltung freiheitlicher Rechtsordnung stellt F. Böckle mit Nachdruck heraus, daß sich heutiges Strafrecht »nicht damit begnügen dürfe, zu bestrafen, was nicht sein soll, sondern daß es vielmehr darauf abzielen müsse, daß nicht mehr geschieht, was nicht geschehen soll«. Vgl. F. BÖCKLE, *Ausgewählte Fragen der speziellen Moral II* (Als Manuskript gedruckt), Bonn 1969, 51ff; ferner K. RAHNER, *Schuld-Verantwortung-Strafe*, 258–261; ferner U. KLEINERT (Hg.), *Strafvollzug. Analysen und Alternativen*, München–Mainz 1972 (bibl.).

REVOLUTION ZUM HUMANEN

»Es ist für mich klar«, so schrieb am 28. April 1850 Alexis de Tocqueville an Stoffels, »daß man sich seit sechzig Jahren irrt, wenn man glaubt, die Revolution sei zu Ende. – Heute sieht man es genau, die Flut steigt weiter, das Meer bedroht die letzten Dämme . . . Es handelt sich schon nicht mehr um eine Veränderung, sondern um eine totale Umwandlung der sozialen Verhältnisse.«¹ – Seither ist es, als hätte die Geschichte nichts Eiligeres zu tun gehabt, als die Diagnose dieses großen Analytikers der neuzeitlichen Umbruchssituation zu bestätigen. Denn in welchen Formen *gewaltsamen* oder *gewaltlosen* Umbruchs sich die Entwicklung auch vollzogen hat und noch vollzieht, und welche Ziele, Programme oder Doktrinen dabei ferner auch immer leitend sein mochten, so zeichnet sich doch in all dem der unübersehbare Tatbestand ab, daß der Wille zur Umgestaltung der politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen, ja selbst der moralischen Ordnungen mit zunehmender Einsicht in ihre tatsächliche Veränderbarkeit nur noch gewachsen ist. *Menschliche Wirklichkeit steht menschlichem Zugriff offen*. Wo immer sich dann aber diese Einsicht in die Veränderbarkeit zum Bewußtsein der Notwendigkeit verdichtet, akkumuliert der Veränderungswille zum revolutionären Willen, drängt er auf Umgestaltung der tragenden Ordnungsstrukturen selbst, auf eine Umgestaltung, die »unter entschiedenem Bruch mit der Vergangenheit«, den radikalen »Neuanfang« setzt.²

¹ A. DE TOCQUEVILLE, *Oeuvres Complètes*, Paris 1864ff, Bd. 5, 460f; zit. nach J. P. MAYER, *Alexis de Tocqueville*, Stuttgart 1954, 118f.

² K. GRIEWANK, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar 1955, 20. Ähnlich definiert Dahrendorf Revolutionen formalsoziologisch als »rapide und radikale Wandlungen durch intensive und gewaltsame Konflikte«. R. DAHRENDORF, Art. *Revolution*, in: W. BERNSDORF (Hg.), *Wörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1969, 899–901, 900; vgl. auch DERS., *Über einige Probleme der soziologischen Theorie der Revolution*, in: *Europäisches Archiv für Soziologie* 2(1961) 153–162. Während Griewank in seiner grundlegenden begriffsgeschichtlichen Studie den *neuzeitlichen* Charakter des Revolutionsphänomens vor allem im Zusammenhang mit dem wachsenden Bewußtsein der Verfügungsmacht des Menschen über die Bedingungen seines Daseins sicherstellt und im strukturellen Veränderungswillen der »*revolutionären Gesinnung*« den subjektiv bestimmenden Kern dieses neuzeitlichen Phänomens zu fassen sucht, artikuliert sich demgegenüber für HANNAH ARENDT (*Über die Revolution*, München 1963) das neuzeitliche Wesen von Revolution aus der Verbindung des neuzeitlichen Bewußtseins, völlig Neues schaffen zu können, mit dem Gedanken der *Freiheit*: »Nur wo dieses Pathos des Neubeginns vorherrscht und mit Freiheitsvorstellungen verknüpft ist, haben wir das Recht, von Revolutionen zu sprechen« (aaO. 41). Darin unterscheidet sich nach Arendt Revolution von bloßen Revolten, Staatsstreich, Bürgerkriegen und dergleichen. Vgl. hierzu auch CH. JOHNSON, *Revolutionstheorie*, Köln-Berlin 1971, 134ff. Von hier aus ergibt sich für Arendt zugleich die Forderung nach

Was aber gibt dem revolutionären Bewußtsein nun seine innere Dynamik und seine ungeheure Ausstrahlungskraft? Ich glaube, daß für die Wirkmächtigkeit dieses Bewußtsein nichts so charakteristisch und entscheidend ist wie die Tatsache, daß es von vornherein beansprucht, die Sache des Menschen zu vertreten, und zwar selbst dort noch, wo es diesen Anspruch gegen den Menschen durchsetzen zu müssen glaubt. In diesem Sinne impliziert Revolution zunächst Anklage und Entlarvung des Bestehenden als eines Zustandes des Unrechts und der Unterdrückung, Glaube an eine heraufführbare bessere Welt, Appell an die revolutionäre Kraft der Armut, der sozialen Ausweglosigkeit, der Verkürzungen, Entwürdigungen und Versagungen menschlichen Daseins, sowie schließlich Umsturz und Umgestaltung der hierfür verantwortlich gemachten herrschenden Macht- und Ordnungsstrukturen. Leitender Zielwert: Kampf gegen »Entfremdungen« des Menschen und Befreiung zu seinen vollen Möglichkeiten.

Eben dieser Anspruch aber, daß Revolution als zentrales neuzeitliches Phänomen, wie immer sie sich im einzelnen auch darstellt, die Sache des Menschen meint, gibt ihr eine unabdingbar ethische Bedeutung, an der sich christlicher Glaube nicht vorbeistehlen kann, wenn anders sich dieser Glaube als eine das menschliche Handeln maßgeblich und letztgültig bestimmende Wirklichkeit versteht und verstehen soll. Wenn deshalb hier das Thema Glaube und Revolution aufgenommen wird, so handelt es sich dabei um eine Problematik, die jenseits aller modischen Opportunität und jenseits allen heute vorwaltenden Bedürfnisses liegt, glaubensmäßige Wirklichkeiten nach links oder rechts zu rücken. Was vielmehr in dieser Problematik aufbricht und Lösung fordert, ist ein Kernproblem heutiger Sozialethik, die mit der Frage nach der Mitte der christlichen Botschaft *die Frage des Glaubens in seiner ethisch sozialen Gestaltungskraft für die Welt* zu beantworten sucht.

Ausgangspunkt und Schlüssel allen christlichen Weltverhältnisses ist wesentlich das in der Schöpfungstat grundgelegte und in Christus definitiv besiegelte »Ja« Gottes zu seinem Werk. Gott will die Welt und steht für ihren

Eliminierung kriegereischer Gewalt aus den revolutionären Prozessen als Bedingung ihres Glückens. Damit zeichnet sich jetzt aber darüber hinaus die Möglichkeit einer nochmaligen Ausweitung des Revolutionsbegriffs ab, wie sie Theodor Geiger vornimmt: »Revolution im allgemeinsten Sinne bedeutet jede grundlegende Umgestaltung eines bestehenden Zustandes« (TH. GEIGER, Art. *Revolution*, in: A. VIERKANDT [Hg.], *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart 1961) – bis hin zu dem schon bei Tocqueville mitangelegten und dann insbesondere von J. Burckhardt herausgestellten Gedanken der »perennierenden Revolution«, mit der ein vorwaltend gewordenenes Bewußtsein artikuliert ist, das sich radikal auf künftige Möglichkeiten hin offen hält und von daher eine Vorläufigkeit aller Erkenntnisse und Ansprüche fordert, die die politisch-gesellschaftlichen Einrichtungen beweglich und provisorisch hält. Vgl. J. BURCKHARDT, *Gesamtausgabe*, Berlin–Leipzig 1929ff, Bd. 7, 420 und 434. Mühlmann spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von einem »revolutionären Zyklus«, in den die Menschheit eingetreten sei. Vgl. W. E. MÜHLMANN, *Weltrevolution auf Zeit gestreckt. Zur Problematik des sogenannten Kulturwandels*, in: W. E. MÜHLMANN, *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied–Berlin 1964, 353–367, 360. Vgl. hierzu unten auch S. 279f.

Sinn ein. Als *seine* Tat, als *seine* Schöpfung, die sich einzig ihm verdankt, bestätigt er sie in ihrer Sinnhaftigkeit und Vernunft. Dieses gründende ›Ja‹ Gottes zur Welt wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß sich die in der Heraufkunft des Menschen beginnende und mit ihm eröffnende Freiheitsgeschichte der Schöpfung nun zugleich auch weithin als eine Abfalls- und Verfallsgeschichte darstellt, die in Verkehrung des Ursprungsverhältnisses den Sinn dieser Freiheitsgeschichte selbst wiederum verfehlt und verfälscht. Im Gegenteil, gerade diese schuldhaft verkürzte und verdunkelte, sich in einer unabhsehbaren Geschichte von Krisen verwirkende und als solche unbemeistert gebliebene Freiheitsgeschichte des Menschen ist es, in die hinein Gott selbst mit seinem erlösenden Wort eintritt und menschliches Dasein trotz allen Scheiterns und über alles Scheitern hinaus in den Horizont einer absoluten Zukunft rückt. Insofern geschieht die endgültige, alles umgreifende Offenbarung der schöpfungsmäßig gegründeten Zuwendung Gottes zum Menschen erst in seinem Christus, dessen Tod als äußerste Tat der Liebe Gottes die menschliche Unheilssituation nicht nur in ihren tatsächlichen Ausmaßen aufdeckt, sondern sie zugleich auch, kraft dieser Liebe, substantiell überwindet und dessen Auferstehung die volle unüberbietbare Wirklichkeit seines ›Ja‹ zur Welt als ständiges Erfüllungsgeschehen bleibend setzt. Eben dieses in der Heilstat Christi definitiv besiegelte und damit alles tragende, sich durch alle Krisenzusammenhänge durchhaltende, den Sinn eines jeden einzelnen wie des Ganzen bewahrende und erlösende ›Ja‹ Gottes ist es, aus dem sich christlicher Glaube in seinem Weltverhältnis wesenhaft bestimmen muß. Das aber heißt: christlicher Glaube kann die Welt nicht verneinen, wenn Gott sie schon wesenhaft bejaht hat. Er kann sich nicht mit ihrer Ohnmacht, ihren Krisen, Geschicken und Unrechtszuständen abfinden und sich ihren Aufbrüchen und Möglichkeiten verschließen, wenn es Gott wesenhaft um diese Welt und ihre Freiheits- und Heilsgeschichte zu tun ist. Es ist vielmehr gerade dieser in Christus eröffnete Glaube an den Sinn und die Zukunft menschlichen Daseins, in dem alle Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit konvergiert, der dem Menschen den Grund und die Verpflichtung einstiftet, sich auf die Sache des Menschen einzulassen. Der Glaube an den Gott der Liebe schließt notwendig den Glauben des Menschen an den Menschen ein. In eben diesem *Glauben* aber hat alles menschliche Handeln sein letztes ethisches Richtmaß. Hier und nur hier liegt das Eigentliche und Spezifische christlicher Ethik.

Welche Antwort gibt nun aber dieser theologisch begründete Glaube des Menschen an den Menschen auf jenes neuzeitliche revolutionäre Bewußtsein, das so radikal von der Sache des Menschen und seiner Zukunft getrieben ist?

Zunächst ist historisch festzustellen, daß von einer maßgeblichen Durchdringung, Abstützung und Läuterung des revolutionären Impulses durch den christlichen Glauben und damit von einer sich als genuin christlich charakterisierenden Revolution nirgends ernsthaft die Rede sein kann. Die entscheidenden revolutionären Prozesse der Neuzeit haben sich vielmehr durchweg außerhalb des herrschenden Christentums und nicht selten gegen es vollzogen. Die Ur-

sache hierfür liegt nun freilich nicht, wie man vielleicht zunächst vermuten möchte, unmittelbar darin, daß sich einem von der Ethik Jesu inspirierten Glauben an den in Gott verbürgten Menschen die Anwendung von Gewalt als Mittel zur Überwindung des Bösen verbietet. Denn auch für ein wesentlich christliches Handlungsverständnis bleiben die Radikalforderungen Jesu, wie sie vor allem die Bergpredigt mit dem Postulat der Feindesliebe und des Gewaltverzichts oder auch etwa mit dem Schwur- und Ehescheidungsverbot erhebt, normative Ausfaltungen einer Gesinnung, die keinen Augenblick von jener theologisch-eschatologischen Glaubens- und Heilserfahrung des Menschen zu trennen ist, die allein solche Gesinnung ermöglicht und rechtfertigt und aus der diese Forderungen allein ihren inneren Gültigkeitsanspruch, ihre handlungswirksame Kraft und ihre ethische Sinnfülle empfangen.

Eben deshalb aber lassen sich diese Forderungen auch nicht unmittelbar, ohne Verkürzung ihrer eigenen Substanz, auf die Geltungsebene und in die Geltungsart von Normen übertragen, die, wie dies insbesondere für die Ordnungsformen des Rechts, ja selbst schon für die der Sitte zutrifft, wesentlich von der Verfalls- und Krisensituation menschlichen Daseins her konzipiert sind, von Normen also, deren tatsächliche Geltungskraft weithin auf den mit ihnen gegebenen Zwangsmechanismen sozialer Kontrollen und Sanktionen beruht, die sie insofern schon einer generellen Atmosphäre des sozialen Mißtrauens verhaftet bleiben lassen.³ Im Brechungswinkel dieser innerweltlichen Ordnungsgesetzlichkeiten aber können die Forderungen Jesu notwendig und sinnvoll immer nur als Orientierungsmaßstäbe, als Leitwerte und Läuterungsmomente des sittlichen Bewußtseins verstanden werden, denen als solchen zwar die Kraft innewohnt, menschliches Handeln in seiner Motivstruktur zutiefst zu verändern und hierdurch letztlich auch auf die Gestaltungen der gesellschaftlichen Normen, der Ordnungen des Rechts und der Sitte wandelnd einzuwirken. Dennoch bleibt auch ein so geläutertes – christliches – Handlungsverständnis stets in die tatsächlichen, ihm geschichtlich je vorgegebenen innerweltlichen Strukturzusammenhänge hineingebunden, ohne daß es deren spezifische Unheilsbedingtheiten je ganz aufheben könnte. Eben deshalb aber blieb denn tatsächlich bisher auch für eine sich *christlich* verstehende Gesellschaft die Gewalt, soweit sie von der gegebenen staatlichen Ordnungsmacht ausgeübt wurde, als eine um des Menschen willen wahrgenommene Gewalt faktisch unbestritten. Dies um so mehr, als man sich hierzu ausdrücklich auf die Interpretation des Apostels Paulus im 13. Kapitel seines Römerbriefes berufen konnte. – Nun läßt sich aber nicht daran zweifeln, daß es auch im Falle der revolutionären Gewalt wesentlich um die Sache des Menschen geht, so daß sich gerade aus diesem übereinstimmenden Zielaspekt gegebenenfalls eine ernste Normenkonkurrenz zwischen rechtlich sanktionierter und revolutionärer Gewalt ergeben kann.

³ Zum Problem der psycho-sozialen Genese von Normen vgl. TH. GEIGER, *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts*, Neuwied-Berlin 1964, 134ff.

