

Zu diesem Buch

»Die Frage nach dem Glücken menschlichen Daseins ist von der ethischen Frage nicht zu trennen. Der Mensch ist sich selbst aufgegeben. Er muß sein Leben führen. Er muß sich auf Stimmigkeit hin entwerfen.« (W. Korff)

Diese These von der Glücksfähigkeit des Menschen, die abhängt von einem ethischen, durch die Verantwortung sich selbst und den anderen Menschen gegenüber geprägten Handeln bestimmt die vorliegenden Aufsätze zur Sozialethik des bekannten Münchener Theologen. Anhand einer Fülle von Problemen, sowohl politisch-gesellschaftlicher Art (»Bedingungen und Chancen einer universellen Friedensordnung«, »Kernenergie«, »Die wachsende Menschheit«) als auch individueller moralischer Fragen (»Mann und Frau«, »Das Vierte Gebot«) zeigt der Verfasser Grundlinien ethischen Verhaltens auf, wie es aus einem kritisch vermittelten Grundverständnis vom Menschen folgt.

Wilhelm Korff, geboren 1926 in Hilden, studierte Philosophie und Theologie an der Universität Bonn. Ab 1973 Professor für theologische Ethik an der Universität Tübingen, lehrt er seit 1979 als Professor für christliche Sozialethik an der Universität München. Veröffentlichungen u. a.: *Ehre, Prestige, Gewissen* (Köln 1966); *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft* (Mainz 1973, Freiburg ²1985); *Theologische Ethik. Eine Einführung* (Freiburg 1975); *Kernenergie und Moraltheologie* (Frankfurt/Main 1979).

6023 3645

Redaktion: Raimund Trell



ISBN 3-492-00694-9

Originalausgabe

August 1985

© R. Piper GmbH & Co. KG, München 1985

Umschlag: Federico Luci, unter Verwendung eines

Motivs von Manfred Schür

Foto Umschlagrückseite: Manfred Schür

Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck

Printed in Germany

Wilhelm Korff

Wie kann der Mensch glücken?

Perspektiven der Ethik



Piper
München Zürich

(1985)

Inhalt

ORIENTIERUNGSLINIEN	7
Die Frage nach dem Glück als Frage nach einer humanen Ethik	9
Zugänge zum Naturbegriff	33
Ethik und Empirie	48
Norm und Gewissensfreiheit	79
Grundzüge einer künftigen Sozialethik	95
KONKRETIONEN I	119
Die wachsende Menschheit	121
Ehe	150
Mann und Frau	172
Das Vierte Gebot	180
Der Fremde	196
Außenseiter	213
KONKRETIONEN II	237
Verstörter Fortschrittsglaube	239
Kriterien: Natur oder Vernunft?	260
Kernenergie	272
Neue Ethosformen des Sports	284
Nachhippokratische Medizinmoral	296
Arzt und Gesellschaft	309
Bedingungen und Chancen für eine universelle Friedensordnung	321

Anmerkungen	360
Veröffentlichungsnachweise	379
Namenregister	382
Sachregister	386

ORIENTIERUNGSLINIEN



Die Frage nach dem Glück als Frage nach einer humanen Ethik

Menschliches Glück ist keine Chimäre. Der Mensch ist zu mehr fähig als dem Chaos zu wehren und sein bloßes Überleben zu sichern. Es gibt Augenblicke höchsten Glücks. Es gibt erstaunliche Wegstrecken des Gelingens. Es gibt die immer neu gewonnene Erfahrung geglückter Antwort auf die dem jeweiligen geschichtlichen Kairos innewohnenden Bedrohungen und Chancen. Es gibt das Innwerden letzten Aufgehobenseins. Entgegen aller Verwundbarkeit, Riskiertheit und Endlichkeit: Der Mensch ist seinem Wesen, seiner Bestimmung nach glücksfähig.

Die Frage nach dem Glück menschlichen Daseins ist von der ethischen Frage nicht zu trennen. Der Mensch ist sich selbst aufgegeben. Er muß sein Leben führen. Er muß sich auf Stimmigkeit hin entwerfen.

Darin ist zunächst keine Dimension von Glück gegen die andere ausgespielt. Die vielfältigen Aspekte menschlicher Glückserfahrung empfangen ihre ethische Dignität aus ihrer Bedeutung für sinnhaftes menschliches Gelingen. Eben deshalb aber kommt in diesem Zusammenhang alles darauf an, die ethische Fragestellung von vornherein so anzusetzen und auszufalten, daß darin der *condicio humana* in der Vielzahl ihrer Bedingungsfaktoren und Bezüge wirksam Rechnung getragen wird.

Genau diesen ethischen Zugang hat in unserem Jahrhundert Max Weber im Begriff der Verantwortungsethik zu fassen gesucht. Damit ist in der Tat ein entscheidender Durchbruch gelungen. Im Begriff der Verantwortungsethik können erstmals zwei geschichtlich maßgeblich gewordene, zu völlig unterschiedlichen Ethikverständnissen führende Schlüsselkategorien des Sittlichen als in sich konsistente Aspekte einer einheitlichen

ethischen Grundhaltung begriffen werden: die das Feld des Bedingten einholende ethische Grundhaltung der Klugheit und die den Anspruch des Unbedingten sichernde ethische Grundhaltung der Pflicht. Was die klassische antike und mittelalterliche Ethik im Begriff der Klugheit als moralisch handlungsleitender Kraft aufdeckt und entfaltet, nämlich die stets neu zu leistende teleologische Strukturierung konkreten sittlichen Handelns, und was die Ethik der Neuzeit mit der Wende zum Subjekt demgegenüber wesentlich deontologisch fundiert, nämlich den unabdingbar zu sichernden personalen Bezug sittlichen Handelns, gewinnt erst im Begriff der Verantwortung seine innere Zuordnung. Dem Unbedingtheitsanspruch des Personalen gerecht werden, bedeutet gleichzeitig, der Bedingtheit dieses Personalen Rechnung tragen. Den Menschen als Person verantworten, heißt zugleich, das tatsächliche Feld seiner naturalen und geschichtlichen Voraussetzungen mit ihren je konkreten Chancen und Grenzen in Verantwortung nehmen.

Weber selbst kommt zu seinem Begriff der Verantwortungsethik auf der Suche nach einem tragfähigen Neuansatz für eine politische Ethik¹. Erst im politischen Handeln, in dem es um die vielen geht und damit um das Glück des Menschen in seinen sozial übergreifenden Bedingungen, gewinnt die ethische Frage ihre ganze Zuschärfung, müssen Lösungen gefunden werden, die der Komplexität miteinander konkurrierender Güter, Interessen und Zumutungen gerecht werden. Das aber erscheint nur verantwortungsethisch möglich. Den Kontrast hierzu findet Weber in dem ethischen Utopismus politischen Schwärmertums jeglicher Provenienz, dem es zwar nicht an Lauterkeit der Gesinnung, wohl aber an moralischem Realitätssinn mangelt. Er kennzeichnet diese sich über die komplexe Verpflichtungsstruktur der Wirklichkeit hinwegsetzende utopistische Handlungseinstellung als Gesinnungsethik.

Demgegenüber sieht er verantwortungsethisches Handeln gerade dadurch qualifiziert, daß es sich nicht der Realität verweigert und sie verdrängt, sondern in sie zu übersetzen und in ihr zur Entfaltung zu bringen sucht, was die Gesinnungsethik mit ihrem Griff nach dem »Unmöglichen« ohne weitere Vermittlung an deren Stelle setzen zu können glaubt. Auch Verantwortungsethik

ethik ist sonach alles andere als gesinnungslos. Ja sie nimmt es nicht nur an gutem Willen, an Lauterkeit der Absicht mit der Gesinnungsethik auf, sondern auch mit deren zukunftsgerichteter, innovatorischer Kraft. Was sie immer neu über sich hinaustreibt, ist der Unbedingtheitsanspruch des Personalen als Unbedingtheitsanspruch seiner Zukunftsgestalt. Genau dies einzulösen aber verlangt nicht nur Leidenschaft, sondern auch Augenmaß. Verantwortungsethik ist »Kunst des Möglichen« und »Kunst des Unmöglichen« zugleich. Hieraus gewinnt sie ihre moralische Überlegenheit gegenüber jedem gesinnungsethischen Utopismus. Es ist die mißachtete Verpflichtungsstruktur der Wirklichkeit, die diesen letztlich immer neu ins Unrecht setzt.

Damit ist zunächst die verantwortungsethische Grundhaltung eindeutig als die ethisch reifere ausgewiesen. Gerade die Tatsache aber, daß Weber sie hier von dem ihr entgegengesetzten moralischen Grundtypus der Gesinnungsethik her erschließt und näher zu bestimmen sucht, macht noch ein weiteres deutlich. Die Vernunft sittlichen Handelns ist nicht schon dadurch gewährleistet, daß sie sich höchsten ethischen Idealen verschreibt. Wo immer um die Einlösung zentraler Zielwerte unseres Daseins gerungen wird, handle es sich nun um die Sache des Menschen, die Sache der Natur oder die Sache des Friedens, darf die Gegenwart nicht der Zukunft geopfert werden. Auch der Weg muß bereits Vorgriff, Inchoativ der Erfüllung sein. Das Prinzip Hoffnung ist keine zureichende ethische Maxime, der Mensch bleibt sich immer auch im Heute aufgegeben. Die ethische Leistung ist sonach wesenhaft synthetische Leistung, normativ umfassende Antwort auf die jeweils gegebenen Konditionen sinnhaften menschlichen Gelingens. Genau dies ist im Begriff der Verantwortungsethik angezielt.

Solche Anspruchsgestalt menschlichen Handelns ist dennoch keineswegs selbstverständlich und bietet sich nicht schon von vornherein als die eingängigste an. Sie fordert ein Höchstmaß an Komplexitätsbereitschaft. Sie muß der Tatsache Rechnung tragen, daß differenzierte Handlungskonstellationen entsprechend differenzierte Antworten verlangen, daß sich Gewißheit über den richtigen Weg nicht selten nur annäherungsweise, im Sinne

moralischer Gewißheit, erreichen läßt, und daß selbst bei zureichender Klarheit über das anzustrebende Ziel dies vielfach nur unter gleichzeitiger Inkaufnahme von Übeln verwirklicht werden kann. Entscheidungsnot und Entscheidungszumutung gehören zur Signatur menschlichen Handelns.

Eben dies auf sich zu nehmen und in der Vielfalt der Entscheidungssituationen zu entsprechenden konstruktiven, aus affirmativer Grundeinstellung erwachsenden Lösungen zu gelangen, stellt nicht nur Anforderungen an die Vernunft, sondern auch an das psychische Potential des Menschen. Verantwortungsethisches Handeln impliziert zugleich emotionale Reife. Hier, im psychisch-emotionalen Feld liegt offensichtlich die Hauptschwierigkeit für den Menschen, eine Persönlichkeitsstruktur zu entwickeln, die ihn zu entsprechenden, ethisch produktiven Handlungseinstellungen und Problemlösungsstrategien befähigt. Unter dieser Voraussetzung muß sich aber auch die ethische Frage selbst zur Frage nach ihren bis in mögliche psychische Dispositionen hineinreichenden defizitären Deutungs- und Erscheinungsformen ausweiten.

Eine solche defizitäre Erscheinungsform des Ethischen hat Max Weber im Begriff und in der Sache der Gesinnungsethik namhaft zu machen gesucht. Mit ihr ist jener ethische Formenkreis gekennzeichnet, der die Möglichkeit menschlichen Gelingens aus einer radikalen Negation gegenwärtiger Lösungswege und aus einer einschränkungslos einzufordernden Zukunftsgestalt des Humanen zu bestimmen sucht. Angesichts des großen ethischen Ernstes mit dem die Gesinnungsethik diese Zukunftsgestalt des Humanen reklamiert, muß sie der Vorwurf des Defizitären zweifellos besonders schwer treffen. In der Tat bedarf es denn auch innerhalb dessen, was Weber in diesem Begriff zusammenfaßt, noch sehr viel genauerer Differenzierung. Wir werden darauf zurückkommen müssen. Doch unabhängig davon bleibt zunächst generell festzustellen, daß der gesinnungsethische Formenkreis in Wahrheit keineswegs der einzige ist, der sich gegenüber der Verantwortungsethik als mögliche defizitäre Erscheinungsform abzeichnet. So fügt bereits Werner Schöllgen der gesinnungsethischen Variante eine weitere, dieser konträr entgegengesetzte hinzu: die Erfolgsethik. Mit ihr reduziert sich

der Anspruch des Ethischen umgekehrt nur mehr noch auf das machiavellistische Kalkül des Erfolgs, auf die kühle Maximierung individuell oder kollektiv ausgelegten Nutzens. Eine Ethik ohne Zukunftsdimension. Von hier aus sucht Schöllgen jetzt Verantwortungsethik »als die rechte Mitte zwischen dem Utopismus radikaler Gesinnungsethik und dem Zynismus machiavellistischer Erfolgsethik« zu bestimmen².

Doch selbst damit ist das Feld der defizitären Gestaltkreise des Ethischen keineswegs ausgeschritten. Verantwortungsethik bestimmt sich in Wahrheit noch weitaus komplexer. Es gibt das Phänomen der Gesetzesethik, den Legalismus. Er hat mit dem utopischen Überschwang der Gesinnungsethik so wenig gemein wie mit dem alles verrechnenden Geist der Erfolgsethik. Er läßt nur eines gelten, den ethischen Anspruch definierter Ordnung. Zweifellos spricht sich auch darin ein elementares Bedürfnis aus: Ubi non est ordo, ibi est confusio, (Wo es keine Ordnung gibt, herrscht die Verwirrung). Der Mensch braucht Sicherheit, Klarheit, Eindeutigkeit. Er will die Welt geregelt wissen. Erst das Gesetz bannt das Chaos. – Mit dem Gesetz bietet sich in der Tat eine enorme Entlastung an. Es befreit den einzelnen von der Not immer neuer Entscheidungszumutungen. Es verspricht Eindeutigkeit – man weiß, woran man ist – und bewahrt damit vor Identitätsdiffusion. In eben dieser durchgängig geordnet vorgestellten Welt richtet sich der Legalist ein. Es ist die Welt einer Moral, die keine Zweifel mehr zuläßt und in der alles nahtlos aufzugehen scheint. Mögliche Konflikte sind bereits kasuistisch aufgeschlüsselt und vorweggeregelt oder autoritativ gelöst. Gewissenskompetenz reduziert sich auf peinlich genaue Erfüllung des vom Gesetz Geforderten. Der Legalismus erweist sich als ein System perfekter Rechtfertigung und Exkulpierung. Wo immer darüber hinaus auch noch ein religiöser Anspruch ins Spiel kommt, wird dieser vollständig integriert. Die religiöse Überzeugung sprengt in diesem Fall das Gesetzesdenken nicht auf, sondern dient seiner Überhöhung: Der Weg des Gesetzes avanciert zum Heilsweg.

Es liegt auf der Hand, daß hier ein verengter moralischer Realitätsbezug vorliegt. Gesetze können ihrer Natur nach nur Allgemeines regeln, eben das, was sich in der Vielfalt wiederkehren-

der Handlungskonstellationen als generalisierbar erweist. Von daher verbietet es sich, die sittliche Vernunft menschlichen Handelns ausschließlich vom Gesetz her zu bestimmen. Gesetze vermögen weder den Anspruch des Individuellen, noch den des Situativen; noch den des Innovatorischen in sich zu fassen. Sie müssen sonach, wie die anderen Anspruchsaspekte auch, einer sie tragenden letzten Legitimationsinstanz unterworfen bleiben, die sie auf ihre jeweilige Sinn- und Sachgerechtigkeit zu überprüfen hat: der Vernunft des handelnden Subjektes selbst. Verantwortliches Handeln ist als solches an kein Gesetz delegierbar.

In all dem stellt sich nun aber die Frage, was solch gravierende Engführungen im sittlichen Handlungsverständnis, wie sie in den bisher aufgezeigten defizitären ethischen Formenkreisen zutage treten, psychosozial überhaupt möglich macht. Welcher Art also die darin vorwaltenden je besonderen psychogenetischen Dispositionen sind, aus denen sie erwachsen. Damit sehen wir uns auf entsprechend weiterreichende genuin tiefenpsychologische Differenzierungen verwiesen, die uns in diesem Zusammenhang vielleicht klärend weiterhelfen und uns zu einer neuen Sichtweite der Dinge führen können.