Dennoch tritt zwischen den beiden Gewaltstrukturen zunächst ein grundlegender Unterschied hervor. Revolutionäre Gewalt *bricht* mit der Vergangenheit und stellt damit die geschichtliche Kontinuität der für den Menschen, seine Kultur und sein Zusammenleben schlechthin unentbehrlichen Idee der *Ordnung* in Frage. Denn wenn es auch im revolutionären Geschehen letztlich wiederum um die Heraufkunft von »neuen«, »anderen«, gesellschaftlichen Strukturen geht, so handelt es sich doch gerade eben darin um solche, die in ihrem tatsächlichen funktionalen und menschlichen Ordnungswert zunächst noch keineswegs erprobt und als realisierbar ausgewiesen sind. Unter dieser Voraussetzung aber birgt jede revolutionäre Aufkündigung und gewaltsame Zerstörung überkommener Ordnungen zwangsläufig das Risiko der Zerstörung von Ordnung überhaupt und damit das Risiko möglicher sozialer Anarchie in sich, solange nicht dieses für den Menschen notwendige Wesen von Ordnung im effektiven Sieg der Revolution und der von ihr angezielten sozialen Wirklichkeiten erneut aufgehoben und sichergestellt ist. Revolutionäre Umbrüche legitimieren sich deshalb im Grunde immer erst nachträglich, nämlich dadurch, daß die aus ihnen hervorgehenden Ordnungsstrukturen nicht verworfen, sondern als die besseren akzeptiert werden.

Dieses im unvermeidlichen Ordnungsvakuum des revolutionären Geschehens liegende Risiko seiner eigenen Vergeblichkeit aber ist es, das eine Distanz des christlichen Bewußtseins gegenüber revolutionären Prozessen nun zunächst durchaus zu rechtfertigen scheint. Denn gerade weil der Mensch sein Dasein nicht ohne die bergenden Kräfte von ihm tragenden rechtlichen und sozialen Ordnungen zu wahren vermag, tendiert christlicher Glaube, der sich der Sorge um eben diesen Menschen keinen Augenblick entpflichtet weiß, eher dahin, gegebene Ordnungen anzuerkennen, sie von innen heraus zu vermenschlichen und wenn notwendig auf dem Wege schrittweiser Reformen zu wandeln als sich auf das Wagnis eines in seinen Konsequenzen unkalkulierbaren revolutionären Geschichtsbruchs einzulassen.

Dennoch hat sich die konkrete geschichtliche Entwicklung seither in maßgeblichen Vorgängen über solche Besorgnisse hinweggesetzt und den Menschen das Risiko revolutionärer Emanzipationen wagen und auf sich nehmen lassen. Hierzu mochte man sich im einzelnen auf unterschiedliche Argumente stützen, sei es, daß man sich von der Überzeugung bestimmen läßt, daß sich der Weg der Reform angesichts der tatsächlichen Machtverhältnisse als praktisch undurchführbar erweist, sei es, daß man Reformen im Hinblick auf eine wirkliche Veränderung der Gesellschaft überhaupt für ungenügend erachtet, oder sei es schließlich, daß man mit Marx die praktische Notwendigkeit des revolutionären Kampfes zugleich als eine der Vernunft und Dynamik der Geschichte selbst innewohnende Gesetzlichkeit behauptet, die den Gesamtprozeß der sozialen Entwicklung des Menschen steuernd und vorantreibend sich als solche erst mit der Heraufkunft der klassenlosen Gesellschaft aufheben wird. Zumindest dem ersten Argument für die Rechtfertigung von Revolution als einzig verbleibendem sozialen Ausweg, als *ultima ratio* menschlicher

Elendslagen, kann sich auch der Christ nicht einfachhin verschließen. Tatsächlich bewegt sich denn auch die derzeitige Diskussion, nicht zuletzt angefaßt durch die gegenwärtig höchst brisante soziale Situation vor allem in katholischen Ländern Lateinamerikas, wesentlich auf dieser Argumentationsebene.⁴

Darüber hinaus wird man noch ein anderes bemerkenswertes Faktum erwägen und in Rechnung stellen müssen: die Tatsache, daß auch die Revolution nach Idee und Wirklichkeit im Prozeß ihrer neuzeitlichen Geschichte eine zunehmende Rationalisierung erfahren hat. Wie alle Wirklichkeitsbezüge und Wirkmöglichkeiten des Menschen Gegenstand seines Forschens, Planens und Lenkens geworden sind, so scheint nun selbst das Bedingungs- und Chancengefüge von Revolutionen mehr und mehr in den Zugriff rationalen Kalküls gerückt. Ein Vorgang, für den man hier nur an das gerade innerhalb der gegenwärtigen Revolutionsliteratur zentral gewordene Thema »Technik der Revolution« zu erinnern braucht, um sich seiner zu vergewissern. Freilich solange darunter nurmehr machiavellistische Erfolgsanleitungen zur Technik revolutionärer Machtpraxis verstanden werden, die den Menschen noch rigoroser, entschiedener und bedenkenloser dem revolutionären Prozeß unterwerfen⁵, schließt solcher »Fortschritt« jede moralische Rechtfertigung aus. Ganz anders hingegen, wenn »Technik der Revolution« wesentlich eine Verfahrensvernunft meint, die das im oben beschriebenen *Ordnungsvakuum* des revolutionären Geschehens liegende Risiko der totalen Dehumanisierung und damit das Risiko der Anarchie und eben darin letztlich auch das Risiko der möglichen Vergeblichkeit des revolutionären Prozesses selbst gering zu halten und auszuschalten sucht. Das aber bedeutet konkret eine Vernunft, die den Einsatz aller strategischen Mittel bei gleichzeitiger Minimierung von Gewalt, ohne Preisgabe des revolutionären, dem Menschen verpflichteten Zieles verlangt.⁶ Im Duktus einer so verstandenen *ethisch* ausgerichteten Rationalisierung revolutionärer Prozesse aber zeichnet sich nun in der Tat die Möglichkeit einer wesentlichen und fundamentalen Humanisierung des Revolutionsgedankens ab. Denn im selben Maße, wie die Einsicht bestimmend wird, daß ein auf Fortschritt des Menschen gerichteter sozialer Veränderungswille auf die Dauer nur dort seine vollen Chancen gewinnt, wo er *mit* dem Menschen rechnen

⁴ Vgl. die Artikel zum »Gewaltproblem im Horizont einer »Theologie der Revolution«, in: *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*. Mit einer Einleitung, einem Dokumentarteil und einer Bibliographie zum Thema, hrsg. von E. FEIL und R. WETH, München–Mainz 1969.

⁵ Vgl. vor allem W. I. LENIN, *Werke*. Ins Deutsche übertragen nach der 4. russ. Ausgabe, mit zwei Registerbänden, besorgt vom Marx-Engels-Stalin-Institut (Institut für Marxismus-Leninismus) beim ZK der SED, Berlin 1955–1957 (bes. unter dem Stichwort »Staat und Revolution«); ferner MAO TSE-TUNG, *Theorie des Guerillakrieges oder Strategie der Dritten Welt*. Einleitung S. HAFNER, Hamburg 1966.

⁶ Vgl. TH. EBERT, *Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg*, Freiburg 1968 (Lit.); H. J. SCHULZ (Hg.), *Von Gandhi bis Camara. Beispiele gewaltfreier Politik*, Stuttgart 1970; J. R. HERMANN, *Revolution zur Befreiung des Menschen*, Limburg 1971.

kann, wo er also sein Erfolgskalkül weniger auf das Potential der eigenen Gewalt als vielmehr auf die sittliche Zustimmungspotenz dessen gründet, um dessen Sache es ihm letztlich geht – in eben diesem Maße entwirft sich das angestrebte revolutionäre Ziel schon in den Mitteln als ein wesentlich menschliches vorweg, erweist sich bereits der *Weg* der Revolution als moralisches Inchoativ seiner Erfüllung. Was bereits die kantische Ethik aus einem freilich umfassenderen Begründungszusammenhang heraus als unabdingbare anthropologische Grundforderung des Sittlichen ansichtig macht, nämlich daß der Mensch dem Menschen niemals nur Mittel sein dürfe, sondern ihm darin zugleich immer auch »Zweck an sich selbst« bleiben müsse⁷, das legt sich hier erneut im Kalkül revolutionärer Zielprozesse als sachlogisch zwingendes ethisches Bedingungsmoment auf, soll nicht in der Pervertierung der Mittel am Ende auch die revolutionäre Zielwirklichkeit selbst pervertiert und damit vergeblich bleiben. Denn auch wenn es sich herausstellt, daß es demgegenüber immer wieder soziale Konstellationen geben kann und gibt, die sich letztlich doch nicht ohne das schmerzliche Mittel der Gewalt lösen lassen, so ist es gerade die Logik dieses ethischen Grundsatzes, die dazu verhilft, nicht nur jegliche *zynische* Einstellung gegenüber solchen Situationen zu beseitigen, sondern darüber hinaus auch jegliche *ideologische* Rechtfertigung von Machtpraktiken ad absurdum zu führen, die den Menschen im Namen eines utopischen Geschichtszieles ungehemmt unterwerfen. Einsichten, die sich selbst im marxistischen Denken durchzusetzen beginnen, wenn etwa der polnische Revisionist Leszek Kolakowski in Kritik der bisherigen doktrinären marxistischen Theorie kategorisch herausstellt, »daß für den Kommunisten nicht nur der Kommunismus, sondern auch die Bewegung zu ihm ein Ziel ist«, womit entschieden »alle jene Mittel zum Bau einer neuen Gesellschaft« als in einem letzten Sinne ungeeignet abgewiesen werden, »die mit dem so verstandenen ›Ziel‹ unvereinbar sind.« »Der morgige Tag«, so resumiert Kolakowski, »heiligt den heutigen Tag als die Hoffnung auf ihn, aber der heutige Tag wird zur Nacht, wenn er nicht ein Ziel an sich ist, das heißt, wenn er nicht der Horizont des schon zurückgelegten Weges ist, das heißt das Erlöschen der gestrigen, in der Erinnerung lebenden Hoffnung durch ihre Erfüllung.«⁸

Freilich auch ein sich dergestalt human vermittelndes revolutionäre Ethos wird damit durchaus nicht aufhören, dezidiert kämpferisch, kritisch und zukunftsgerichtet zu sein. Darin bleibt es von allem sich stets nur an je *gegenwärtigen* Entwicklungstendenzen und Möglichkeiten orientierendem und somit objektiv

⁷ Vgl. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. WEISCHEDL, Bd. 4, 210, sowie die *Metaphysik der Sitten*, ed. WEISCHEDL, Bd. 4, 600f.

⁸ L. KOLAKOWSKI, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein*, München 1967, 213. In gleicher Richtung argumentiert der tschechische Revisionist V. GARDAVSKI, *Gott ist nicht ganz tot. Betrachtungen eines Marxisten über Bibel, Religion und Atheismus*. Mit einer Einleitung von J. MOLTSMANN, München 1968, 225ff. Vgl. ferner die äußerst kritische Stellungnahme zwölf jugoslawischer Marxisten zum Phänomen revolutionärer Gewalt in dem Sammelband: G. PETROVIC (Hg.), *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg 1970.

immer nur auf sozial-kulturelle Synchronisierung gerichtetem bloßen *Reformwillen* unterschieden. Denn wie tiefgreifend auch die Wandlungen sein mögen, die sich hier im revolutionären Ethos abzuzeichnen beginnen, so wahr es doch sein durchdauerndes revolutionäres Wesen gerade mit jenem – wenn man will – *utopischen* Impuls, der all sein Gegenwartshandeln letztlich immer schon auf den *künftigen* »eigentlicheren« Menschen hinzielen läßt. Von hier aus erklärt sich denn auch erst die ihm bleibend eignende größere Bereitschaft zu Wagnissen, zu Abschieden von Vergangenen, zum Vorgriff auf kommende Möglichkeiten, eine Bereitschaft, die notwendig jene *kämpferische* Grundhaltung in sich schließt, die als Vehikel allen Fortschritts, als positive, zielgerichtete Kraft menschlicher und gesellschaftlicher Selbstverwirklichung auch und gerade dort ungemindert wirksam bleibt, wo dieses revolutionäre Ethos, man denke hier etwa an das eines Ghandi, eines Martin Luther King oder eines Camara, dem naiven Glauben an die Macht der bloßen Gewalt längst entsagt hat.

Angesichts solcher Entwicklung aber, wie sie sich hier als Alternative im neuzeitlichen Revolutionsverständnis anbahnt, erhebt sich nun die Frage, ob damit nicht im Grunde entscheidende Vorbehalte hinfällig werden, die christliches und revolutionäres Ethos bisher als prinzipiell unvereinbar erscheinen ließen. Ob nicht die in der Versöhnung von Mittel- und Zielmoral liegende Entfanatisierung und Entideologisierung revolutionären Denkens zugleich auch die Möglichkeit einer Versöhnung von revolutionärem und christlichem Bewußtseins eröffnet. Und ob schließlich nicht gerade die *kämpferische* Grundhaltung, die das revolutionäre Ethos, bei aller inneren Abklärung und Befriedung, als ein dem Menschen und seiner Zukunft verpflichtetes wesentlich in sich bewahrt, eine ethische Dimension anspricht, die nicht minder fundamental auch zu einem genuin christlichen Handlungsverständnis gehört und die es hier wieder neu zu entdecken und sittlich ernst zu nehmen gilt. Meint doch gerade jenes aus der Tiefe christlichen Glaubens erwachsende Ethos der Gewaltlosigkeit keineswegs eine Haltung unkämpferischer passiver Resignation, die Unterwerfungsmoralen Vorschub leistet und bestehende Gewaltordnungen petrifiziert, sondern wesentlich eine aktiv-wandelnde, das Böse des Menschen in seiner Wurzel angreifende und überwindende Kraft, in der sich erst die wahre und ganze Wirkmacht dieses Glaubens bezeugt.

Entsprechend aber darf sich dann auch eine aus dem Anspruch des Christlichen gestaltende, vom Glauben an Gottes befreiende Zuwendung zum Menschen getragene soziale Moral nirgends einfachhin mit dem gesellschaftlichen Leitwert einer statisch verstandenen Ordnungsethik identifizieren, die zur Lösung sozialer Konflikte einzig den Weg bedingungsloser Anpassung und Einfügung zuläßt. Würde dies doch bedeuten, daß damit auch all jene politischen und sozialen Situationen, »in denen der Mensch«, um mit Marx zu sprechen, »ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist«⁹,

⁹ K. MARX, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (1843), in: *Karl-Marx Ausgabe* Bd. 1: *Frühe Schriften*, ed. H. J. LIEBER/P. FURTH, Darmstadt 1962, 497.

als unabänderlich und im Willen Gottes begründet hingenommen werden müßte. Und würde doch damit jeglicher sich in Widerspruch, Aufbegehren, Auflehnung und Protest bekundende humane Veränderungswille a limine als Verstoß gegen den Willen Gottes, als Sünde deklariert sein. Eine Konsequenz, die christlich im Grunde gewiß unvertretbar und unerträglich erscheint, die aber zwangsläufig mit einem Moralverständnis gegeben ist, das zwar Verantwortung für die Moralität des *Erfüllungswillens* gegenüber geltenden Ordnungen und Gesetzen, nicht jedoch zugleich auch Verantwortung für die *moralische Vernunft und Gültigkeit dieser Ordnungen selbst* zu übernehmen bereit ist.