Da ist zunächst festzustellen, daß sich die bereits von Freud entdeckte zwanghafte Neurosenstruktur dem skizzierten Typus der Gesetzesethik, dem Legalismus, geradezu fugenlos zuordnen läßt. Die legalistische Einstellung zeigt in der Tat alle Symptome der psychischen Regressionsform des Zwanghaften: unverhohlenes Mißtrauen in die eigene Entscheidungskraft und ein überwertiges Sicherheitsbedürfnis, das jede Risikobereitschaft und jede Hingabefähigkeit zu lähmen droht. Selbstaufgegebenheit wird als Bedrohung empfunden. Freiheit schafft Angst. Das, was der eigenen Existenz im sozialen Miteinander allein Halt gibt, ist die übergreifende Strenge perfektionistisch zu handhabender Reglements. In deren Gefolge: Härte gegen sich und andere, Pedanterie, Skrupelhaftigkeit, Fanatismus. Tief versehrende frühkindlich durchlittene Angst vor Liebesentzug und gegebenenfalls entgegenschlagendem destruktivem Haß mobilisieren hier, ins Unbewußte verdrängt, perfektionistische Handlungseinstellungen, um die erstrebte, auf keine andere Weise zu erreichende soziale Akzeptanz zu sichern.

Eben hieraus läßt sich zunächst eine elementare Einsicht gewinnen. Es besteht ein grundsätzlicher Zusammenhang zwischen sittlicher Handlungseinstellung und psychischer Disposition. Daraus ergibt sich zugleich, daß es bei entsprechenden psychosozial bedingten Formen der Versehrung zu entsprechenden Verkürzungen und Engführungen im ethischen Zugangsverständnis zur Wirklichkeit kommen kann. Es gibt ohne jeden Zweifel neurotisch imprägnierte Erscheinungsformen des Ethischen. Zu eben diesen zählt die der spezifisch zwanghaften Neurosenstruktur zuzuordnende ethische Erscheinungsform des Legalismus. Deshalb bleibt im Zusammenhang unserer Fragestellung zu prüfen, wieweit dies darüber hinaus in entsprechender Weise auch für die übrigen bisher aufgezeigten defizitären ethischen Formenkreise gilt.

Dabei ist davon auszugehen, daß die Psychoanalyse neben der zwanghaften Neurosenstruktur drei weitere, voneinander abgrenzbare Neurosenstrukturen kennt, die schizoide, die hysterische und die depressive. Sucht man nun nach einer der schizoid-autarken Persönlichkeitsprägung am ehesten entsprechenden ethischen Verhaltenseinstellung, so wird man in ihr zu einem wesentlichen Teil das wiederfinden, was Schöllgen unter dem zusammenfassenden Begriff der Erfolgsethik im Machiavellismussyndrom beschreibt. Demgegenüber wird man die realitätsfeindlich ausgerichtete hysterische Persönlichkeitsprägung zweifellos dem Strukturtypus der utopistischen Gesinnungsethik zuordnen müssen. Für die vierte von der Psychoanalyse ausgegrenzte Regressionsform, nämlich für die von einem tiefen Mangel an Selbstwertgefühl und von der Tendenz zur Selbstaufgabe bestimmte depressive Neurosenstruktur haben wir allerdings bisher noch kein entsprechendes ethisches Pendant genannt. Doch läßt sich dieses jetzt im Begriff des Fatalismus leicht ausmachen. Fatalismus ist nicht nur ein grundlegendes Merkmal der Depression, sondern kennzeichnet ebenso auch die solch depressive Einstellung ethisch rechtfertigende Haltung. Es gibt den Strukturtypus einer auf Auslöschung aller Eigenaktivität gerichteten, von Verweigerung und Rückzug bestimmten Schicksalsethik³.

Mit dieser fundamentalen Ausgrenzung unterschiedlicher

ethisch defizitärer Formkreise und dem Aufweis ihrer entsprechenden psychischen Dispositionen ist für die ethische Frage selbst zweifellos entscheidend Neues gewonnen. Es gibt sowohl individuelle als auch soziokulturelle, durch Neurosenstrukturen disponierte, sich genuin sittlich verstehende Handlungseinstellungen, die in Wahrheit die Chancen menschlichen Glückens ethisch eher hindern als fördern. Zur ethischen Aufklärung gehört sonach auch die Aufklärung über mögliche neurotisch bedingte Fehldeutungen des Ethischen selbst. Und dies um so mehr, als hier nicht selten eine ungeheure Fülle von Rationalisierungsstrategien solchen Fehldeutungen den Schein der Wahrheit verleihen können.

Unter dieser Voraussetzung bleibt freilich die Frage, ob hierzu die bisher eingebrachten Differenzierungen und Zuordnungsbeschreibungen nach den vier genannten ethischen Formkreisen und den ihnen entsprechenden Neurosestrukturen schon genügen. Dabei wäre im Hinblick auf die spezifisch psychoanalytische Problemstellung anzumerken, daß die hier von uns rezipierte Typologie der Neurosestrukturen für die Psychoanalyse bis heute Gültigkeit hat. Und zwar unbeschadet der Tatsache, daß die Psychoanalyse im Verlauf ihrer historischen Entwicklung von der Triebpsychologie über die Ichpsychologie zur Beziehungspsychologie noch weitere zusätzliche begriffliche Instrumentarien und Interpretationsmodelle zur Verfeinerung ihrer Diagnostik und Therapie ausgebildet hat. Auf diese braucht deshalb nicht eigens Bezug genommen zu werden, weil das darin zusätzlich Erkannte und zutage geförderte an eigenständigen Strukturaspekten im Neurosenverständnis in die heutige Beschreibung der genannten Hauptneurosenstrukturen eingegangen ist. So bleibt also im Rahmen unserer übergreifenden Problemstellung, in der es wesentlich um die Bestimmung *ethischer* Prämissen menschlichen Gelingens geht, vor allem zu prüfen, wieweit die vorgenommene Ausgrenzung nach vier ethisch defizitären Formkreisen tatsächlich trägt, was ihnen im einzelnen von den aufgezeigten neurotischen Strukturen her korrespondiert und was in diesem Zusammenhang noch an weiteren Bestimmungen und Differenzierungen einzubringen ist.

Besonders komplex scheinen die Dinge im Bezug auf den

ethisch defizitären Formkreis der Erfolgsethik zu liegen. Erfolgsethik deckt gleich ein ganzes, ethisch nochmals sehr unterschiedlich zu gewichtendes Spektrum defizitärer Verhaltenseinstellungen ab: Es reicht von der rigiden Form eines generellen, menschenverachtenden Zynismus, über die nur der eigenen Gruppe verpflichtete Skrupellosigkeit des Chauvinismus, über den Opportunismus, mit seiner bedenkenlosen Anpassungsbereitschaft um des eigenen Vorteils willen, – den Pragmatismus, der vom reinen Effizienzgedanken des Sachlich-Funktionellen bestimmt bleibt, – den Utilitarismus, der mögliche ethische Werte und Ideale zwar nicht negiert, sie aber nur soweit berücksichtigt, als sie sich in das eigene Nützlichkeitsdenken einbinden lassen, – bis hin zum Sozialeudaimonismus, der den von ihm sozialutilitär gefaßten ethischen Anspruch auf »das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl« reduziert.