Wenn ein solch statisches, auf gesellschaftliche Einfügung zielendes Moralverständnis dennoch für ganze christliche Epochen weitgehend bestimmend werden konnte, so muß dies, will man dem Vorgang gerecht werden, im Zusammenhang mit jenem elementaren moralsoziologischen *Entlastungseffekt* gesehen werden, der sich aus einer Gleichsetzung der bestehenden Ordnungen mit der von Gott gewollten Ordnung für den Glauben und für die ihn institutionell verwaltende Kirche ergibt. Denn wo immer christlicher Glaube in seinem Ordnungsanspruch in Gegensatz zu den jeweils herrschenden Ordnungsmächten tritt, setzt er sich damit notwendig auch der Gefährdung seiner eigenen Freiheitsrechte aus, während umgekehrt in der Übereinstimmung der beiden Ordnungsebenen zugleich die größtmögliche politische Gewähr seiner Freiheit liegt, einer Freiheit freilich, die dann mit einem Konformismus bezahlt werden muß, der diesen Glauben in seiner kritischen, sozial-regulativen Kraft bedenklich zu verkürzen und auf die ethischen Impulse einer letztlich ›privat‹ verstandenen Nächstenliebe einzuengen droht. Ein solcher Glaube aber, der im Prozeß dieser Anpassung vor den tatsächlichen sozialen Unheils- und Unrechtsbefindlichkeiten dieser Welt weitgehend resignieren muß, steht damit letztlich auch in Gefahr, sein eigenes inkarnatorisches Prinzip, kraft dessen er dem Menschen in Christus als dem Heil der Welt den Weg zum Heil eben dieser *Welt* eröffnet, preiszugeben und sich so dominierend als ein eher passiver Erwartungsglaube zu begreifen. Ein sich so darbietender Erwartungsglaube jedoch, der die Welt nicht mehr eigentlich als den entscheidenden Ort des ständigen Durchbruchs der verheißenen, ihre Vollendung grundlegenden und antizipierenden Gottesherrschaft wahrnimmt, sondern nurmehr als eine Stätte der Vorbereitung und der Bewährung, und dem so Erlösung eher Erlösung *von* der Welt denn Erlösung *der* Welt bedeutet, macht es seinen Kritikern leicht, ihn als den »ewigen Dieb der menschlichen Energien«¹⁰, um mit Rimbaud zu reden, oder nach dem Wort von Marx, als »Opium des Volkes«¹¹ oder mit Nietzsche als »Platonismus fürs Volk«¹² zu brandmarken und abzutun. Das Volk, so heißt es schon bei Chalier in der Französischen Revolution,

¹⁰ Zitiert nach R. GARAUDY, *Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens*, in: *Concilium* 4 (1968) 333.

¹¹ K. MARX, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 488.

¹² FR. NIETZSCHE, *Werke in drei Bänden*, ed. SCHLECHTA, Darmstadt 1963ff, Bd. 2, 566.

hat lange genug Jesus Christus beweint, es soll sich jetzt selbst beweinen und seine Rechte fordern.¹³

Angesichts dieser gravierenden, historisch jedoch gewiß weithin berechtigten Kritik an einem vorwaltend gewordenen christlich-politischen Handlungsverständnis drängt sich nun aber geradezu zwingend die Einsicht auf, daß christliche Moral, die mit Recht den Gebrauch von Gewalt im Namen der Liebe schuldig spricht, dennoch damit nicht den ihr zutiefst innewohnenden, von derselben Liebe und demselben Glauben an den Menschen getragenen zukunftsgerichteten, kritisch-kämpferischen Impuls in sich stillstellen darf, will sie nicht in eine die geschichtlichen Unrechtslagen verfestigende, »defaitistische« Moral des Verzichtes, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination umschlagen und verkehrt werden.

In all dem zeigt sich freilich eine letzte grundlegende und als solche unaufhebbare ethische Aporie, der jegliches, dem Menschen und seiner Humanisierung verpflichtete, *revolutionäre wie christliche* Handeln unterworfen bleibt, die Aporie nämlich, daß sich aller Kampf nur in dem Maße sittlich legitimiert, wie er den Menschen als »Zweck an sich selbst« zu bewahren vermag, und daß umgekehrt alle Gesinnung der Gewaltlosigkeit nur solange ethisch geprägt bleibt, wie sie sich nicht mit Resignation identifiziert, sondern den kämpferischen Impuls zur Verwirklichung einer menschlicheren Welt voll in sich auszeugt, selbst wenn sie sich um dieser willen in der Ohnmacht des Kreuzes vollenden muß.

¹³ Nach F. JONAS, *Geschichte der Soziologie*, Hamburg 1968, Bd. 2,8.

ÜBER DAS VERHÄLTNISS VON RELIGION UND GESELLSCHAFT

Alles gegenwärtige soziologische wie theologische Fragen nach den Funktions- und Verwiesenhitzszusammenhängen von Religion und Gesellschaft muß davon ausgehen, daß wir es mit einer Gesellschaft zu tun haben, die die sie tragenden Ordnungen nicht in irgendwelchen metageschichtlichen Wesensgesetzhchkeiten begründet sieht, die sich als unmittelbarer Ausfluß eines göttlichen Willens verstehen ließen, sondern die diese Ordnungen als sozial-funktionale Schöpfungen, als Artefakte der menschlichen Vernunft begreift, erdacht und durchgesetzt von Menschen für Menschen.¹ Unter der für uns maßgeblich gewordenen politischen Voraussetzung freiheitlicher Rechtsordnungen reguliert sie sich näherhin durch ein gesellschaftliches Normensystem, das substantiell darauf angelegt ist, die Frage nach der Wahrheit und dem Sinn menschlichen Daseins und menschlicher Daseinsgestaltung dem vorstaatlichen, freien, geistigen und sozialen Kräftespiel zu überantworten und sie eben darin letztlich in die »subjektive« Entscheidung der normativen Vernunft der Individuen zurückzuverweisen.² Das aber bedeutet, die Gesellschaft versteht und vollzieht

¹ Die Vorstellung von der staatlich-gesellschaftlichen Ordnung als menschlichem Kunstprodukt kommt wohl erstmals bei Hobbes in voller Deutlichkeit zum Tragen. Vgl. hierzu I. FETSCHER, *Einleitung zu: THOMAS HOBBS, Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates* (1651), Neuwied-Berlin 1966: »Die Individuen haben den Staat, den großen Leviathan erzeugt, er ist ein von ihnen verfertigtes Artefakt, eine Art großer Maschine« (aaO. XXV). Darin liegt in der Tat eine gültige Einsicht, die als solche auch dort weiter gewahrt bleibt, wo man staatliche Ordnungsmacht nicht mehr wie Hobbes aus einem schlechthin ordnungslos gedachten Naturzustand hervorgehen läßt, der die einzelnen dazu zwingt, all ihre Selbstmächtigkeit an den Souverän abzutreten, sondern, wo man, wie schon Locke (vgl. JOHN LOCKE, *Two Treatises of Government*, 1690), diesen Naturzustand als ein Gefüge von durchaus unbeliebigen, integrativen und desintegrativen, auf Gleichgewicht, Gegengewicht und Entwicklung zur Rationalität angelegten Gesetzhchkeiten begreift, die den Menschen zur Hervorbringung gesellschaftlicher Ordnungen disponieren, kraft deren ihm zugleich Eigenpotenz und Freiheit bewahrt bleiben. – Vgl. hierzu u. a. R. HÖNIGSWALD, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, München 1924; C. SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hamburg 1938; J. W. GOUGH, *John Locke's Political Philosophy*, Oxford 1950; H. SCHMIDT, *Seinserkenntnis und Staatsdenken. Hobbes, Locke, Rousseau*, Tübingen 1965.

² Dieser fundamentale Tatbestand der Freigabe der »wahren Bestimmungen der Freiheit«, der mit der Heraufkunft der modernen Gesellschaft zur Grundverfassung des menschlichen Daseins in all seinen politisch-sozialen Bedingungen und Bezügen geworden ist, wird von Hegel, dem eigentlichen Vollender der Gesellschaftstheorien der Aufklärung im Begriff der »Entzweiung« aufgenommen und philosophisch ausgetragen. Vgl. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft*

sich hier in einem Ordnungsgefüge, das den Willen, Gewißheit zu haben, nicht über den Willen triumphieren läßt, Problemlösungen zu erreichen, die für eine mögliche Korrektur offen sind. Als dieses freiheitliche System, das die Freiheit des Gewissens, der Religion, der Information, der Forschung, der Wissenschaft etc. institutionalisiert, interpretiert sie sich mit dem ihr darin gesetzten Anspruchsverzicht, in irgendeinem absoluten, definitiv verfügbaren Besitz von Wahrheit zu sein, zugleich wesenhaft als ein offenes, auf Zukunft hin ausgerichtetes Lernsystem.

Gerade dies aber ist nun keineswegs menschlich selbstverständlich. Der Mensch weiß sich ja durchaus nicht immer schon als das selbstmächtige, weltausgreifende, auf Zukunft hin angelegte Fortschrittswesen, das den Stand seiner jeweiligen Erkenntnisse und Ordnungsgestaltungen provisorisch hält. Menschliche Gesellschaften existieren, wie uns Ethnologie und Kulturgeschichte zeigen, keineswegs vorrangig zu dem Zweck, ihre Einrichtungen und ihr Wissen zu mehren. Kulturen können sich mit erstaunlicher Beharrlichkeit über Jahrhunderte und Jahrtausende hin in einer ewigen Wiederkehr des Gleichen repetieren.³

Hier hingegen zeichnet sich eine entscheidende Transformation ab: Der Mensch beginnt sich als jenes futurische Wesen zu entdecken, das erst im ständigen Ausgreifen nach dem Noch-Nicht des ihm in Wahrheit Möglichen die Vernunft seines Heute findet. Erstmals gehört die Dimension Zukunft zum Fließgleichgewicht, zur Glücksbilanz einer Gesellschaft. Unter dem Aspekt dessen, was Gesellschaften zu ihrem geglückten Funktionieren brauchen, scheint diese »Fauna des experimentierenden Menschen«, mit Ortega Y Gasset zu reden, in der Tat »eines der unwahrscheinlichsten Erzeugnisse der Ge-

im Grundrisse (1821) §§ 33 C, 123 u. 192ff. Nach Hegel beschränkt sich die mit dem »Zwecke der Endlichkeit« (§ 123) identische »bürgerliche Gesellschaft« als »System der Bedürfnisse« (§ 188) auf den Naturbereich des menschlichen Daseins. Ihr Subjekt ist der »abstrakte« aus seinen geschichtlichen, geistigen und religiösen Zusammenhängen herausgelöste und auf die Gleichheit seiner Bedürfnisnatur gestellte Mensch. Insofern gilt hier der Mensch ausschließlich, »weil er Mensch ist, und nicht, weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u.s.f. ist« (§ 209, vgl. auch § 190). Gleichwohl sind es gerade die in dieser »Entzweigung« freigesetzten Mächte der geschichtlichen, geistigen und religiösen Subjektivität, aus denen die durch die Gesellschaft gesetzte äußere Freiheit der Individuen erst ihren lebendigen Inhalt und ihre sittliche Substanz empfängt. Das bedeutet jetzt aber für Hegel zugleich, wie Joachim Ritter hervorhebt, »daß die bürgerliche Gesellschaft selbst *geschichtlich* nicht in der Isolierung auf ihr eigenes Naturprinzip besteht, sondern die Zugehörigkeit der ganzen Bildung des Menschen voraussetzt, die sich in der weltgeschichtlichen Arbeit der Vernunft geformt hat, ohne daß ihre eigene, allein auf das Naturprinzip gestellte Theorie diese Zugehörigkeit geltend machen und zur Sprache bringen kann« (J. RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt/M. 1965, 68).

³ Vgl. hierzu R. THURNWALD, *Beiträge zur Analyse des Kulturmechanismus*, in: W. E. MÜHLMANN/E. W. MÜLLER (Hg.), *Kulturanthropologie*, Köln-Berlin 1966, 356–391, bes. 363; ferner W. E. MÜHLMANN, *Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie*, in: W. E. MÜHLMANN, aaO. 9–49, 31f.; sowie DERS., *Rassen, Ethnien, Kulturen*, Neuwied-Berlin 1964, 112.

schichte«⁴. Wir haben ein Kultursystem vor uns, das für sein Äquilibrium, für sein funktional-strukturelles Gleichgewicht explizit die Dimension Zukunft benötigt und einbezieht. Die ganze Uminterpretation gesellschaftlicher Ethik in Geschichtsphilosophie, in Philosophie der Hoffnung und antizipatorische Eschatologie hat hier ihre Wurzel. Der heutige Mensch lebt gleichsam aus dem permanenten Grundduktus der kantischen Frage: Was können wir wissen? Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen?⁵

Zukunftsoffenheit im Provisorischhalten der Gegenwart und freiheitliche Rechtsordnung stehen sonach in einem inneren Zusammenhang. Dies hat zur Bedingung, daß all das, was den Menschen in seinen persönlichen Überzeugungen trägt – die für sein eigenes Dasein entscheidenden Ordnungen, Sinngebungen und Bestimmungen –, aus der Verfügung der Gesellschaft als Ganzer ausgeschlossen bleibt und ihr selbst nicht zum normativ verbindlichen Inhalt wird.

Worin aber liegt unter dieser Voraussetzung eines total lernoffenen, wahrheitsoffenen, zukunfts-offenen freiheitlichen Gesellschaftssystems die gesellschaftliche Funktion der Religion?

Alles Bekenntnis zum freiheitlichen Rechtsstaat lebt letztlich aus dem Glauben, daß der Mensch die Vernunft seines Seinkönnens nur auf dem Wege der Freiheit gewinnen kann. Das aber impliziert zugleich, daß die demokratischen Freiheiten als solche nicht schon diese Freiheit sind, sondern lediglich die institutionellen Bedingungen hierfür bereitstellen. Wo immer dann aber der Mensch beginnt, die ihm zugestandenen Freiheiten bereits für die Freiheit selbst zu halten, verliert die freiheitlich demokratische Rechtsordnung ihren Sinn, kann sie nur noch als Platzhalterin und Ordnungshüterin von Willkürräumen verstanden werden, im Sinne jener schon von Hegel aus ganz demselben Grund kritisch befragten Rechtsauffassung Kants, der das Recht als den »Inbegriff der Bedingungen« faßt, »unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann«⁶. Gerade aus diesem Dilemma aber, daß der freiheitlich demokratische Rechtsstaat den Glauben an die sittliche Vernunft von Freiheit zwar als seine eigene Bedingung voraussetzt, ihn aber selbst als reines Funktionssystem institutionalisierter Freiheitsrechte und -pflichten weder begründen noch schaffen kann, zieht letztlich jede Demokratiekritik ihre Nahrung, indem sie die Gefahr heraufbeschwört, daß die Vernunft menschlichen Zusammen-

⁴ J. ORTEGA Y GASSET, *Der Aufstand der Massen (La rebelión de las masas, 1930)*, in: ORTEGA Y GASSET, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Stuttgart 1956, 67; vgl. auch A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956, 119; ferner W. E. MÜHLMANN, *Umriss und Probleme einer Kulturanthropologie*, 32, sowie K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1955, 88.

⁵ Vgl. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. WEISCHEDL, Darmstadt 1960ff, Bd. 2, 677, und *Logik*, Bd. 3, 477f.

⁶ KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, ed. WEISCHEDL, Bd. 4, 337. Hierzu U. HOMMES, *Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität*, in: *Phil. Jahrbuch* 70 (1963) 310–343.

lebens mit ihr in einem Beliebigkeitspluralismus, in einem Ordnungs nihilismus des »Geltenlassens« endet: Die humanitär libertinierte Gesellschaft als »der gewärmte große Kulturstall, in dem die Raubtiere einander umkreisen, ethische Formeln flüsternd«⁷.

Anders gewendet: der moderne freiheitliche Rechtsstaat setzt voraus, daß es unabdingbare, mit dem Menschsein selbst gegebene Menschenrechte gibt und daß der Mensch als Mensch eine unverlierbare Würde hat, die geschützt werden muß. Zugleich sieht er sich aber außerstande, die sittliche Vernunft dieser Rechte abzuleiten und den Grund dieser Würde zu benennen, weil, wie sich zeigt, hierauf unterschiedliche Antworten gegeben werden und gegeben werden können. Er müßte sich hierzu also auf bestimmte, in Wahrheit für die Gesellschaft als Ganze gar nicht maßgebliche religiöse oder philosophisch sittliche Überzeugungen stützen und würde darin wiederum die Freiheit der Überzeugung der Individuen einschränken. Daß er dies also gerade nicht tut, macht ihn offenkundig als dieses System institutionalisierter Freiheiten überhaupt erst möglich.

Der freiheitliche Rechtsstaat steht und fällt also als dieses *äußere* Prinzip der Einheit einer pluralistischen, zukunfts offenen Gesellschaft mit der von ihm selbst her nicht begründbaren Überzeugung, daß die Würde des Menschen, die Würde der Person unantastbar ist. Unter solcher, der geschichtlichen Substanz nach sogar im letzten erst durch ein spezifisch christliches Verständnis vom Menschen inaugurierten Voraussetzung aber wird jetzt für ihn der in den Bereich des Religiös-Metaphysischen verweisende Grund dieser Überzeugung zum *inneren*, wenn auch von ihm nirgends explizit berufenen Bedingungsprinzip seiner selbst.

Wir haben von Bacon den Satz: *religio praecipuum humanae societatis vinculum*.⁸ Die Religion ist das vorzüglichste Band der menschlichen Gesellschaft. Kann dieser Satz noch auf unsere heutigen Verhältnisse Anwendung finden? Oder gilt er nur für eine gesellschaftliche Situation, wie sie für Bacon noch gegeben war, nämlich für eine solche, in der die konkreten religiösen Überzeugungen zugleich weithin Überzeugungen der Gesamtgesellschaft waren? – Kein Zweifel, daß Religion unter solcher Voraussetzung eine mächtige integrierende Kraft darstellte, daß sie sich als ein wesentliches Ferment gesellschaftlicher Einheit erwies. Es ist aber auch kein Zweifel, daß in dem Augenblick, wo das Prinzip der religiösen Einheit der Gesellschaft preisgegeben

⁷ A. GEHLEN, *Der Pluralismus in der Ethik*, in: *Mercur* 21 (1967) 117. Vgl. auch DERS., *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt-Bonn, 1969, 40: »Der Übergang von der Toleranz in den Nihilismus des Geltenlassens von schlechthin Allem läßt sich schwer abgrenzen, diese friedliche Tugend ist daher im öffentlichen Bereich ungewöhnlich zweideutig, so daß D. H. Lawrence (Die gefiederte Schlange) die Toleranz als eine »heimtückische moderne Krankheit« beschreiben konnte.«

⁸ Dieser Satz ist zur Schlüsselformel der religionssoziologischen »Integrations theorie« geworden. Vgl. J. WACH, *Einführung in die Religionssoziologie*, Tübingen 1931, 14; F. FÜRSTENBERG (Hg.), *Religionssoziologie*, Neuwied-Berlin 1964, 14 und 396.

wurde, die Religion aufhörte, als Band der Gesellschaft in diesem kollektiv-sozialen Sinne soziologisch produktiv zu sein. Der freiheitliche Rechtsstaat ist ja nicht zuletzt aus dieser Not geboren.

Welch geringe sozial integrierende Bedeutung der Religion auf unmittelbar kollektiv-gesellschaftlicher Anspruchsebene heute in der Tat zukommt, zeigt sich besonders offenkundig gerade in jenem Bereich, in dem sie noch am längsten solch sozial übergreifende Funktion ausgeübt hat, nämlich im vorrechtlichen Bereich der bis tief in die persönlichen Lebensgestaltungen des einzelnen hinein wirkenden öffentlichen Sitten- und Moralvorstellungen. Schien man doch hier der prägenden Mitwirkung der Religion am wenigsten entbehren zu können, um dem Menschen jenen notwendigen sittlichen Halt zu vermitteln, der ihn zu einem brauchbaren Glied der Gesellschaft macht. Aber auch diese Chance verflüchtigt sich immer mehr. Denn ein Gesellschaftssystem, das als System institutionalisierter Freiheitsrechte die Autonomie der Individuen heteronom verankert und damit dem einzelnen gestattet, »nicht nur ein Gewissen zu haben, sondern auch danach zu handeln«⁹, provoziert zwangsläufig auf der Ebene individueller Lebensgestaltung einen ethischen Pluralismus, der die einst mächtige Sitte als kollektiv habitualisierte, jedoch durch keinen rechtlichen Erzwingungsstab geschützte heteronome Ordnungsform unausweichlich in die Krise bringt.¹⁰ Was sich dann statt dessen im vorrechtlichen Bereich an öffentlich verbindlicher Moral durchsetzt, folgt immer weniger der Autorität der Sitte als vielmehr der Autorität von Sachargumenten. In eben diesem normgenealogischen Kontext muß jetzt auch der soziologische Anspruchswert der überkommenen religiös sanktionierten Moral gesehen werden, soweit sie in die öffentlichen Sitten- und Moralvorstellungen der Gesellschaft eingegangen ist: Vieles von dem, was sie hier an bisher unbestrittenen konkreten normativen Ausfaltungen und moralischen Beständen einzubringen vermochte, wird einfach nicht mehr als hinreichend empfunden, das Leben vernünftig-sittlich zu bewältigen. Der Mensch beginnt, sich nach zusätzlichen, und zwar möglichst überprüfbaren Entscheidungshilfen umzuschauen. Dabei gewinnen insbesondere die Humanwissenschaften mit ihrem wachsenden Angebot an gesicherten anthropologischen Erkenntnissen und dezidiert handlungsrelevanten Informationen immer mehr an Bedeutung, freilich ohne daß sie darin die eigene sittliche Entscheidungsvernunft des Menschen angesichts der immensen Fülle der sich ihm als möglich und sinnvoll artikulierenden Lebensentwürfe und Lebensvollzüge je überflüssig machen könnten oder daß sie gar eine letzte ethische Fundierung seiner sittlichen Existenz selbst zu vermitteln vermöchten.¹¹

Doch die normative Entflechtung von Religion und Gesellschaft geht noch wei-

⁹ E. SPRANGER, *Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts*, in: *Universitas* 3 (1948) 405 bis 420, 419.

¹⁰ Vgl. hierzu oben S. 119ff.

¹¹ Vgl. auch oben S. 176, Anm. 12.

ter. Denn solch tiefgreifende Wandlungen im moralischen Bewußtsein bleiben naturgemäß nicht auf den vorrechtlichen Bereich beschränkt. Schaffen sie doch von sich aus eine Fülle von normativen Konstellationen, die das allgemeine Wohl und Interesse der Gesellschaft in mannigfaltiger Hinsicht berühren. So wirken sie denn ihrerseits wiederum zurück auf die konkreten Gestaltungen des Rechts, das sich, soll es dem geschichtlichen Gang der Vernunft Rechnung tragen, seine Inhalte immer weniger unvermittelt von der religiös autorisierten Moral vorgeben lassen kann.¹²

Soweit haben wir es nun mit Ablösungsvorgängen zu tun, die alle Religionen mehr oder weniger gemeinsam betreffen. Darüber hinaus aber bleibt noch ein letztes, sich im Kontext spezifisch *christlicher* Wirkzusammenhänge bewegendes Emanzipationsgeschehen, nämlich die profan-gesellschaftliche Übernahme und planmäßige Ausweitung jener zahlreichen, im Namen Christi entfalteten sozialen Aktivitäten, deren genuin christlicher Ursprung dadurch ausgewiesen bleibt, daß sie um des Menschen als Menschen willen erfolgten. Solche Ablösungsprozesse als gleichzeitige Prozesse der Übernahme sind in der Tat ohne Parallele: In ihnen tritt zugleich die wesenhafte und als solche unaufhebbar christliche Mitgift im neuzeitlichen Gesellschaftsverständnis zutage, die hier in den vom unbedingten Anspruch des Humanen getragenen sozialen Aktivitäten weiterwirkt. Eben deshalb kann auch nicht einfachhin von Verlust die Rede sein, wo sich christliche Diakonie zu profan-humaner Diakonie ausweitet. Wo etwa, um ein Beispiel zu nennen, das christliche Krankenhaus durch die nur mit gewaltigen öffentlichen Mitteln möglich gewordenen modernen Kliniken verdrängt wird. Oder wo das Schul- und Bildungswesen sich zunehmend nach Ansprüchen und Erfordernissen entwickelt, mit denen es zugleich immer mehr seinen christlich betreuten Anfängen entwächst. Oder wo sich selbst so junge christliche Initiativen wie »Misereor« und »Brot für die Welt« bereits marginal gegenüber dem ausnehmen, was der Staat an materiellen Entwicklungshilfen zu leisten vermag (nicht jedoch, ohne ihn durch solch fordern-

¹² Damit ist freilich keineswegs schon automatisch die Gefahr gebannt, daß im Rahmen solch emanzipierten Rechtsdenkens nicht auch normative Vorstellungen zum Zuge kommen können, die gegebenenfalls eine erhebliche *Minderung* an ethischer und menschlicher Substanz für die Rechtsgestaltung erbringen und sie darin unter Umständen weit hinter das bisher im unmittelbaren Anspruchshorizont religiöser Moral Geltende zurückfallen lassen. Doch auch umgekehrt wird sich das spezifisch religiös gebundene Gewissen seinerseits, angesichts der wachsenden Inkongruenz von religiös überkommener Moral und profaner Rechtsgestaltung nicht einfachhin auf das generelle, von jeder weiteren eigenen Selbstprüfung dispensierende sozietheische Entlastungsargument zurückziehen dürfen, daß nicht alles sittlich Unerlaubte unter rechtliche Sanktionen gestellt werden müsse. Denn um die konkrete Vernunft eben dieses *Sittlichen* geht es hier ja gerade. Der Prozeß ist in Wahrheit höchst ambivalent: Längst nicht alles, was im Zuge neuzeitlicher Entwicklungen, und zwar jetzt zu einem guten Teil durchaus jenseits bloßer Moden, an neuen, human relevanten Einsichten für das sittliche Selbstverständnis des Menschen Gewicht und Bedeutung gewonnen und in der Gesetzgebung Berücksichtigung gefunden hat, wird man als Ausdruck ethischen Verfalls werten dürfen.

des Beispiel überhaupt erst auf diesen humanen Weg einer letztlich *selbstlos* intendierten »Hilfe zur Selbsthilfe« gebracht zu haben und wohl notwendig auch immer wieder bringen zu müssen).

Aber auch gemessen am eigenen Wesensanspruch der christlichen Initiativträger selbst, also der Kirchen, hat dies, von Grenzfällen gewaltsamer Aneignung und säkularistisch betriebener Übernahmen seitens des Staates abgesehen, aufs Ganze betrachtet durchaus eine sittliche Logik, die Zustimmung fordert. Kann doch im Hinblick auf all diese besonderen christlich inaugurierten Vorstöße gerade nicht gesagt werden, daß sich die christlichen Kirchen von daher in ihrem letzten Sinn verstehen. Solche Aktivitäten sind Ausfluß der christlichen Religion, aber nicht ihr *Wesen*, Konsequenz, aber nicht *Sinngrund* ihrer selbst. Eben deshalb kann dies alles jetzt im einzelnen auch von anderen Kräften ausgehen oder von der Rechtsgesellschaft selbst in die Hand genommen werden.

Damit ist uns nun aber zugleich ein neues entscheidendes Stichwort gegeben, das unser bisheriges Fragen nach dem Zuordnungsverhältnis von Religion und Gesellschaft noch in eine ganz andere Richtung lenkt, nämlich in die umgekehrte, nach dem Einfluß dieses emanzipatorischen, zukunfts- und lernoffenen Bewußtseins der heutigen Gesellschaft auf das eigene, von all dem her unableitbare und eben deshalb auch nicht darin auflösbare Wesensverständnis der Religion selbst. Kein Zweifel, daß es solchen Einfluß gibt und daß sich die Religion, wenn auch nach anfänglichem Zögern, ihm zunehmend geöffnet hat. Kein Zweifel auch, daß darin eine sehr elementare anthropologische Logik waltet, die sich auf die Dauer durch keinen anderen, noch so gewichtigen Anspruch verdrängen läßt, nämlich das unaufhebbare Bedürfnis des Menschen, sich nicht in sich selbst schlechthin widersprüchlich vollziehen zu müssen: also auch hier, bei aller als notwendig erkannten Disparität der beiden Bereiche, die Identität seiner Vernunft als Vernunft zu suchen und zu wahren. Kein Zweifel aber auch, daß es bei diesem gegenwärtigen, in manchem gewiß längst überfällig gewordenen Aggiornamento der Religion nicht mehr nur um die Heraufführung einer erneuten Synchronie von religiöser und profan-gesellschaftlicher Normativität auf kollektiv-sozialer Ebene gehen kann, wie sie unter den sozio-kulturellen Voraussetzungen früherer Epochen zur Identitätsfindung des in Wahrheit noch weithin »außengeleiteten« Menschen hinreichen mochte (eine solche kann es heute allenfalls noch im Interferenzbereich der sehr wenigen, je auszuhandelnden *res mixtae* geben), sondern vielmehr um die Heraufführung einer Synchronie, die sich voll – und hier liegt das prinzipiell Neue – auf der Linie des zu mündiger Verantwortlichkeit emanzipierten Bewußtseins selbst bewegt, nämlich einer Synchronie von religiösem Glauben *und* mundaner korrekturoffener Rationalität.