Die Reihung zeigt zugleich ein in den möglichen Ausfaltungen der Erfolgsethik liegendes zunehmendes Gefälle zur Verantwortungsethik hin. Man kann hier also durchaus von einer abnehmenden Defizienz sprechen. Dennoch läßt sich ein sie von der Verantwortungsethik grundsätzlich Unterscheidendes und ihnen prinzipiell Gemeinsames erkennen: die machiavellistische Grundoption für Erfolg. Wo immer aber Erfolg zur exklusiven Handlungsmaxime wird, mögen sich nun individuelle oder kollektive Zielvorstellungen mit ihm verbinden, weist er auf eine zentrale Fehlmotivation zurück: auf eine ganz und gar auf sich selbst zentrierte Welt. Genau das aber entspricht jener Verhaltenseinstellung, die die Psychoanalyse im Phänomen der schizoiden Neurosenstruktur beschreibt: »Ich kann mich auf niemanden verlassen als auf mich selbst.« Wir haben es hier also mit einer der zwanghaften Verhaltenseinstellung des Legalismus affektiv geradezu konträr entgegengesetzten Einstellung zu tun. Während der Zwanghafte völlig außengeleitet reagiert – »Ich kann mir selbst nicht trauen, ich kann mich nur auf eingespielte Rituale verlassen« – lebt der Schizoide ausschließlich vom Rückgriff auf sich selbst. Sein Lebensgrundgefühl ist Mißtrauen schlechthin, das seiner Genese und deshalb auch seinem Umfang nach noch ursprünglicher und umfassender angelegt ist als beim Zwanghaften. Es erstreckt sich nicht nur auf das unmittelbar

zwischenmenschliche Geschehen, sondern auch auf die Institutionen, ja auf die Beziehung zur Wirklichkeit überhaupt. Die Welt insgesamt wird als unheimlich, unberechenbar, bedrohlich empfunden. Sie nötigt zu ständigem emotionalen Rückzug. Unter den möglichen psychischen Versehrungen ist die schizoide die schwerste und am tiefsten wurzelnde. Sie hat ihren Ursprung in basalen sensorischen Entfaltungsstörungen der frühesten Kindheit, die entweder durch gänzliche Versagung oder durch ein überflutendes Zuviel an sensativer Zuwendung oder aber durch einen ständigen unberechenbaren Wechsel zwischen Abwendung und Zuwendung verursacht sind. Hieraus resultiert jenes von Mißtrauen beherrschte irritierte Wirklichkeitsverhältnis und eine daraus zwangsläufig erwachsende »Verständigungskluft zur Welt«⁴, die den Schizoiden immer neu auf sich selbst zurückwirft. Dem entspricht auf der zwischenmenschlichen Ebene seine extreme Kontaktlabilität, intime Direktheit wechselt hier abrupt mit mißtrauischer Abkehr. Das einzig Verlässliche erscheint ihm am Ende nur er selbst. Deshalb will er von niemandem abhängig und auf niemanden angewiesen sein. Den von der Welt ausgehenden Bedrohungen muß durch möglichst rationale, objektiv gesicherte Verfahren entgegengesteuert, der Mangel an Gefühlssicherheit durch eine am Kalkül des Erfolgs orientierte machiavellistische Lebenstechnik ersetzt werden. Dieser Regressionsprozeß setzt sich zwangsläufig bis in die Auslegungen des ethischen Anspruchs selbst hinein fort, so daß das Kriterium des Erfolgs schließlich zur Schlüsselkategorie sittlichen Handelns überhaupt wird.

Nun besteht freilich umgekehrt kein Zweifel, daß auch eine der machiavellistischen Handlungsorientierung nachdrücklich entgegengerichtete, dem Anspruch des Personalen verpflichtete Verantwortungsethik den dort ins Zentrum gerückten Erfolgsgedanken keineswegs schlechthin außer sich läßt, sondern vielmehr als ein dem personalen Grundanspruch und seiner Einlösung zuzuordnendes intentionales Moment integriert. Schon die klassische antike und mittelalterliche Ethik bestimmt vergleichsweise das bonum, das sittlich Gute, nicht nur durch den ihm innewohnenden Anspruch des honestum, des Ehrenhaften, sondern darüber hinaus eben auch durch die ihm darin zugleich zu-

kommende Qualität des delectabile und des utile, des Beglückenden und des Nützlichen⁵. Auch hier erscheint das im Nützlichen liegende Moment des Erfolgs also keineswegs als ein a priori Unethisches, sondern bleibt durchaus im Vollzug des Guten selbst immer schon mitangelegt. Verantwortungsethisch übersetzt bedeutet dies: den Menschen als Person verantworten impliziert zugleich die Pflicht, seine reale Entfaltung nach Maßgabe des Möglichen zu optimieren.

Damit aber wird einmal mehr deutlich, daß die eigentlich verantwortungsethische Leistung der sittlichen Vernunft eine genuin synthetische Leistung ist. Gerade weil Verantwortungsethik wesentlich auf die Entfaltung und Verwirklichung menschlichen Personseins ausgerichtet ist, darf aus dem darin gesetzten Anspruch des Ethischen das Moment des Erfolgs sittlich ebenso wenig herausgefällt werden wie das im Legalismus einseitig angesetzte Moment der Ordnung und das im Utopismus ebenso einseitig reklamierte des Entwurfs. Dasselbe gilt nun aber auch für die vom Fatalismus zum einzig Wesentlichen erhobene Erfahrung der Endlichkeit. Verantwortungsethik darf sich der darin geltend gemachten elementaren Wahrheit der Kontingenz jeglichen menschlichen Bemühens keineswegs entziehen. Wohl aber wird sie deshalb nicht schon Endlichkeit mit Sinnlosigkeit gleichsetzen, wie dies der Fatalismus tut, der damit alles Seiende seines vitalen und eben darin in Wahrheit seines je und je über sich hinausweisenden Sinns beraubt. In der Tat liegt hier die eigentliche Differenz der Verantwortungsethik zur fatalistischen Handlungsorientierung. Fatalismus zielt auf schlechthinnige Degradierung, Enthoffnung, Entwertung, ja auf das Absterben jedes eigenen Aktivitätspotentials: »Von mir her ist alles vergeblich. Ich bin nicht mehr wert als mir ohne mein Zutun zugeteilt wird.«

Wenn es zu den konstitutiven Bestimmungen menschlichen Daseins gehört, daß der Mensch sein Leben führen und aus sich selbst herausarbeiten muß, so sucht der Fatalist gerade dem resignierend auszuweichen. Es mangelt ihm elementar an genuin sinnerschließendem Willen und entsprechendem sich daraus nährendem Selbstvertrauen und Selbstwertgefühl. Für eine solche Einstellung aber, die die realen Chancen menschlichen Ge-

lingens gleichsam immer neu emotional unterminiert, indem sie aller Hoffnung der Wirklichkeit von vornherein Vergeblichkeit unterstellt, läßt sich Plausibilität wiederum kaum von der Vernunft dieser Wirklichkeit selbst, wohl aber von dem besonderen Lebensschicksal und Lebensaufbau des Fatalisten her erweisen. Psychoanalytisch handelt es sich hierbei um unbewußt fortwirkende, in der frühkindlichen oral-kaptativen, aber oft auch in der analen und motorisch-aggressiven Phase erlittene Defizite an Erlebnissen der Fülle und Sättigung, an lustvoller, unbekümmerter Expansion und Besitznahme. Der ursprüngliche vitale Zugriff ist im wörtlichen Sinne »verleidet«. Jeder weitere Zugang zur Wirklichkeit bleibt von dieser Grunderfahrung der Entmutigung begleitet. Im Fatalismus als genereller Lebenseinstellung wirkt das ganze Gewicht einer in ihren eigenen Möglichkeiten zurückgedrängten, niedergeschlagenen frühkindlichen Entwicklung fort. Die dort erlittenen Versagungen an Eigenaktivität führen zwangsläufig zu entsprechend depressiv gestimmten Lebensentwürfen und Bewältigungsstrategien. Es dominiert das Gefühl der Abhängigkeit. Von daher zugleich die Tendenz zu symbiotischer Anklammerung, zu Gefügigkeit und Unterwerfungsbereitschaft bis hin zur Selbstpreisgabe.

Andererseits ruft das gerade darin um so stärker hervortretende Gefühl des Mangels an Selbstwert und Eigenständigkeit gebieterisch nach Kompensation, für die sich im wesentlichen zwei Lösungsmöglichkeiten erkennen lassen: die gegenläufige des Ressentiments und die überhöhende der Ideologie. Ressentimentbestimmt ist der Rückzug in illusionäre Wunschwelten, das Abfangen des Leidensdrucks durch Tagträumereien, Introjektionen und Erwartungshypertrophien, aber auch das mögliche Ausweichen in die Sucht. In diesem Fall wird die Droge zum Mittel, das niedergebrachte Selbstgefühl künstlich aufzurichten, »Verwöhnungsinseln«⁶ zu schaffen, die die eigene Versager-situation bewältigen lassen. Der damit verbundene Preis weiterer Selbstzerstörung läßt dabei die Welt nur noch mehr ins Unrecht rücken. Aus eben dergleichen, von tiefem Ressentiment erfüllten Hoffnungslosigkeit vermag sich letztlich auch der Impuls zur äußersten auf Befreiung zielenden Verzweiflungstat zu nähren: die Bereitschaft zum Suizid.