In der Tat, erst im Spannungsfeld solch korrekturbereiter, sach- und selbstkritischer und eben darin zugleich *glaubensoffener* Rationalität können sich dem heutigen Menschen Zugänge zu dieser letzten tragenden Wirklichkeit seines Menschseins eröffnen, die ihn über die imponierenden anthropologischen

Verkürzungen einer rein negativen Religionskritik ebenso hinausführen wie über die Spiegelfechtereien faktenblinder Apologetik. Unter diesem Fundamentalaspekt geht es jetzt also durchaus um einen wesentlichen Dienst an der Religion und am Glauben, wenn etwa die christliche Theologie – und sie ist es, die sich im gegenwärtigen Gang ihrer Geschichte von dieser Intention am konsequentesten leiten läßt – zur Erforschung der Ursprünge, Bedingungsbeziehungen, Vermittlungen und Ausfaltungen des christlichen Glaubens dieselben Methoden für sich fruchtbar macht, die auch in den übrigen, auf die Geschichte des menschlichen Geistes und seiner Äußerungsformen gerichteten Wissenschaften gelten. Oder wenn sie etwa in ihrer Hinwendung zur Lebenspraxis des Menschen als glaubensgeleitete Handlungswissenschaft zunehmend zu einem Sittlichkeitsverständnis gelangt, das sich in all seinen konkreten Applikationen den wachsenden Einsichten der immer differenzierter arbeitenden »profanen« Wissenschaften vom Menschen gegenüber offen und belehrbar hält.¹³

Doch die Eigendynamik dieses Aggiornamento manifestiert sich nicht nur im gegenwärtigen Entwicklungsgang der Theologie, sondern zunehmend auch in einem sich wandelnden Selbstverständnis jener tragenden Sozialwirklichkeit, in der sich der Glaube der Vielen *institutionell* verfaßt und die diesen Glauben bei den Vielen zugleich genuin vermittelt und als Glauben artikuliert: nämlich der *Kirche*; oder wie man in diesem Zusammenhang wohl sozio-theologisch richtiger sagen muß (auch dies nochmals bedrängendes und schmerzliches Zeugnis der Unabgeschlossenheit des Prozesses): der *Kirchen*. Denn gerade die Tatsache, daß es durchweg synchroniebedeutsame Fragen sind, die hier für kirchliches Denken vorrangig werden, Fragen nach dem *einen* Wort

¹³ Als entscheidende erste Wende in diese Richtung wird man hier für die katholische Moraltheologie vor allem das von dem Bonner Moraltheologen FRITZ TILLMANN herausgegebene *Handbuch der katholischen Sittenlehre* (1933ff) nennen müssen. In Abkehr von einer bisher vorwaltenden, die Vorgeformtheiten und Eigengesetzlichkeiten menschlichen Daseins völlig verkennenden spät- und neuscholastischen Moralaxiomatik und -kasuistik wird hier der großangelegte Versuch unternommen, das sittliche Problem nach seinen spezifisch theologischen, philosophisch-ethischen, psychologischen und soziologischen Aspekten ausdifferenzieren und zu entflechten. Damit sind in der Tat für heutige theologische Ethik längst selbstverständlich gewordene systematisch-methodische Wegweisungen gegeben. Denn erst unter solcher Voraussetzung können die mannigfaltigen profan-ethischen wie erfahrungswissenschaftlichen Einsichten, Modelle und Theorienbildungen der Intention nach ideologiefrei in ihrem je eigenen Wahrheitswert erkannt und als *kritische* Orientierungs- und Entscheidungshilfen für theologische Normfindung und Normbegründung fruchtbar werden. – Vgl. F. TILLMANN (Hg.), *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1933ff, 1964 (phil.-eth. Grundlegung: TH. STEINBÜCHEL; psych. Grundlagen: TH. MÜNCKER; soziol. Grundlagen: W. SCHÖLLGEN; kath. Sittenlehre: F. TILLMANN). Insbesondere Werner Schöllgen hat den hier theologisch eingeleiteten interdisziplinären wissenschaftlichen Dialog um das Problem des Sittlichen in einer Fülle eigener Veröffentlichungen konsequent weiterverfolgt und in ganzer Breite ausgebaut. Vgl. u.a. W. SCHÖLLGEN, *Grenzmoral. Soziale Krise und neuer Aufbau*, Düsseldorf 1946; DERS., *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955; DERS., *Konkrete Ethik*, Düsseldorf 1961.

Gottes und der Vielfalt seiner Ausfaltungen und Wahrheiten, Fragen nach dem geschichtlich Bedingten im Unveräußerlichen und nach dem Unveräußerlichen im geschichtlich Bedingten, Fragen nach der Pluralität im Glauben und nach der Kontinuität des Glaubens, all dies zeigt, wie sehr kirchliches Selbstverstehen in diesen Prozeß eingebettet ist. Verdichtet sich doch darin die *eine* tragende Überzeugung, daß die letztgründende Wahrheit über den Menschen, die als solche in gar keiner Weise Resultat und Produkt menschlicher Vernunft und Übereinkunft ist und sein kann, sondern die allein im »Hören des Wortes« und somit nur im Glauben vernehmbar bleibt, zugleich *der* Grund ist, aus dem sich alle menschliche Freiheit, Selbstverfügung, Würde und Mündigkeit im letzten empfängt: nämlich die im Schöpfungsgeheimnis grundgelegte und im Christusgeheimnis definitiv besiegelte und enthüllte Liebe Gottes zu seinem Werk.

In eben demselben Kontext müssen jetzt aber auch jene sich innerkirchlich abzeichnenden struktur- und institutionskritischen Tendenzen gesehen werden, die man mit dem hier freilich recht verfänglichen Schlagwort einer »Demokratisierung der Kirche« belegt hat.¹⁴ Unzweifelhaft zunächst, daß die in diesem Zusammenhang erhobenen Forderungen – etwa nach Entzerrung des innerkirchlichen Dialogs, nach Herstellung größerer Öffentlichkeit, Kommunikation und Mitverantwortung, nach Entpaternalisierung im Autoritäts- und Amtsverständnis, nach Verzicht auf jegliche Art von Repressionen im Prozeß der Glaubensvermittlung und der Wahrheitsfindung im Glauben usw. – faktisch geschichtlich weithin erst aus den Erfahrungen gelebter Demokratie erwachsen sind. Kein Zweifel auch, daß sich darin wurzelhaft christliche Impulse geltend machen, die jetzt, wenn auch erst über diesen Umweg, auf kirchliche Realisierung drängen.¹⁵ Kein Zweifel aber auch, daß all diese Bemühungen sogleich wiederum ihren elementaren christlichen Sinn verlieren würden und zu einem bloß humanitären Gemächte entleeren müßten, blieben sie nicht in jedem ihrer Vollzüge ganz und gar von der allein im Licht und im Gehorsam des Glaubens erkannten »Wahrheit Gottes mit dem Menschen« bewegt und erfüllt, von der her sich Kirche versteht, in der sie ihren ganzen Sinn und Grund hat und um derentwillen sie ist. Im Anspruch dieser Wahrheit bleibt Kirche also durchaus zugleich in ein unbedingtes Hören auf *den* gestellt, der sich in ihr und durch sie bezeugt. »Hier gibt es von der ›Sache‹ der Offenbarung her einen Gehorsam, der zwar keine Rationalität zu scheuen braucht,

¹⁴ Vgl. hierzu u. a. O. SEMMELROTH, *Demokratie in der Kirche?*, in: O. SEMMELROTH/R. HAUBST/K. RAHNER (Hg.), *Martyria – Leiturgia – Diakonia. Festschrift für H. Volk*, Mainz 1968, 399–415; J. G. GERHARTZ, *Demokratisierung in der Kirche*, in: *Theologische Akademie* 6, Frankfurt 1969, 88–115; M. KAISER, *Kann die Kirche demokratisiert werden?*, in: *Lebendiges Zeugnis* (1969) 5–21; H. HOEFNAGELS, *Demokratisierung der kirchlichen Autorität*, Wien 1969; ferner die Beiträge des unter diesem Leitthema der »Demokratisierung der Kirche« stehenden Heftes 3 der Zeitschrift *Concilium* 7 (1971).

¹⁵ Vgl. K. LEHMANN, *Zur dogmatischen Legitimation einer Demokratisierung der Kirche*, in: *Concilium* 7 (1971) 171–181, 173.

aber auch keine eigentliche Verfügungsgewalt über das ihm Anvertraute kennt.«¹⁶ Eben darin manifestiert sich ja die substantielle Differenz, aber zugleich auch das qualitative Mehr im Selbstverstehen der Kirche gegenüber *jedem* mundanen, monarchisch, oligarchisch, demokratisch oder wie immer konzipierten Gesellschaftsdenken. Nämlich daß sie sich zutiefst nicht auf menschliche *Selbstbestimmung* gegründet sieht, sondern auf die *Selbstmitteilung* dessen, der als das »Heil der Welt« die Vernunft dieser Selbstbestimmung in ihrer tatsächlichen welthaften Verlorenheit aufdeckt, zu sich hin befreit und so erst in ihr eigentliches Licht bringt. An eben dieser sich in der Kenosis Christi vollendenden Vernunft göttlicher Selbstmitteilung aber und nicht schon an der endlich-verfügbaren Vernunft menschlich-gesellschaftlichen Funktionsdenkens muß sich dann letzten Endes auch alles konkrete Verstehen und Handeln der diese Wahrheit bewahrenden und vermittelnden kirchlichen Zeugnisdienste bemessen lassen, und zwar gerade weil diese Wahrheit in all ihren Offenbarungs-, Verheißungs- und Erfüllungsdimensionen *die Liebe Gottes selbst* zum letzten Maß aller Dinge setzt.¹⁷ Dies gilt noch vor aller Frage nach dem, was an gegebenen kirchlichen Strukturen und Diensten in ihnen sich ja immer auch mundan-funktional auslegenden, hierarchischen, kollegialen, synodalen und demokratischen Aspekten bereits im anthropologischen Entfaltungshorizont der Offenbarung selbst als unveräußerlich und vermittlungsbedingend mitgesetzt erscheint. Denn wenn die Selbstmitteilung Gottes als definitive realontologische Manifestation seiner Liebe zur Welt letzter verbürgender Grund menschlicher Freiheit und Würde ist und wenn zugleich eben dieses selbe, nur im Glauben erkennbare göttliche Selbstmitteilungsgeschehen Kirche als Zeugnisträger konstituiert, wenn also somit Kirche aus dem Gesetz des Handelns Gottes selbst die Vernunft ihres Handelns empfängt, dann bleiben für sie im Ausrufen und Sichtbarmachen dieser göttlichen Selbstmitteilung Glaube und Liebe untrennbare Größen. Denn erst unter dieser Voraussetzung wird kirchlicher Zeugnisdienst in der Tat Zeugnisdienst des *Glaubens*, nämlich jenes Glaubens, der das aufgreift und fortsetzt, was er selbst zum Inhalt hat: Gottes rettend-befreiende Liebe zum Menschen, Zeugnisdienst jenes, das menschliche Handeln allein rechtfertigenden und ins Heil bringenden Glaubens also, »der«, wie Thomas sagt, »durch die Liebe wirkt, als durch seine eigene Form«¹⁸.

Gerade darin aber zeigt sich jetzt, daß die der Kirche überantwortete »Sache« der Offenbarung, das Mysterium des Heils, das Gesetz der Herrschaft des Kyrios, bei allem geschichtlich-strukturellen, begrifflichen und zeichenhaft-sakramentalen Vermitteltsein, in seinem tragenden Grund auf ein letztes Einfaches zielt und nicht auf ein Vielfältiges, auf ein Unbedingtes und nicht auf

¹⁶ AaO. 176.

¹⁷ Vgl. z. B. Mt 5,44–45; 2 Kor 1,18–20; 1 Jo 3,16–17 und 4,7–11.

¹⁸ *Summa theologiae* II–II, 23,6 ad 2: »... fides non operatur per dilectionem sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam...«; zum Ganzen vgl. II–II, 4, 1–8, bes. 3 und 4.

ein Bedingtes, auf ein Absolutes und nicht selbst nochmals geschichtlich Kontingentes, Partikulares und Relatives: auf die erschaffende, erlösende und vollendende *Affirmation* Gottes selbst. Wo immer also Glaube geschieht, geht es in Wahrheit um das Vernehmen und Aufgreifen eben dieser, Mensch und Welt in einen letztgültigen Sinnhorizont rückenden göttlichen Affirmation. Eine Affirmation, die sich dem Menschen nicht wie ein von außen kommendes Gesetz auferlegt¹⁹, sondern die ihn gerade in die Vernunft seiner geschaffenen Möglichkeiten freisetzt, ihn Gott als Gott und die Welt als Welt erkennen läßt und darin die Welt als Welt Gottes auf den Weg ihrer selbst bringt, die ihm aber zugleich auch Grund gibt, sich und den anderen in letzter Unbedingtheit zu bejahen und über alle Eigenschaften und Leistungen hinaus anzunehmen. Gerade hierin erweist sich dann aber das »Gesetz des Glaubens« als »Gesetz der Freiheit« wesentlich auch als das »Gesetz der Liebe«, die als glaubensgeleitete, in die äußerste Freiheit gerufene, selbstvergessene Liebe jegliches menschliche Kalkül je und je transzendiert.²⁰

Im Anspruchshorizont dieser letzten tragenden Dimensionen christlichen Glaubens findet nunmehr aber auch die Baconsche Formel von der religio als dem hervorragendsten Band der menschlichen Gesellschaft, und zwar jetzt durchaus unter den heute gegebenen Voraussetzungen spezifisch freiheitlichen, korrekturoffenen und zukunftsgerichteten Gesellschaftsverständnisses, einen neuen gültigen Aussagewert. Denn damit, daß religio, entsprechend diesem genuin christlichen Verstehensansatz, im Glauben an die alles menschliche Vorstellen und Erwarten übersteigende Affirmation Gottes selbst ihre eigentliche Substanz hat, artikuliert sich erst mit ihr jene in diesem Glauben eröffnete letzte sittliche Vernunft menschlicher Freiheit und Würde, die die freiheitliche Gesellschaft als Bedingung ihrer eigenen Möglichkeiten zwar voraussetzt und ohne die sie entweder in einem »Nihilismus des Geltenlassens«²¹ untergehen oder aber in ein neues kollektiv-soziales Zwangssystem umschlagen würde, die sie aber dennoch nicht aus eigener mundaner Vernunft begründen kann.

Indem aber religio dem Menschen eben diesen Grund offen hält, erweist sie sich in der Tat als das eigentliche Selbstfindungsprinzip der menschlichen Gesellschaft, als die Vernunft ihrer Vernunft, als das geheime, wahre Band ihrer Einheit.

¹⁹ Vgl. *Summa theologiae* I-II, 106,1: »Id autem, quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi. Et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus.« Unter diesem Aspekt aber ist das Neue Gesetz wesentlich eine »lex indita« und »non scripta« (ibd.).

²⁰ Vgl. I-II, 107,1 ad 2 u. 3; 108, 1 ad 2; ferner II-II,25,1: »... hoc enim debemus in proximo diligere, ut in Deo sit.« Vgl. II-II,27,7.

²¹ A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral*, 40.

LITERATURVERZEICHNIS

ANTHROPOLOGIE

- Arendt, H.*, Vita activa oder vom tätigen Leben, Stuttgart 1960.
Behrendt, R. F., Der Mensch im Lichte der Soziologie, Stuttgart 1962.
Dahrendorf, R., Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, Tübingen 1961.
Gehlen, A., Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Bonn *1955.
–, Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Bonn 1956.
–, Anthropologische Forschung, Reinbek b. Hamburg 1961.
–, Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied-Berlin 1963.
Huxley, J., Ich sehe den künftigen Menschen. Natur und neuer Humanismus, München 1966.
Landmann, M., Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Berlin 1955.
–, Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur, München 1963.
Mühlmann, W. E., Rassen, Ethnien, Kulturen. Moderne Ethnologie, Neuwied-Berlin 1964.
Mühlmann, W. E./Müller, E. W. (Hg.), Kulturanthropologie, Köln-Berlin 1966.
Pfeßner, H., Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin-Leipzig 1928.
Rombach, H. (Hg.), Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller, Freiburg-München 1966.
Rothacker, E., Probleme der Kulturanthropologie, Bonn 1948.
Stolte, D./Wisser, R. (Hg.), Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit, Tübingen 1966.
Wyss, D., Strukturen der Moral. Untersuchungen zur Anthropologie und Genealogie moralischer Verhaltensweisen, Göttingen 1968.

ETHIK, RECHTSPHILOSOPHIE UND POLITISCHE THEORIE

- Adorno, Th. W.*, Minima Moralia, Frankfurt *1962.
Arendt, H., Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt/M. 1957.
–, Über die Revolution, München 1963.
Bollnow, O. F., Einfache Sittlichkeit. Kleine philosophische Aufsätze, Göttingen *1957.
Böckle, F. (Hg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966.
Cathrein, V., Moralphilosophie, 2 Bde., Freiburg *1911.
–, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit, 3 Bde., Freiburg 1914.
Cournot, A. A., Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 2 Bde., Paris 1861.
–, Considerations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes, 2 Bde., Paris 1872.
Engelhardt, P. (Hg.), Sein und Ethos. Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik, Mainz 1963.
Flückiger, F., Geschichte des Naturrechts, Bd. 1, Altertum und Frühmittelalter, Zollikon-Zürich 1954.
Freyer, H., Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1958.
Gehlen, A., Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt/M.-Bonn 1969.
Gierke, O. v., Recht und Sittlichkeit (1916), Darmstadt *1963.

- Griewank, K.*, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung, Weimar 1955.
- Hartmann, N.*, Ethik (1925), Berlin *1949.
- , Die Wertdimensionen der Nikomachischen Ethik (1944), in: *N. Hartmann*, Kleinere Schriften, Bd. 2, Berlin 1957.
- Hesnard, A.*, L'Univers morbide de la faute, Paris 1949.
- , Morale sans péché, Paris 1954.
- Hombres, U.*, Das Problem des Rechts und die Philosophie der Subjektivität, in: Philosophisches Jahrbuch 70 (1963) 311–343.
- Johnson, Ch.*, Revolutionstheorien, Köln-Berlin 1971.
- Jodl, F.*, Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft, 2 Bde., Stuttgart-Berlin *1930, Nachdruck Darmstadt 1965.
- Kant, I.*, Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, in: *Immanuel Kant*, Werke in sechs Bänden, ed. Weischedel, Bd. 4, Darmstadt 1956.
- Kaufmann, A.*, Naturrecht und Geschichtlichkeit, Tübingen 1957.
- , Recht und Sittlichkeit, Tübingen 1964.
- Kelsen, H.*, Was ist Gerechtigkeit, Wien 1953.
- Kleinert, U.* (Hg.), Strafvollzug. Analysen und Alternativen, München–Mainz 1972.
- Kluxen, W.*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964.
- , Ethos und Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1966) 339–355.
- Korff, W.*, Ehre, Prestige, Gewissen, Köln 1966.
- Laun, R.*, Recht und Sittlichkeit (1924), Berlin *1935.
- Maihofer, W.* (Hg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus?, Darmstadt 1962.
- Marcuse, H.*, Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969.
- Metz, J. B.*, Zur Theologie der Welt, Mainz–München 1968. —
- Peukert, H.* (Hg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, München–Mainz 1969.
- Plack, A.*, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral (1967), München *1969.
- Popper, K. R.*, The Open Society and Its Enemies, London 1944; deutsche Ausgabe: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, 2 Bde., Bern 1957/1958.
- Rehfeldt, B.*, Die Wurzeln des Rechts, Berlin 1951.
- Reiner, H.*, Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisenheim/Glan 1951.
- , Die Ehre, o.O. 1956.
- , Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts, Freiburg–München 1964.
- Ritter, J.*, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32 (1956) 60–94.
- , Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 46 (1960) 180–199.
- , »Naturrecht« bei Aristoteles. Zum Problem der Erneuerung des Naturrechts, Stuttgart 1961.
- , Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/M. 1965.
- Ruyer, R.*, L'Humanité de l'avenir d'après Cournot, Paris 1930.
- Scheler, M.*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (1916), Bern *1954.
- Schelsky, H.* (Hg.), Zur Theorie der Institution, Düsseldorf 1970.
- Schnur, R.* (Hg.), Institution und Recht, Darmstadt 1968.
- Schreiber, H. L.*, Der Begriff der Rechtspflicht. Quellenstudium zu seiner Geschichte, Berlin 1966.
- Schreiber, R.*, Die Geltung von Rechtsnormen, Berlin–Heidelberg–New York 1966.
- Simmel, G.*, Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, 2 Bde. (1892–1893), Aalen *1964.
- , Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse. Herausgegeben von Michael Landmann, Frankfurt/M. 1968.

- Welzel, H.*, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Problemgeschichtliche Untersuchungen als Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie, Göttingen ³1960.
 –, Die Frage der Rechtsgeltung, Köln–Opladen 1966.
Winter, G., Grundlegung einer Ethik der Gesellschaft, München–Mainz 1970.
Wiese, L. v., Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und der Gesellschaft (1946), Bern–München ²1960.
Zippelius, R., Das Wesen des Rechts, München 1965.

ETHOLOGIE

- Allee, W.*, The social life of animals, New York 1938.
Deegener, P., Die Formen der Vergesellschaftung im Tierreiche, Leipzig 1918.
Dröscher, V. B., Das Tier – ein unbekanntes Wesen, München 1964.
Eibl-Eibesfeldt, I., Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung, München ²1969.
 –, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München 1970.
Frisch, M. v., Aus dem Leben der Bienen, Heidelberg ⁶1953.
Götzsch, W., Vergleichende Biologie der Insektenstaaten, Leipzig 1940.
Lorenz, K., Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (1963), Wien ¹⁶1965.
 –, Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre, 2 Bde., München 1966.
Maidl, F., Die Lebensgewohnheiten und Instinkte der staatenbildenden Insekten, Regensburg 1934.
Meyer-Holzappel, M., Die Bedeutung des Besitzes bei Mensch und Tier, Biel 1952.
Portmann, A., Das Tier als soziales Wesen, Zürich 1953.
 –, Aufbruch der Lebensforschung, Zürich 1965.
Rauh, F., Das sittliche Leben des Menschen im Lichte der vergleichenden Verhaltensforschung, Kevelaer 1969.
Tembrock, G., Verhaltensforschung. Eine Einführung in die Tier-Ethologie, Jena ²1964.
Tinbergen, N., The Study of Instinct, Oxford 1951.
 –, Social Behaviour in Animals, London 1953.

METHODOLOGIE

- Adorno, Th. W. | Dahrendorf, R. | Pilot, H. | Albert, H. | Habermas, J. | Popper, K. R.*, Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied-Berlin ²1970.
Albert, H., Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968.
Albert, H. | Topitsch, E. (Hg.), Werturteilsstreit, Darmstadt 1971.
Betti, E., Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften, Tübingen 1962.
Dahrendorf, R., Sozialwissenschaft und Werturteil, in: R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit, München 1965, 27–48.
Durkheim, E., Les règles de la méthode sociologique (1895), Paris ¹¹1950; deutsche Ausgabe: Regeln der soziologischen Methode. Herausgegeben und eingeleitet von René König, Neuwied-Berlin ²1965.
Gadamer, H. G., Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ²1965.
Geiger, Th., Ideologie und Wahrheit. Eine soziologische Kritik des Denkens, Stuttgart–Wien 1953.
Habermas, J., Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied-Berlin ²1967.
Hofmann, W., Universität, Ideologie, Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969.
Horkheimer, M., Eclipse of Reason, New York 1947; deutsche Ausgabe: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M. 1967.
Lenk, K. (Hg.), Ideologiekritik und Wissenssoziologie, Neuwied-Berlin ²1967.

- Mannheim, K.*, Ideologie und Utopie (1929), Frankfurt/M. 1952.
- Myrdal, G.*, Value in social theory. A selection of essays on methodology, London 1958; deutsche Ausgabe: Das Wertproblem in den Sozialwissenschaften, Hannover 1965.
- , Objektivität in der Sozialforschung, Frankfurt/M. 1971.
- Rickert, H.*, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften (1896–1902), Freiburg 1928.
- , Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (1899), Tübingen 1926.
- Ross, A.*, Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis, Leipzig-Kopenhagen 1933.
- Rothacker, E.*, Logik und Systematik der Geisteswissenschaften, Bonn 1947.
- Stachel, G.*, Existenziale Hermeneutik, Zürich-Einsiedeln-Köln 1969.
- Stevenson, Ch. L.*, Facts and values, New Haven-London 1963.
- Topitsch, E.*, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik, Wien 1958.
- (Hg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln 1965.
- , Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied-Berlin 1966.
- Weber, M.*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (1922), Dritte erweiterte und verbesserte Auflage, herausgegeben von J. Winckelmann, Tübingen 1968.
- Wellmer, A.*, Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt/M. 1969.

MORALTHEOLOGIE

- Arntz, J.*, Naturrecht und Geschichte, in: Concilium 1 (1965) 383–391.
- Aubert, J. M.*, La doctrine du droit naturel selon saint Thomas, in: Bull. du Comité des Et. de S. Sulpice 2 (1958) 332–357.
- , Hermeneutique du droit naturel, in: Rech. de Science Religieuse 59 (1971) 449–492.
- Böckle, F.* (Hg.), Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966.
- , La morale fondamentale, in: Rech. de Science Religieuse 59 (1971) 331–364.
- Chenu, M.*, La théologie de la loi ancienne selon Saint Thomas, in: Rev. Thom. 61 (1961) 485–497.
- Conrad, H.*, Recht und Naturrecht bei Thomas von Aquin, in: Die Kirche in der Welt 2 (1949) 265–443.
- Flückiger, F.*, Geschichte des Naturrechts, Bd. 1, Altertum und Frühmittelalter, Zollikon-Zürich 1954.
- Galparsoro, J. M.*, Vernunftbegabte Natur, Norm des Sittlichen und Grund der Sollensanforderung. Systematische Untersuchung der Naturrechtslehre Gabriel Vázquez', (Diss.) Bonn 1972.
- Garssen, H. v.*, Die Naturrechtslehre des Gabriel Vázquez, (Diss.) Göttingen 1951.
- Grabmann, M.*, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926.
- Gribomont, J.*, Le lieu des deux testaments selon la théologie de S. Thomas, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses 22 (1946) 70–89.
- Häring, B.*, Das Gesetz Christi. Moraltheologie, Freiburg 1958.
- Henrich, F.* (Hg.), Naturgesetz und christliche Ethik, München 1970.
- Hunt, J.*, The Theology of St. Thomas on the Old Law, (Diss.) Ottawa 1949.
- Kluxen, W.*, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Mainz 1964.
- Knoll, A.*, Katholische Kirche und Naturrecht. Zur Frage der Freiheit, Wien 1962.
- Kühn, U.*, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965.
- Lottin, O.*, Psychologie et Morale aux 12^e et 13^e siècles, t. II, Louvain-Gembloux 1948.
- , Loi naturelle, droit naturel et raison naturelle, in: Doctor communis, Vol. X, 1957, 105–117.
- Monda, A. M.*, La legge nuova della libertà secondo S. Tommaso, Neapel 1954.
- Pesch, O. H.*, Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967.

- Schöllgen, W.*, Grenz-moral. Soziale Krise und neuer Aufbau, Düsseldorf 1946.
 –, Schuld und Verantwortung, Düsseldorf 1947.
 –, Aktuelle Moralprobleme, Düsseldorf 1955.
 –, Konkrete Ethik, Düsseldorf 1961.
Schubert, A., Augustins Lex Aeterna-Lehre nach Inhalt und Quellen, Münster 1924.
Specht, R., Zur Kontroverse von Suarez und Vasquez über den Grund der Verbindlichkeit des Naturrechts, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 45 (1959) 235 bis 255.
Steinmüller, W., Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales (in der »Summa fratris Alexandri« und in der neu aufgefundenen Sentenzenglosse Alexanders von Hales), in: Franziskanische Studien 41 (1959) 310–422.
Thomas von Aquin, Summa theologiae, Editio Leonina manualis, Rom-Turin 1950.
Tillmann, F. (Hg.), Handbuch der katholischen Sittenlehre, 5 Bde., Düsseldorf 1933ff, *1964.
Troeltsch, E., Die Soziallehren der christlichen Kirchen, Tübingen *1923.

NORMSOZIOLOGIE

- Ehrlich, E.*, Grundlegung der Soziologie des Rechts (1913), Berlin *1967.
Geiger, Th., Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts (1947). Mit einer Einleitung und internationaler Bibliographie zur Rechtssoziologie von Paul Trappe, Neuwied-Berlin 1964.
Gurvitch, G., Elements de Sociologie Juridique, Paris 1940; deutsche Ausgabe: Grundzüge der Soziologie des Rechts, Neuwied 1960.
 –, Rechtssoziologie, in: G. Eisermann (Hg.), Die Lehre von der Gesellschaft, Stuttgart 1958.
Heilfurth, G., Art. Sitte, in: W. Bernsdorf (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart *1969.
Hellpach, W., Das Magethos, Stuttgart 1947.
Hirsch, E. E., Das Recht im sozialen Ordnungsgefüge. Beiträge zur Rechtssoziologie, Berlin 1966.
Hirsch, E. E. / Reh binder, M. (Hg.), Studien und Materialien zur Rechtssoziologie, Köln-Opladen 1967.
Hoebel, E. A., Das Recht der Naturvölker. Eine vergleichende Untersuchung rechtlicher Abläufe, Freiburg 1968.
Horvath, B., Rechtssoziologie, Berlin 1934.
Jerusalem, F. W., Soziologie des Rechts, Jena 1925.
Mayer, M. E., Rechtsnormen und Kulturnormen, Breslau 1903.
Reh binder, M., Die Begründung der Rechtssoziologie durch Eugen Ehrlich, Berlin 1967.
Spittler, G., Norm und Sanktion. Untersuchungen zum Sanktionsmechanismus, Freiburg 1967.
Sumner, W. G., Folkways, A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals (1906), Boston *1940.
Timasheff, N. S., Introduction to the Sociology of Law, Cambridge, Mass. 1939.
Tönnies, F., Die Sitte, Frankfurt/M. 1909.
Trappe, P., Zur Situation der Rechtssoziologie, Tübingen 1968.
Weber, M., Rechtssoziologie. Aus dem Manuskript herausgegeben und eingeleitet von Johannes Winckelmann, Neuwied-Berlin 1967.

SOZIALONTOLOGIE

- Binswanger, L.*, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (1942), München-Basel *1962.
Brunner, E., Wahrheit als Begegnung, Berlin 1938.

- Buber, H.*, Werke, Bd. 1, Schriften zur Philosophie, München-Heidelberg 1962.
- Cohen, H.*, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (1919), Frankfurt/M. 1929.
- Ebner, F.*, Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente (1921), Wien 1952.
- Gogarten, F.*, Glaube und Wirklichkeit, Jena 1928.
- , Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953.
- , Der Mensch zwischen Gott und Welt, Stuttgart 1956.
- Goldschmidt, H. L.*, Philosophie als Dialogik, Affoltern 1948.
- Grisebach, E.*, Gegenwart. Eine kritische Ethik, Halle 1928.
- Heidegger, M.*, Sein und Zeit (1926), Tübingen 1967.
- Hunold, G.*, Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus, (Diss. masch.) Bonn 1971.
- Kaufmann, A.* (Hg.), Die ontologische Begründung des Rechts, Darmstadt 1965.
- Löwith, K.*, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928, Nachdruck Darmstadt 1969.
- Maihofer, W.*, Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie, Frankfurt/M. 1954.
- , Vom Sinn menschlicher Ordnung, Frankfurt/M. 1956.
- , Naturrecht als Existenzrecht, Frankfurt/M. 1963.
- Marcel, G.*, Etre et Avoir, Paris 1935.
- Müller, M.*, Person und Funktion, in: Philosophisches Jahrbuch 69 (1962) 371–404.
- Philipps, L.*, Zur Ontologie der sozialen Rolle, Frankfurt/M. 1963.
- Rosenzweig, F.*, Der Stern der Erlösung (1921), Heidelberg 1954.
- Sartre, J. P.*, L'Être et le Néant, Paris 1943.
- , Critique de la raison dialectique, I: Théorie des ensembles pratiques, Paris 1960.
- Schrey, H.-H.*, Dialogisches Denken, Darmstadt 1970.
- Theunissen, M.*, Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965.
- , Bubers negative Ontologie des Zwischen, in: Philosophisches Jahrbuch 71 (1964) 319–330.