Sehr viel konstruktiver für die Kompensation und Bewältigung depressiv gestimmter Lebensbedingungen und darin zugleich auch kulturfähiger nimmt sich demgegenüber der Weg ihrer ideologischen Überhöhung aus. Die Psychoanalyse spricht in diesem Zusammenhang von »depressiver Ideologie«⁷. Der das Handeln des Depressiven bestimmende Mangel an Selbstbewußtsein, Eigendynamik und expansiver Kraft gewinnt über entsprechend gegebene soziale Verhältnisse und diesen zugepaßte Daseinsdeutungen und Weltauslegungen eine moralische Aufwertung und wird so zur Tugend stilisiert. Hier eröffnet sich ein ganzer Tummelplatz von Bescheidenheits- und Genügsamkeitsideologien, von fatalistischen Unterwerfungs- und Verzichtsmoralen, von Lustfeindlichkeit und Gehorsamsfetischismus, mit denen sich der Depressive moralische Überlegenheit verschaffen zu können meint. Nietzsche hat dieses auf Regression der Antriebskräfte ausgelegte fatalistische Sittlichkeitsverständnis bekanntlich im Begriff der »Sklavenmoral« zu entlarven gesucht. Mit Recht erkennt er zugleich vieles von dem gerade auch in den konkreten geschichtlichen Ausformungen christlichen Sittlichkeitsverständnisses wieder. Dennoch geht er sicher fehl, wenn er in diesem Zusammenhang auch das ursprüngliche vom Schöpfungsgedanken getragene und vom Anspruch der Liebe bewegte jesuanische Hochethos selbst dem Typus der Sklavenmoral zuordnet. Die Moral Jesu ist eine Moral kämpferischer Liebe, die jeder Moral passiver Schicksalsergebenheit und Subordination ihrem Wesen nach entgegengesetzt ist.

Durch dominant schicksalsethische Vorstellungen bestimmt ist vielmehr jene vom Späthellenismus geprägte Welt, in die das Christentum eintritt. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf die wirkmächtigste der antiken Ethiken, für die Ethik der Stoa. Kernpunkt ist hier die Lehre von der Ataraxia, der Gelassenheit. Nur mit ihr vermag der Mensch die Freiheit seines Selbstbesitzes in den unverfügbaren Schicksalszusammenhängen des Lebens zu wahren. Darin erhebt sich die stoische Ethik zugleich wesentlich über jede bloße Sklavenmoral. Ihr Thema ist das Gelingen des Lebens als Gelingen der Freiheit. Zugleich aber entfaltet sie dies auf dem Hintergrund einer zutiefst fatalistischen Grundstimmung. Stoisches Ethos versteht sich als Überlebenstechnik

menschlicher Freiheit in einer unberechenbar erscheinenden, von Größe und Tragik, von Gelingen und Vergehen durchwirkten übermenschlichen Welt. Die Freiheit menschlichen Daseins wird durch Gleichmut und Gelassenheit unangreifbar. Selbst der Unausweichlichkeit des Sterbens gegenüber vermag der Mensch noch diese Freiheit wahrzunehmen. Er kann gelassen über sein Leben verfügen, es liegt in seiner Hand: *Porta patet, exi*, (Das Tor steht offen, gehe hinaus.)⁸ Eben damit aber wird der auf das Gelingen des Lebens als Gelingen der Freiheit ausgerichtete qualitative Freiheitsbegriff letztlich doch wiederum preisgegeben und auf den Begriff formaler Verfügungsgewalt reduziert. Es widerspricht der sittlichen Vernunft menschlicher Freiheit, dem sinnlos Erscheinenden des Lebens zu irgendeinem Zeitpunkt Endgültigkeit beizulegen und so das Dasein zur reinen Disposition zu stellen. Was auf dem Hintergrund der Ausweglosigkeit und Verzweiflung des einzelnen tragisch verlaufenden Lebensschicksals verstehbar erscheinen mag, darf nicht zur sittlichen Tat überhöht werden. Dies gilt letztlich auch im Hinblick auf jenen modernen, dem Argumentationsansatz der Stoa verwandten ethischen Rechtfertigungsversuch des Suizids, wie er etwa in Jean Améry's Postulat »Der Freitod ist ein Privileg des Humanen« zum Ausdruck kommt⁹.

Ein human wesentlich umfassenderes und sublimeres ethisches Handlungskonzept bietet demgegenüber die ebenfalls dem fatalistischen Formenkreis zuzuordnende buddhistische Ethik. In ihr hat der Suizid keinen Platz, da er sich vom grundlegenden Gedanken der Wiedergeburt her als ethische Möglichkeit von vornherein verbietet. Ethische Qualität erwächst hier vielmehr gerade aus einer konstruktiven, rechtes Erkennen, Tun und Streben in sich einschließenden Verarbeitung der Erfahrung von Leid und Sinnlosigkeit. Dabei wird die von Buddha gegebene letzte und umfassende Begründung allen Leidens zugleich zum Wegweiser seiner Überwindung. Diesen letzten Grund des Leidens sieht er im Werden als dem Hindrängen zu immer neuem Sein, das immer neue Leiden schafft. Erst in der Überwindung des Werdens kann sonach die Erlösung vom Leiden liegen. Damit ist ein ethischer Prozeß aufgegeben, der seine höchste Stufe in der vollkommenen, von allen Vorstellungen und Empfindun-

gen losgelösten Versenkung in das Walten der treibenden Kräfte des Kreislaufs des Daseins erreicht. Erst auf dieser Ebene kann die »Erleuchtung« geschehen. Der Mensch gelangt aus dem Kreislauf des Daseins in den Erlösungszustand des Nirvana, des »Dahinwehens«, einem mit menschlichen Begriffen nicht erfassbaren Zustand ewigen Friedens. Das einzigartige dieses ethisch-religiösen Systems des Buddha liegt darin, daß die hier allem Sein unterstellte durchgängig irrationale Struktur in eine deskriptiv nicht mehr auflösbare innere Stimmigkeit und Sinnhaftigkeit aufgehoben wird. Damit gewinnt die buddhistische Welteinstellung eine das Pathologische depressiver Reaktionsformen weit übersteigende, höchste mögliche und als solche keineswegs kraftlose, ins Humane gewandte Sinnbestimmung.

Gerade das hier angeführte Beispiel der buddhistischen Ethik als Typus eines dem fatalistischen Formenkreis zuzurechnenden universell angelegten Handlungsentwurfs macht nun aber zugleich einen weiteren, überraschenden, bisher noch nicht zureichend geklärten Tatbestand deutlich. Es gibt das Phänomen konstruktiv ausgelegter, auf Universalisierung zielender Sinndeutungen menschlichen Daseins auf der Basis eines defizitären ethischen Zugangsverständnisses zur Wirklichkeit. Die fatalistische Deutung der Endlichkeit als Sinnlosigkeit schließt die Möglichkeit einer grundsätzlichen Aufhebung dieser Sinnlosigkeit nicht prinzipiell aus. Erst der Erleuchtete vermag die Wirklichkeit »wirklichkeitsgemäß« zu erkennen, mit ihr umzugehen und sie zu bestehen. In dieser Möglichkeit erscheint zugleich die Irrationalität des eigenen Ausgangspunktes überwunden. Die Wirklichkeit bleibt von einem letzten, wenngleich nur negativ bestimmbar humanen Sinn umschlossen und von daher in ihr Recht eingesetzt.