SOZIALPSYCHOLOGIE

- Asch, S. E.*, Social Psychology, New York 1952.
- Berkowitz, L.*, Roots of Aggression, New York 1969.
- Coser, L. A.*, The Functions of Social Conflict, Glencoe 1956; deutsche Ausgabe: Theorie sozialer Konflikte, Neuwied-Berlin 1965.
- Dahrendorf, R.*, Die Funktion sozialer Konflikte, in: R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit, München 1964.
- Denker, R.*, Aufklärung über Aggression. Kant, Darwin, Freud, Lorenz, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968.
- Dollard, J. | Doob, L. W. | Miller, N. | Mowrer, O. H. | Sears, R. R.*, Frustration and Aggression, New Haven 1939.
- Erikson, E. H.*, Einsicht und Verantwortung. Die Rolle des Ethischen in der Psychoanalyse, Frankfurt/M. 1971.
- Freud, A.*, Das Ich und die Abwehrmechanismen, München 1964.
- Fromm, E.*, Psychoanalyse und Ethik, Stuttgart-Konstanz 1954.
- Gehlen, A.*, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Hamburg 1963.
- Hartmann, H.*, Ich-Psychologie und Anpassungsproblem, Stuttgart 1960.
- Hofstätter, P. R.*, Einführung in die Sozialpsychologie, Stuttgart -Wien 1954.
- Kardiner, A.*, The Individual and his Society, New York 1939.
- Marcuse, H.*, Eros and Civilisation, Boston 1955; deutsche Ausgabe: Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969.

- Marcuse, H.*, One Dimensional Man, Boston 1964, deutsche Ausgabe: Der ein-dimensionale Mensch, Neuwied-Berlin 1967.
- Maed, G. H.*, Mind, Self and Society, Chicago 1934.
- Mitscherlich, A.*, Die Idee des Friedens und die menschliche Aggression, Frankfurt/M. 1969.
- Montagu, M. F. A.*, Culture and the Evolution of Man, New York 1962.
- , Man and Aggression, New York 1968.
- Oldendorff, A.*, Grundzüge der Sozialpsychologie. Betrachtungen über die Problematik der sozialen Wirklichkeit, Köln 1965.
- Plack, A.*, Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral, München 1967.
- Reich, W.*, Die Funktion des Orgasmus. Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens, Leipzig-Wien-Zürich 1927.
- , Einbruch der Sexualmoral, Leipzig-Wien-Zürich 1931.
- Scott, J. P.*, Aggression, Chikago 1960.
- Thomae, H.* (Hg.), Die Motivation des menschlichen Handelns, Köln-Berlin 1965.
- Volkart, E. H.* (Hg.), Social Behavior and Personality, New York 1951.
- Wann, T. W.* (Hg.), Behaviorism and Phenomenology. Contrasting Basis for Modern Psychology, Chikago 1964.

SOZIOLOGIE

- Bernsdorf, W.*, (Hg.) Internationales Soziologen Lexikon, Stuttgart 1959.
- , (Hg.) Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart ²1969.
- Bouman, P. J.*, Grundlagen der Soziologie, Stuttgart 1968.
- Dahrendorf, R.*, Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der sozialen Rolle, Köln-Opladen ¹1965.
- , Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika, München 1963.
- , Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart, München ²1965.
- Durkheim, E.*, Les règles de la méthode sociologique (1895), Paris ¹¹1950; deutsche Ausgabe: Regeln der soziologischen Methode. Herausgegeben und eingeleitet von René König, Neuwied-Berlin ²1965.
- , De la division du travail social (1893), Paris ⁷1960.
- , Soziologie et philosophie, Paris 1924; deutsche Ausgabe: Soziologie und Philosophie. Einleitung von Th. W. Adorno, Frankfurt/M. 1967.
- Eisermann, G.* (Hg.), Die Lehre von der Gesellschaft. Ein Lehrbuch der Soziologie, Stuttgart 1958.
- Francis, E. K.*, Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens, Bern-München ²1965.
- Gehlen, A. / Schelsky, H.* (Hg.), Soziologie. Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde, Düsseldorf-Köln ²1955.
- Gugler, J.*, Die neuere französische Soziologie. Ansätze zu einer Standortbestimmung der Soziologie, Neuwied 1961.
- Hartmann, H.*, Moderne amerikanische Soziologie. Neuere Beiträge zur soziologischen Theologie, Stuttgart 1967.
- Hoefnagels, H.*, Soziologie des Sozialen. Einführung in das soziologische Denken, Essen 1966.
- Jonas, F.*, Geschichte der Soziologie, 4 Bde., Reinbek b. Hamburg 1968f.
- König, R.* (Hg.), Soziologie, Frankfurt/M. 1958.
- , Soziologische Orientierungen. Vorträge und Aufsätze, Köln-Berlin 1965.
- Mannheim, K.*, Man and Society in an Age of Reconstruction, London 1940; deutsche Ausgabe: Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus, Darmstadt 1968.

- Ogburn, W. F.*, Social Change: With Respect to Culture and Original Nature, New York 1922. Neue Ausgabe mit Ergänzungskapitel, New York 1950.
- , Cultural Lag as Theory, in: Sociology and Social Research 41 (1957) 167–173.
- , Kultur und sozialer Wandel. Ausgewählte Schriften. Herausgegeben und eingeleitet von O. D. Duncan, Neuwied-Berlin 1969, vgl. bes. 56–68 u. 134–145.
- Parsons, T.*, The Structure of Social Action, New York 1937.
- , Essays in Sociological Theory, Glencoe 1954; deutsche Ausgabe: Beiträge zur soziologischen Theorie, Neuwied-Berlin 1964.
- Schelsky, H.*, Ortsbestimmung der deutschen Soziologie, Düsseldorf-Köln 1959.
- , Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze, Düsseldorf-Köln 1965.
- Simmel, G.*, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (1908), Berlin 1958, Nachdruck der 1923 erschienenen 3. Auflage.
- Schoeck, H.*, Soziologie, Geschichte ihrer Probleme, Freiburg-München 1952.
- Tarde, G.*, Les Lois de L'imitation, Paris 1890.
- , Les Lois Sociales, Paris 1898; deutsche Ausgabe: Die sozialen Gesetze, Leipzig 1907
- Tönnies, F.*, Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie (1887), Leipzig ⁸1935, Nachdruck Darmstadt 1963.
- Vierkanndt, A.*, Gesellschaftslehre (1923), Stuttgart ²1928.
- Wach, J.*, Religionssoziologie, Tübingen 1951.
- Weber, M.*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen ⁸1947.
- Wiese, L. v.*, System der Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre), Bern-München ²1933.
- Wössner, J.*, Mensch und Gesellschaft, Berlin 1963.

SACHREGISTER

(Soweit der entsprechende Sachverhalt in einer *Anmerkung* behandelt wird, ist die entsprechende Seitenzahl kursiv gesetzt.)

- Achtung 98
 Äquilibrium 73, 75, 190, 195
 Affirmation Gottes zum Menschen 112 f,
 128, 167 f, 180 f
 Aggression 81 ff, 157
 –, extraspezifische 79
 –, intraspezifische 79, 81
 – und Bindung 80
 Aggressionssteuerung 85, 87
 Allelonomie 116
 analogia legis 55, 58, 60 f, 119
 animal sociale 76
 anonyme Schar 78
 Atheismus, postulatorischer 154
 Autonomie 50, 59, 157, 193
 –, formale 127
 –, materiale 127
- beatitudo 112, 128
 Bedürfniserfüllung 97
 Bindungstrieb 101
 Bindungs- und Vergesellschaftungswille 88 f
 Brauch 117
 Brutpflegetrieb 90 f
- Chancengleichheit 125, 146 f
 Chancenoffenheit 147
 consuetudo 139
 – und lex 118, 127
 contrainte 103 ff
 cultural lag 72 f
- Dekalog 45, 59
 Demokratisierung der Kirche 197
 Diakonie, christliche 194
 –, profan-humane 194
 Dialektik, negative 24 f
 Dialogizität 23
 Du-Erfahrung 92 f
 Du-Unmittelbarkeit 23, 99 f
- Ehe 151 f
 Ehre 13, 144 ff, 151
 Eigentlichkeit 22 ff, 39, 99 ff
 Entfremdung 34, 160
 Entzauberung 9
 Erbsünde 154, 170
 Ethik, theologische 112
 – als Wissenschaft 27, 41
 ἔθος 116
 ἔθος und νόμος 118, 139
 Ethos, korrekturoffenes 57
- Evidenzerfahrungen 42, 44, 52, 56
 Existenzialien 22
 Exzentrizität 70
- falsches Bewußtsein 38
 felicitas 128
 Fluchttrieb 90, 91
 Fortschritt 11, 69 ff, 87, 162 f, 186
 –, Anspruchslogik von 72
 Freiheit 60, 101, 106, 109, 110, 143,
 152, 154 f, 156, 157 f, 168, 169 f, 173,
 189, 190 f, 199
 Freiheitsrechte 191
 Freundschaft 152
 Frustrations-Aggressions-Hypothese 83
 Fürsorge 91 ff
 –, einspringend beherrschende 95
 –, vorspringend befreiende 95
 Futurologie 141, 176
- Geisteswissenschaften 104
 Geltung 63, 65
 Geltungschance von Normen 62 ff
 Geltungsgesetzlichkeit 64
 Geschichtlichkeit 11, 23, 67
 Gesetz 48 ff, 118 f, 174
 – der Freiheit 60, 61, 199
 – des Glaubens 199
 – der Liebe 199
 Gewalt 107 f, 160, 182, 185
 –, rechtlich sanktionierte 182
 –, revolutionäre 182 f
 Gewaltlosigkeit 149, 160, 163, 186
 Gewissen 64, 151, 157, 193
 –, autonomes 151, 155
 –, schlechtes 154 f
 Glaube 12, 86, 111, 168, 180 f, 186,
 198
 Gültigkeit 62 ff
- Heilstat Christi 167, 181
 Hermeneutik, dialogische 17, 21, 23
 –, existenziale 17, 22, 23
 –, politisch-dialektische 17, 23, 24
 Herr und Knecht 96
 Heteronomie 127
 Humanitarismus 98
 Humanwissenschaften 11, 56, 58, 193
- Ideologie 38, 40, 43
 Ideologiekritik 133
 inclinationes naturales 11, 51 ff, 58

Individualisierung 89, 97 f
instinctus fidei 111
– naturae 111
Instinkt-Dressur-Verschränkung 84
Insubordinations-Gewissen 155
Inzesttabu 134

Kampf 79 ff, 162, 168
–, revolutionärer 161, 183
–, sozialer 160, 162
Kenosis Christi 198
Kirche 142, 196, 198
–, Demokratisierung der 197
Kollektivbewußtsein 103
Kollektivschuld 171
Konfliktforschung 82
Konkurrenz 89, 92
konkurrierender Umgang 92
Konvention 115, 122
Kulturwissenschaften 104

Leerformeln 56
Legalität 120
Leistung 150, 151
Leistungskampf 94
lex
– aeterna 49, 52, 58 f
– Christi 60
– divina 46 ff, 58, 59 f
– evangelii 119
– fidei 61
– humana 54
– indita 19, 60, 199
– naturalis 46, 47, 48 f, 51, 52 f, 56,
58 ff, 111, 119
– non scripta 19, 60, 199
– nova 60 f, 111
– vetus 61, 111
Liebe 12, 60, 86, 98, 112, 160, 168, 198
– Gottes 181, 198
Liebesgebot 45

malum morale 164
Manipulation 141, 166
Marxismus 162 f
materia necessaria 54
Menschenrechte 192
Mode 115, 122 ff
Moral, korrekturoffene 9
–, provisorische 9
– ohne Schuld 13, 151
–, Gemeinschaftsmoral 92
–, Gesellschaftsmoral 92
–, Sachmoral 92
–, Schuldsmoral 13, 153 f, 175 ff
Moralität 121
– und Legalität 120
moralitas 120
Moralmetaphysik 57
Moral-Schismen 119

mores majorum 121
mos und consuetudo 118
Mythos 21 f

Naturrecht 43, 46, 50, 54, 109
νόμος 42, 118, 139
Norm 12, 113 ff
–, prospektive 118
–, retrospektive 118
normative Kraft der faktisch gelebten
Überzeugung 127, 139
– des Faktischen 127, 136, 138
Normbegriff
–, Definition 114
–, Geschichte 113
Normen, Verbreitung und Dauer 65 f
Normenwandel von unten 137
Normstruktur des Sozialen 102
Normtransformation 127, 151

obligation 103 ff
Offenbarung 22

Persönliches Band 80
Positivismus 20, 32, 136, 164
posthistoire 71, 165
Prestige 13, 144 f, 150, 151
prima principia 51, 52, 54, 56, 58

ratio ut natura 71
ratio ut ratio 71
Rationalität, glaubensoffene 195
–, korrekturoffene 10, 13
réalité morale 104, 105, 127
– sociale 114
Recht 12, 107, 115, 117, 126 f
– und Sittlichkeit 120, 126
Rechtsordnung, demokratische 191
–, freiheitliche 18
Rechtssoziologie 115, 118
Rechtsstaat, freiheitlicher 191 ff
Reform 183, 186
Reinforcement 101
Religion und Gesellschaft 13, 189 ff
Repression 157 ff
Revolution 13, 179 ff
–, Technik der 184
–, Theologie der 184

sachhaft-gebrauchender Umgang 92
Schrittmachertheorie 73
Schuld 13, 153, 169 f, 172
–, Legitimität von 152
Schuldigwerden der Gesellschaft 169 ff
Seinsverbundenheit menschlichen Erken-
nens 40
Selbstaufgegebenheit 70
Selbstbehauptung 97
Selbstmitteilung Gottes 198

Sitte 12, 115 ff
– und Gesetz 118 ff
Sittenrecht 118
Sittlichkeit 12, 113 ff, 126 f
– und Recht 120, 126
– der Sitte 122, 157, 175
sozial 11, 76
soziale
– Gesetzlichkeiten 76
– Hilfestellung 95
– Perichorese 97
–, das Interaktions-Soziale 11, 12
–, das Kollektiv-Soziale 11
sozialer Umgang 92
– Wandel 72
Sozialdarwinismus 98
Sozialforschung, empirische 13, 131,
140
sozialisierende Angst 90
Sozialkybernetik 131, 133, 140 ff, 166 f
Sozialontologie 12, 99
Sozialwissenschaft, empirische 131
–, normative 134
Soziokybernetik 167
Stand 147, 172
Status 146, 148
Strafrecht 178
Sünde 13, 153, 169 ff
Systeme, sekundäre 75
Systemkonformität 34