Eine durchaus ähnliche Transformation zu umfassender, ethisch konstruktiver Auslegung menschlicher Handlungswirklichkeit erreicht die machiavellistische Erfolgsethik auf ihre Weise im Phänomen des Sozialeudaimonismus. Zwar bleibt auch hier das ethische Zugangsverständnis auf ein entsprechend defizitäres Kriterium als Basis gestellt, auf das des Erfolgskalküls. Indem der Sozialeudaimonismus aber dieses Kriterium weder auf den einzelnen noch auf irgendeine Gruppe, sondern auf

die Menschheit als Ganze bezieht, nimmt er implizit das zur Voraussetzung, was für das neuzeitliche Bewußtsein längst zur obersten Richtschnur sittlichen Handelns geworden ist, nämlich die Achtung vor dem Menschen als solchem. Jetzt freilich in einer Weise, die nicht dies unmittelbar zum Ausdruck bringt und als Anspruch geltend macht, sondern die nur mehr noch den Aspekt der realen Einlösbarkeit und Machbarkeit dieser Achtung akzentuiert, eben »das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl«.

Eine ethisch konstruktive Auslegung menschlicher Handlungswirklichkeit bleibt aber nicht weniger auch über die Transformation des legalistischen Ansatzes denkbar. Es war gerade die große Leistung der Religion Israels, den vom Rechtsvertrag und Rechtsbund her entwickelten Gesetzesbegriff zum Ausgangspunkt seiner Gotteserfahrung zu machen und damit das religiöse Verhältnis als ein ethisches zu bestimmen. An die Stelle kosmisch-mythischer Religiosität tritt der weltranszendente, freie, geschichtswirksame, personale Gott. Zugleich empfängt das Gesetzesverständnis selbst hieraus seine entscheidende und maßgebliche Zentrierung. Es will von seinem Grundansatz her gerade nicht legalistisch als ein vorwegdekretierendes Kompendium kasuistischer Einzelvorschriften verstanden sein, sondern vielmehr als Ausfaltung des Handelns Gottes an Israel, als Aufgreifen seiner schöpferischen Liebe.

Dennoch läßt sich nicht übersehen, daß es gerade diese zentrale theologische Situierung des Gesetzesbegriffs ist, die zugleich einem möglichen legalistischen Denken Vorschub leistet. Eine nachfolgende Tendenz zu wachsender Vergesetzlichung aller Lebensbereiche ist in der Tat unverkennbar. Eben hiergegen richtet sich schon sehr früh die prophetische Kritik: »Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nichts als Recht zu üben und Güte zu lieben und demütig zu wandeln mit deinem Gott« (Micha 6,8). Diese Kritik setzt sich fort bis hin zu dem unerbittlichen Kampf Jesu gegen das legalistisch entartete Gesetzesdenken des spätjüdischen Pharisäismus und zu der von Jesus vorgenommenen Zentrierung allen sittlichen Handelns auf das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Zugleich läßt sein Opfertod, die Hingabe seines Lebens

»für das Leben der Welt« (Jo 6,33) die Frage nach der Leistungskraft des Gesetzes überhaupt ganz neu stellen. Das Gesetz ist als solches kein zureichendes Instrument für das definitive Gelingen menschlicher Existenz. Es erweist sich zwar nicht als schlecht, wohl aber als ohnmächtig und ungeeignet, »denn nichts hat es zur Vollendung gebracht« (Hebr 7,18). Der für die alttestamentliche Heilserfahrung grundlegende, aus dem Gesetzesgedanken bestimmte Rechtsbund Gottes mit dem Menschen transformiert sich im Neuen Bund zu einem solchen, dessen »Gesetz« die ungeschuldete Gnade und Liebe Gottes selbst ist. Erst darin erscheint der Legalismus als möglicher Heilsweg vom Ansatz her überwunden.

Was bisher für die ethisch defizitären Formkreise des Fatalismus, des Machiavellismus und des Legalismus aufgezeigt werden konnte, nämlich daß über deren jeweilige Transformation eine ethisch konstruktive Auslegung der menschlichen Handlungswirklichkeit möglich ist, bleibt nun noch im Hinblick auf den ethisch defizitären Formkreis des gesinnungsethischen Utopismus zu prüfen. Das Defizitäre dieser ethischen Erscheinungsform liegt darin, daß sie die sittliche Vernunft menschlichen Handelns von der Realität abtrennt und ausschließlich aus einer idealen Zielgestalt zu bestimmen sucht. Indem sie aber die real gegebenen Voraussetzungen ignoriert, verzichtet sie letztlich auch auf die Frage nach den möglichen Folgen, die mit der Durchsetzung des erstrebten Zieles verbunden sind. Eben damit aber bringt sie sich in Wahrheit immer neu um die Chancen ihrer tatsächlichen Einlösbarkeit: sie bleibt utopisch. Das hindert sie jedoch keineswegs, auch weiterhin unbeeindruckt von jedem Scheitern an diese Einlösbarkeit zu glauben. Nicht die Realität ist schuld, sondern die Borniertheit, der böse Wille, ja die planmäßige Sabotage der anderen. Soll das sittlich gute Ziel erreicht werden, so bedarf es hierzu einzig einer lautereren, sich durch Kompromißlosigkeit auszeichnenden Gesinnung. Wo immer man sich demgegenüber dem Ideal nurmehr in kleinen, die Vielfalt der Umstände und Folgen mitberücksichtigenden Schritten zu nähern sucht, sieht der Gesinnungsethiker bereits Grundsatzlosigkeit und Mangel an Überzeugungstreue.

Wir haben es im Fall des Gesinnungsethikers offensichtlich

mit einer regressiven Form menschlicher Identitätsfindung zu tun, in der das gesamte Handlungsfeld von einer reinen, konfliktfrei gedachten, idealen Zukunftsmöglichkeit her ausgelegt wird. Die Angst vor den Beschränkungen der konkret in Anspruch nehmenden Realität treibt zur Flucht nach vorn: »Ich bin, was ich mir wünsche. Ich kann nur sein, wenn ich in das fliehe, was ich mir ersehne.« Eben darin aber lassen sich jetzt jene Versehrungsdispositionen erkennen, die die Psychoanalyse in der vierten von ihr ausgegrenzten psychischen Regressionsform als hysterische Neurosen- und Persönlichkeitsstruktur namhaft macht. Reifer Realitätsbezug setzt ein entsprechend hohes Maß an Ich-Stärke voraus, die dazu befähigt, statt in Traumwelten zu fliehen die notwendige Auseinandersetzung mit der komplexen Realität aufzunehmen und die von ihr her erfahrenen Zumutungen und Begrenzungen ertragen und produktiv verarbeiten zu können. Entscheidende Bedeutung für die Entwicklung solcher Ich-Stärke kommt hierbei dem Verhalten der Eltern und dann auch der Geschwister im frühkindlich-familialen Erziehungsprozeß zu, der Rolle, die sie als unmittelbare Bezugspersonen ausdrücken und vermitteln. Die Herausbildung der Dynamik des Ich als Resultat der sozialen Identitätsfindung des Kindes muß wesentlich aus den jeweils gegebenen Konstellationen eben dieses Sozialisationsvorgangs begriffen werden. Mangel an ausgewogener Festigkeit im Rollenverhalten der Bezugspersonen, an väterlicher bzw. mütterlicher Zuwendungsstärke, an geschwisterlichem, Solidarität und Selbstbehauptung in sich schließendem Miteinander, mindern zwangsläufig auch die Chancen für die Entwicklung einer entsprechenden Ich-Stärke beim Kind. Die Realität vermittelt keine Verlässlichkeit. Dies führt zu narzisstischer Rückwendung des Kindes auf sich selbst und damit zu Identitätsdiffusion und zu ständiger Flucht nach vorn in die Wirklichkeitsferne heiler, konfliktenthobener Traumwelten.

Prolongiert in die tatsächliche, zu bewußtem sittlichem Handeln zwingende Lebenswelt des Erwachsenen wirkt dies in eben jenem, letztlich von dem gleichen träumerischen Pathos bewegten gesinnungsethischen Utopismus weiter, der im ewigen Ausgriff nach dem Eigentlichen und Wahren, unbekümmert um alle

Folgen und unbeeindruckt von seiner eigenen Vergeblichkeit das Heil nur noch im kompromißlos reinen Ideal sucht. Der Gesinnungsethiker setzt in Wahrheit immer schon Ziel und Weg in eins. Wer das Ziel weiß, braucht nicht noch die Wege zu erkunden, die zu ihm führen. Man muß nur genügend von der Notwendigkeit und Größe des Zieles ergriffen, bewegt, betroffen sein, dann ist der Weg dorthin ohnehin klar: er liegt im Ziel selbst.

Hier liegt der entscheidende Trugschluß. Wir müssen davon ausgehen, daß der Mensch in eine Welt gestellt ist, in der es zur Sicherstellung und Entfaltung seiner Existenz in Wahrheit eine Vielfalt von Zielen zu verfolgen und zu berücksichtigen gilt, selbst wenn diese ihrerseits wiederum nochmals einer höchsten, als solche maßsetzenden, alles übergreifenden Zielgestalt zuzuordnen sind. Hieraus ergibt sich zugleich zwangsläufig, und zwar auch dort, wo keinerlei böser Wille im Spiel ist, eine entsprechende Vielfalt von Güterkonkurrenzen, Wertkonflikten und Pflichtkollisionen, die nicht dadurch aufzulösen sind, daß man sich über sie hinwegsetzt. Die plurale Zielstruktur menschlicher Handlungswirklichkeit zwingt faktisch zu immer neuer Herausarbeitung von Vorzugsgesichtspunkten, zu sorgfältigem Abwägen zwischen den unterschiedlichen, miteinander konkurrierenden Gütern, nicht selten auch zur Bereitschaft, Übel in Kauf zu nehmen, um drohende, noch größere Übel zu verhindern. Wo immer man dies überspielt, erweist sich alle noch so ideal eingestellte Handlungsausrichtung als vergeblich. Das verfolgte Ziel bleibt unrealisierbar. Der gesinnungsethische Anspruch erschöpft sich im utopischen Sentiment.

Max Weber macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß es gerade diese Erfahrung der Vergeblichkeit ist, die den Gesinnungsethiker dazu veranlassen kann, in seinem Denken eine entscheidende Korrektur vorzunehmen, um dem utopischen Ideal doch noch zur Realität zu verhelfen: er wird zum »chiliasmatischen Propheten«¹⁰. Um die wahre, endgültige Gestalt der Welt herauszuführen, bedarf es einer letzten Tat der Gewalt, die aller bisherigen Gewaltsamkeit ein definitives Ende setzt. Die Guillotine wird zum Instrument der Herstellung eines Reichs der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Die Expro-

priation der Expropriateure, der letzte gesammelte Aufstand der immer größerer Verelendung ausgelieferten Massen der Proletarierklasse gegen ihre Unterdrücker und Ausbeuter, läßt den neuen Menschen erstehen, der durch keine Entfremdung mehr vom anderen getrennt ist. Gesinnungsethik stellt hier in einer letzten, als notwendig erachteten Tat ihr Gegenprinzip in ihren Dienst. Das machiavellistische Erfolgsprinzip avanciert im Mittel der Gewalt zum revolutionären Erfüllungsgehilfen der Utopie.

Nun wird man gewiß nicht sagen können, daß diese beiden bisher aufgewiesenen Grundformen der Gesinnungsethik – wir wollen sie einmal die sentimentale und die aggressive Form nennen – als solche bereits eine ethisch konstruktive Auslegung der menschlichen Handlungswirklichkeit eröffnen. Beide bleiben monokausal auf deren utopisch vorausentworfene ideale Zielgestalt fixiert. Beide setzen sich damit über die wesenhaft plurale Zielstruktur der Handlungswirklichkeit hinweg und entziehen sich so der ethisch zu leistenden Aufgabe, das darin liegende Konfliktpotential über entsprechende Abwägungsverfahren und Optimierungsstrategien zum jeweiligen Ausgleich zu bringen. Beide kommen unter dieser Voraussetzung dem erstrebten Ziel, der Heraufführung einer besseren Welt, keinen Schritt näher. Wo die Realstruktur der Dinge geleugnet wird, läßt sich die bessere Welt weder durch gewaltloses noch durch gewalttätiges Aufbegehren herbeizwingen.

Bleibt nicht aber noch ein dritter Weg denkbar, ein Weg, der menschliches Handeln auf eine sittliche Zielgestalt verpflichtet, die, ohne die Realität in ihrer inneren Verbindlichkeitsstruktur zu negieren, sich von ihr abzukoppeln oder sie gar mit Gewalt abschaffen zu wollen, dennoch unendlich über sie hinausgeht? Ein solcher dritter Weg müßte dann freilich diese von ihm eingeforderte definitive Zukunftsgestalt des Humanen in einer Weise real zur Geltung bringen können, die ihre tatsächliche weltverändernde Kraft beweist und sie eben darin jedem Verdacht des Utopischen entzieht. Exakt dieser Weg erschließt sich im Hochethos Jesu, und zwar gerade auch in den Hochforderungen der Bergpredigt. Mit ihm gewinnt die Handlungsgesinnung des Menschen eine Ausrichtung, die zwar ein Äußerstes an Überbie-

tung dessen einschließt, was Menschen normalerweise unter den Bedingungen dieser Welt tun und erwarten, dieses Äußerste aber gerade in einer Weise ins Werk setzt, die die Folgen solchen Handelns keinen Augenblick außer Betracht läßt und aus der eigenen Verantwortung herausnimmt. Hierin unterscheidet sich das Hochethos Jesu wesentlich von jeglicher Art utopischer Gesinnungsethik, die jede Verantwortung für die tatsächlichen Kosten ihrer hochgesteckten Optionen, sei es nun gedankenlos-naiv oder gegebenenfalls sogar zynisch überspielt. Man wird deshalb Max Weber entschieden widersprechen müssen, wenn er das jesuanische Hochethos, wie es in den Forderungen der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, undifferenziert der Gesinnungsethik zurechnet und als »akosmistisch« einstuft¹¹. Was sich vielmehr in diesem Ethos ereignet, ist gerade die Durchbrechung und Transformation bloßer Gesinnungsethik und ihres defizitären utopistischen Zugangsverständnisses zur Wirklichkeit. Ideale Zielgestalt und reale Verpflichtungsstruktur des Humanen werden im Hochethos Jesu auf eine neue unüberbietbare Weise vermittelt: »Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen« (Mt 5,17).

Diese Vermittlung der realen Verpflichtungsansprüche, wie sie im Gesetz entgentreten, auf ihre wahre humane Zielgestalt hin, in der nach Jesus letztlich überhaupt erst die Erfüllung des Gesetzes geschieht, setzt dem Gesamtkontext der hier relevanten Aussagen nach ein Umdenken voraus, das als solches gewiß fundamental ethische jedoch keineswegs utopische Züge trägt. Dies zeigt sich bereits in jener zentralen paradigmatischen Aussage Jesu über den anthropologischen Stellenwert von Gesetzen und Institutionen, nach dem sich der Umgang des Menschen mit ihnen zu bestimmen hat: »Der Sabbat ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Sabbats wegen« (Mk 2,27). Eine ungewein plausible Weisung, die dem Sinn gegebener Institutionen, sofern er sichtbar gemacht werden kann, nichts nimmt, zugleich aber daran hindert, sie zum möglichen Unterwerfungsinstrument für Menschen werden zu lassen. Hier liegt eine grundsätzliche Absage an jeglichen Legalismus, der sich darin selbst als ein ins Zwanghafte verkehrter Utopismus erweist.

Von demselben fundamental ethischen und darin zugleich

antiutopischen Duktus ist der Umgang Jesu mit dem Gesetzesbrecher, dem Sünder bestimmt. Auch hier bleibt alles auf das anthropologische Prinzip des human Angemessenen und Leistbaren abgestimmt. Umkehr läßt sich nicht über Tugendterror erreichen. Der Mensch muß dort abgeholt werden, wo er steht. Das aber setzt eine Form der Zuwendung voraus, in der sich der Gesetzesbrecher und Sünder trotz seines Fehlverhaltens allererst als Mensch verstanden, bestätigt und akzeptiert fühlt. Wo dies nicht geschieht, kann auch kein wirklicher Lernprozeß in Gang kommen, der zur inneren Aufarbeitung des Fehlverhaltens führt. Solange nur mit moralisierenden Appellen und kriminalisierenden Strafen operiert wird, die den Menschen lediglich richten, nicht aber zugleich auch aufrichten, läßt sich bestenfalls Anpassungsbereitschaft, aber nicht schon Gesinnungswandel bewirken. Jesu Tischgemeinschaft mit den »Zöllnern und Sündern« ist kein Gestus sentimentaler Utopie, sondern ethische Notwendigkeit, Voraussetzung und Besiegelung ihrer Umkehr.