Tapferkeit 67 f, 85
Tapferkeitsethos 68
Teilhabe 53
θυμοειδής 81
Triebverdrängung 83
Tugend 149 f, 151
Tyrannei der Werte 75

Über-Ich 156
Unbeliebigkeit 10, 12, 44, 47, 62, 64
–, geschichtliche 62 ff
–, kulturspezifische 134
–, naturale 11, 76 ff
Ungeessellige Geselligkeit 88

Unmittelbarkeit 17, 21
Urvertrauen 111

Ventilsitten 87
Verantwortlichkeit 156
Verantwortung
–, Gehorsamsverantwortung 173
–, Gestaltungsverantwortung 173
Verhaltensphysiologie 78
Vernunft
–, anthropologisch gründende 17, 37,
39 ff
–, gegründete 42, 48
–, gründende 29
–, gründend-gründende 48
–, instrumentelle 34
–, natural gegründete 48, 58
–, natural gründende 43 f, 46 ff, 50, 53
–, normative 10, 19, 27, 29, 32, 37 f,
48
–, positive 18 ff, 26, 28 f, 37 f, 48, 164
– und Natur 74
Verstehen 20, 21, 26, 30
violence 107 f

Wertbegriff 136
Wertbeziehung 136
Wertethik, phänomenologische 68, 136
Wertfreiheit 29 f, 33, 35, 115
– als positivistische Gesinnungsnorm
135
– als soziologische Arbeitsnorm 134
Wert-Norm-Struktur 104
Werttheorie, neukantianische 136
Werturteil 33
Werturteilsstreit 30, 33, 35, 134
Widerspruchslosigkeit 51, 64, 72
Wohllollen 98
Würde des Menschen 106, 192

ζῶον λόγον ἔχων 17
– συνδιαστικόν 17
– πολιτικόν 17, 109

Zukunft 190
Zukunftsoffenheit 191

PERSONENREGISTER

- Abaelard 46
 Adorno, Th. W. 20 f, 23 f, 26 f, 31, 33, 102
 Albert, H. 19, 21, 24, 26, 30, 33, 35, 57, 134, 165
 Alexander v. Hales 46, 50
 Allee, W. C. 78
 Altmann, R. 25
 Anselm v. Laon 47
 Arendt, H. 179
 Aristoteles 17, 44, 67, 109, 139, 145, 150
 Arntz, J. 54 ff
 Aubert, J. M. 54
 Augustinus 49

 Bacon, Fr. 192, 199
 Bartsch, H. W. 22
 Behrendt, R. F. 149
 Bergson, H. 87
 Berkowitz, L. 83
 Bernsdorf, W. 92, 116, 152, 172, 179
 Bernstein, E. 162
 Betti, E. 19, 21, 23
 Betz, W. 113
 Bloch, E. 25
 Bismarck, O. v. 144
 Böckle, F. 43, 55, 134, 178
 Bollnow, O. F. 86
 Buber, M. 17, 20 f, 23, 99 f, 111
 Bultmann, W. 20 f
 Burckhardt, J. 180
 Buri, F. 22

 Caldwell, D. K. 80
 Calvin 132
 Cathrein, V. 65, 126
 Chenu, M. 59
 Chroust, A. H. 46
 Cohen, H. 63, 120
 Comtes 106, 111
 Congar, Y. 171
 Conrad, H. 54
 Coser, L. A. 86 f, 100
 Cournot, A. A. 71, 165

 Dahrendorf, R. 19, 33, 38, 85, 87, 132, 134, 179
 Darwin, Ch. 82
 Davis, A. 90
 Deegener, P. 78
 Degenkolbe, G. 57

 Denker, R. 82 f, 176
 Descartes, R. 9
 Diogenes Laertius 45
 Dittrich, O. 45
 Dollard, J. 83
 Doob, L. W. 83
 Dröscher, V. B. 79
 Duncan, O. D. 73
 Durkheim, E. 11, 30 f, 102 ff, 106 f, 108, 111, 114, 132

 Ebert, Th. 20, 184
 Ebner, F. 17, 23, 111
 Ehrlich, E. 12, 115, 126
 Eibl-Eibesfeldt, I. 78 ff, 83 f, 85, 90 f, 100, 111
 Eichhorn, W. 162
 Eisermann, G. 40
 Engels, Fr. 38
 Epikur 44
 Erikson, E. H. 176

 Feil, E. 184
 Ferber, Chr. v. 33, 134
 Fetscher, I. 189
 Fichte, J. G. 144
 Fischer, H. 80
 Flückiger, F. 43, 46 f
 Fourastié, J. 165, 176
 Francis, F. K. 137, 171
 Freud, A. 82
 Freud, S. 82, 91, 101, 156
 Freyer, H. 67, 75
 Fries, E. 82
 Frisch, M. v. 78
 Fromm, E. 176
 Fürstenberg, F. 192
 Furth, P. 186

 Gadamer, H. G. 20, 92 f
 Galling, K. 114
 Galparsoro, J. M. 55
 Garaudy, R. 154, 187
 Gardavski, V. 185
 Garsen, H. v. 55
 Geck, L. H. A. 77, 114
 Gehlen, A. 17, 122, 134, 156 ff, 191 f, 199
 Geiger, Th. 40, 63, 114 ff, 118 f, 165, 180, 182
 Gerhartz, J. G. 197
 Gide, A. 153

- Gierke, O. v. 120
 Götze, A. 116
 Götzsch, W. 78
 Gogarten, F. 20, 111
 Gough, J. W. 189
 Grabmann, M. 46
 Gratian 47
 Gribomont, J. 59
 Griewank, K. 179
 Grisebach, E. 20, 23, 99
 Grzimek, B. 80
 Gugler, J. 103
 Gurvitch, G. 115
- Haag, H. 170
 Habermas, J. 20 f, 23 f, 25, 134, 163, 165
 Haffner, S. 184
 Hahn, E. 103
 Haibfas, H. 20 f, 27
 Hartmann, H. 82
 Hartmann, N. 63, 67 f, 75, 136, 154
 Haubst, R. 197
 Hegel, G. F. W. 18, 64, 109 f, 177, 189 ff
 Heidegger, M. 17, 20, 22 f, 95, 99
 Heilfurth, G. 116
 Heinimann, F. 42
 Hermanns, J. R. 184
 Hesnard, A. 153 ff, 158 f, 175
 Hirsch, E. E. 63, 107, 115
 Hobbes, Th. 189
 Hoebel, E. A. 118
 Hoefnagels, H. 197
 Hönigswald, R. 189
 Hofmann, W. 33, 38, 40
 Hommes, U. 120
 Horkheimer, M. 20 f, 34
 Howard, H. E. 79
 Hugo v. St. Viktor 47
 Huizinga, J. 17
 Hume, D. 93
 Hunold, G. 23, 99
 Hunt, J. 59
 Husserl, E. 33
 Huxley, J. 69, 85, 155, 165
- Irenäus 46
- Jaspers, K. 191
 Jellinek, G. 127
 Jhering, R. v. 116
 Jodl, F. 98
 Johannes v. Rupella 46
 Johnson, Ch. 179
 Jonas, F. 17, 103, 188
 Jungk, R. 176
- Kafka, F. 153
 Kaiser, M. 197
- Kant, I. 51, 64 f, 82, 88 f, 98 f, 107, 111, 113, 120 f, 126, 163, 177, 185, 191
 Kaufmann, A. 43, 120, 126
 Kaufmann, F. X. 66, 134, 138
 Kelsen, H. 43
 Kempster, J. v. 114
 Kinsey-Report 138
 Kleinert, U. 178
 Kluge, F. 77, 122 f
 Kluth, H. 146
 Kluxen, W. 11, 50 f, 53, 55, 60 f, 67, 74, 118, 139
 Knoll, A. 43
 Kolakowski, L. 162 f, 185
 König, R. 30, 33, 103 f, 108, 117, 124 f, 152
 Korff, W. 74, 144 f, 151
 Kramer, G. 78
 Krüger, G. 67
 Kühn, U. 59, 67
- Lacroix, J. 153
 Lange, Fr. A. 163
 Laplace, P. S. 165
 Laun, R. 120
 Lawrence, D. H. 192
 Lehmann, K. 24, 26, 197
 Lenin, W. J. 162, 184
 Lenk, K. 40
 Le Play, F. 165
 Lévi-Strauss, Cl. 152
 Lieber, H. J. 186
 Lindner, R. 131
 Locke, J. 189
 Loewenstein, R. M. 82
 Löwith, K. 67, 94, 96
 Loor, H. Dirk de 131
 Lorenz, K. 78 ff, 83 ff, 100
 Lottin, O. 46, 54
 Lübke, H. 141 f, 162 f
 Lukacs, G. 38
 Luporini, G. 154
- Maidl, F. 78
 Maihofer, W. 17, 43
 Mallinckrodt, H. v. 23
 Mannheim, K. 38 f, 117
 Mao Tse-tung 184
 Marcel, G. 17
 Marcuse, H. 23, 157 ff, 175 f
 Marx, K. 17, 160 f, 183, 186 f
 Matussek, P. 66
 Mayer, J. P. 144, 179
 Mayntz, R. 33, 134
 Metz, J. B. 20, 24, 143, 169
 Meuter, H. 114
 Miller, N. 83
 Mitscherlich, A. 82 f, 176
 Mitzka, W. 77, 116

- Moltmann, J. 185
 Monda, A. M. 59
 Moore, B. 135
 Mowrer, O. H. 83
 Mühlmann, W. E. 33, 63, 69, 106, 180,
 190 f
 Müller, M. 10, 154, 190
 Müller, E. W. 106
 Müncker, Th. 196
 Mundt, H. J. 176
 Myrdal, G. 33

 Nebe, O. H. 145
 Nietzsche, Fr. 17, 45, 96, 113, 122,
 154 ff, 175, 186 f

 Oeing-Hanhoff, L. 59, 64
 Oelmüller, W. 24
 Ogburn, W. F. 72 f
 Ortega y Gasset, J. 190 f
 Overbeke, P. M. v. 54

 Pascal, Bl. 65
 Paul, H. 113, 116
 Pesch, O. H. 59
 Peschke, K. H. 43
 Petrovic, G. 185
 Peukert, H. 24 ff
 Plack, A. 83, 157
 Platon 64, 81, 176
 Plessner, H. 70
 Popper, K. R. 69, 165
 Portmann, A. 78 ff
 Pufendorf, S. 120

 Quetelet, A. 165

 Rahner, K. 169 f, 178, 197
 Ramsey, J. T. 114
 Rauh, F. 83
 Rehbinder, M. 63, 115, 118
 Rehfeldt, B. 118
 Reich, W. 83, 157
 Reiner, H. 65 f, 86, 144
 Remane, A. 78 ff
 Rickert, H. 29, 104, 136
 Ricoeur, P. 21
 Riesman, D. 140
 Rimbaud, A. 187
 Ritter, J. 109 f, 118, 190
 Rombach, H. 141
 Rosenzweig, F. 17
 Ross, A. 43
 Rothacker, E. 104
 Rousseau, J. J. 79, 107
 Rüstow, A. 172
 Rufinus 47
 Runciman, R. 35
 Ruyer, P. 70 f, 166

 Sartre, J. P. 154
 Schaff, A. 154
 Scheffczyk, L. 170
 Scheler, M. 17, 68, 136
 Schelsky, H. 131, 138
 Schenkel, R. 81
 Schillebeeckx, E. 111
 Schilling, O. 171
 Schjelderup-Ebbe, Th. 79
 Schmid, R. 82
 Schmidt, H. 189
 Schmitt, C. 189
 Schöllgen, W. 63, 74, 87, 131, 171, 196
 Schreiber, H. L. 113, 120
 Schreiber, R. 63
 Schubert, A. 50
 Schütz, A. 30
 Schulz, H. J. 184
 Schurtz, H. 87
 Schuster, G. 171
 Schwer, W. 147, 172
 Sears, R. R. 83
 Seckler, M. 11, 111
 Seelhammer, N. 171
 Semmelroth, O. 197
 Seneca 76
 Siebenaler, J. B. 80
 Simiand, F. 132
 Simmel, G. 30, 86 f, 89, 100, 116, 126
 Skinner, B. F. 176
 Sombart, W. 162
 Specht, R. 55
 Spindeler, A. 170
 Spittler, G. 114
 Spranger, E. 120, 193
 Stachel, G. 23
 Steinbüchel, Th. 17, 20, 196
 Steinmüller, W. 46
 Suarez, F. 55, 113

 Talleyrand, Ch. M. 107
 Tenbruck, Fr. H. 152
 Theunissen, M. 100
 Thomae, H. 83
 Thomas v. Aquin 11 f, 42, 47 ff, 53,
 57 ff, 65, 111, 113, 118 f, 126, 139,
 150, 176, 198
 Thomasius 113, 120, 169
 Thurnwald, R. 152, 190
 Tillmann, F. 131, 196
 Tinbergen, N. 84
 Tocqueville, A. de 144, 179
 Tönnies, F. 63, 92, 116, 120 ff, 171
 Topitsch, E. 30, 33, 38, 43, 56, 68 f,
 134, 165, 172
 Trappe, P. 114 f, 165
 Troeltsch, E. 46

 Vázquez, G. 55, 113
 Veit, O. 43

Vierkandt, A. 89, 92 f, 171, 180
Vitoria, F. de 55
Volkart, E. H. 176
Vorgrimler, H. 169

Wach, J. 192
Wann, T. W. 176
Weber, M. 9, 12, 29 ff, 33 ff, 104, 114 f,
117 f, 132, 134, 136
Weischedel, W. 120

Welzel, H. 43, 120
Weth, R. 184
Wickler, W. 79, 83, 101
Wiese, L. v. 122
Wilhelm v. Auxerre 46, 52
Winckelmann, J. 115, 117
Wössner, J. 103, 171
Wolf, E. 43, 120

Zimmermann, W. 77, 114

Reihe: Praktische Philosophie

- 1: Ingrid Craemer-Ruegenberg: Moralsprache und Moralität
- 2: Otfried Höffe: Strategien der Humanität
- 3: Beat Sitter: Dasein und Ethik
- 4: Claus Günzler: Anthropologische und ethische Dimensionen der Schule
- 5: Lewis White Beck: Akteur und Betrachter
- 6: John Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß
- 7: Reinhard B. Nolte: Einführung in die Sprechakttheorie John R. Searles
- 8: Martin Rhonheimer: Politisierung und Legitimitätsentzug
- 9: Annemarie Pieper: Pragmatische und ethische Normenbegründung
- 10: Hans Michael Baumgartner (Hg.): Prinzip Freiheit
- 11: Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie
- 12: Hermann Krings: System und Freiheit
- 13: Friedhelm Brüggem: Strukturen pädagogischer Handlungstheorie
- 14: Anselm Winfried Müller: Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles
- 15: Stephan Strasser: Jenseits des Bürgerlichen
- 16: Günther Maluschke: Philosophische Grundlagen des demokratischen Verfassungsstaates
- 17: Hans Poser (Hg.): Philosophische Probleme der Handlungstheorie
- 18: Rüdiger Bittner: Moralisches Gebot oder Autonomie
- 19: Monika Riedinger: Das Wort ‚gut‘ in der angelsächsischen Metaethik
- 20: Kristian Kühl: Eigentumsordnung als Freiheitsordnung
- 21: Wolfgang Leidhold: Ethik und Politik bei Francis Hutcheson