Von hier aus kann jetzt auch ein unmittelbarer Zugang zum generellen Verständnis Jesu von Herrschaft gewonnen werden. Was immer sich an politischen Gewaltstrukturen und Machtverhältnissen herausbildet, bleibt auf den Dienst am Menschen hin auszulegen und empfängt erst von daher seine genuin ethische Rechtfertigung. In Frage gestellt wird hier nicht die Notwendigkeit von Herrschaft als solcher – »Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist« (Mt 22,21), »Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre« (Jo 19,11) – sondern die Art und Weise ihrer Ausübung: »Wer unter euch der Größte sein will, sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, der sei euer Knecht« (Mt 20,26 f.). Hier wird nicht der Anarchie das Wort geredet, sondern der Humanisierung politischer Gewalt. Soll sich politische Herrschaft vor Perversionen bewahren, muß sie ihren Dienst vom Schwächsten und Geringsten her und auf ihn hin auslegen. Nur so kann sie zum Dienst an der je größeren Gerechtigkeit und Freiheit des Menschen werden.

Als Wegweisungen zu je größerer Gerechtigkeit und Freiheit müssen in diesem Zusammenhang aber darüber hinaus auch all jene unmittelbar an den einzelnen gerichteten Hochforderungen verstanden werden, mit denen Jesus die vom überkommenen

Gesetz her gebotenen Lösungen für Konfliktkonstellationen, Beziehungsstrukturen, Besitz- und Abhängigkeitsverhältnisse in ihrer Insuffizienz enthüllt und überbietet. In all dem geht es letztlich um Aufdeckung der Entfremdung des Menschen von seinen eigentlichen humanen Möglichkeiten. Was hier gefordert wird, ist nichts Utopisches, sondern elementarer Anspruch und elementarer Ausdruck human gereiften Verhaltens, das seinen letzten Grund im schöpferischen Liebeswillen Gottes selbst hat, Wegerschließung, die, gerade weil sie den Menschen auf je größere Gerechtigkeit und Freiheit hin offenhält, seinem tatsächlichen Seinkönnen zutiefst entspricht.

Zu eben dieser humanen Gestalt des von Jesus proklamierten Ethos gehört aber auch, daß die darin zutage tretende Diastase von unbedingtem personalem Anspruch und sozialem Einlösbarkeit nicht überspielt wird. Es wäre völlig verfehlt, die hochethischen Forderungen Jesu unmittelbar politisch durchsetzen und in Rechtsformen gießen zu wollen. Jesus ist kein Chiliast. Liebe läßt sich nicht verordnen. Sozialethische Erfordernisse und Ansprüche hingegen müssen für jedermann verpflichtend und damit durch das Recht erzwingbar gemacht werden können. Sie unterliegen dem Kriterium kollektiver Leistbarkeit und Effizienz. Umgekehrt läßt sich aber auch nicht übersehen, daß die Ethik Jesu in ihrer Wirkungsgeschichte das sozialem Anspruchsfeld zugleich fundamental verändert hat. Sie erweist sich also keineswegs als sozialem und politisch irrelevant. So kommt ihr vor allem, wenn wir hier Hegel folgen, für das ethische Bewußtwerden menschlich-personaler Würde und Freiheit schlechthin fundierende Bedeutung zu. Die Freiheitsgeschichte der Menschheit hat ihre theologische Wurzel in der Freiheitsgeschichte der Botschaft des Evangeliums. Mit der heutigen Ausformulierung von generellen Menschenrechten und ihrer politischen Einlösung stellt sich das Recht selbst in den Dienst dieses das kollektive sittliche Bewußtsein der Menschheit zunehmend bestimmenden personalen Anspruchs. Dennoch geht dieser Anspruch zugleich bleibend über alles hinaus, was in den Formen einklagbaren und erzwingbaren Rechts überhaupt zu fassen ist. Er zielt auf die Entfaltung einer Gerechtigkeit, der die Liebe das sie je neu transzendierende Maß setzt. Gerade darin

aber erweist sich die Ethik Jesu als substantiell human ausgelegte, dieses Humane in seiner Totalität erschließende Verantwortungsethik. Mit ihr ist eine Antwort auf die Frage nach den ethischen Bedingungen menschlichen Gelingens und Glückens gegeben, der auch am Horizont heutiger neu aufkommender Problemstellungen schlechthinige Maßgeblichkeit zukommt.

Zugänge zum Naturbegriff

Mit der Frage nach der Natur als sittlichem Begründungsprinzip sieht sich der Mensch in seinem Handeln unter den Anspruch dessen gestellt, was in ihm als ein universal Gegebenes »von sich aus da ist und wirkt«. Die Frage selbst rechtfertigt sich aus dem von einem bestimmbareren Zeitpunkt an epochal immer neu wirksam werdenden Bedürfnis des Menschen, sich für sein Handeln der Vernunft eines Grundes zu vergewissern, der der Partikularität des Geschichtlichen und des Wechsels in der Positivität seiner Ausformungen enthoben erscheint. Ihre drängende Gegenwartsbedeutung gewinnt die Frage aus dem Tatbestand, daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz in zunehmend elementarerer Weise bis in seine naturalen Bestände selbst hinein zu steuern und zu verändern vermag. Damit stellt sie sich ihm zugleich in nochmals zugespitzter Form: Welcher sich aus der Sache selbst ergebender und sich in ihr zeigender Begriff von Natur gibt solchem Handeln hier Grund und Maß? Dabei muß sich zeigen, daß dieser Naturbegriff, soll er sich als konsistent und universalisierbar ausweisen, das in sich begreift und auf eine neue Problemebene hebt, was über die bisherigen unterschiedlichen geschichtlichen Verstehenszugänge in ihm an Reflexionsbestand bereits erreicht ist und ihn darin zugleich als fortschreitend wahr erweist. Eben dies bleibt im Nachzeichnen der maßgeblichen bisherigen Verstehenszugänge zu prüfen.

Entscheidender Ausgangspunkt ist die durch die griechische *Sophistik* aufgedeckte Differenz von *nomos* und *physis*, von gesetzter Norm und naturhaftem Anspruch. Das bestimmende Interesse gilt hierbei der Destruktion der überkommenen Ordnung. Dabei werden die sittlichen Normen dem Gesetzten zugeordnet, das wesentlich utilitär, sei es als Herrschaftsinstrument der Starken oder sei es als Schutzvorkehrung der Schwachen, verstanden wird. Damit aber verliert das Ethische jede dem Anspruch der Natur unmittelbar zuordnenbare Eigenbedeutung. Es verfällt zu einem rein äußeren gesellschaftlichen Regulativ.

Diese hier gleichzeitig zutage tretende Engführung in der Bestimmung des Sittlichen mit seiner Reduzierung auf bloße Positivität wird maßgeblich von *Platon* überwunden. Die Fähigkeit zur Unterscheidung von Recht und Unrecht, von Gut und Böse leitet sich als solche nicht von äußeren Vermittlungen her, sondern ist als die dem Menschen ursprünglich eignende Bedingung aller Normativität mit der menschlichen Natur selbst unmittelbar gegeben. So hält *Platon* seinen sophistischen Gegnern vor, sie verführen nach einem Sittlichkeitsverständnis, 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«¹. Das Wahre, das Gute, das Gerechte erweist sich aus sich selbst als wahr, gut, gerecht und nicht erst kraft heteronomer Vermittlung.

Mit dieser Einsicht *Platons*, daß der Mensch von Natur aus sittlich handelndes Wesen ist und nicht erst kraft Satzung, ist freilich noch nicht die Frage beantwortet, wie denn diese seine Natur auf der Ebene positiver Ordnungsgestaltungen zu ihrer realen Bestimmung zu gelangen vermag, wie sie sich also als sittliche strukturell zustande bringt. Diese für jede weitere ethische Auslegung des Naturbegriffs richtungweisende Frage wird erstmals von *Aristoteles* aufgenommen: Naturale Disposition und politische Einlösung bleiben aufeinander bezogen.

Das, was den Menschen von Natur als ein sittliches Wesen ermöglicht und ausmacht, nämlich seine Vernunftbegabtheit, findet auf der Ebene positiver Ordnungsgestaltungen erst in der

Polis als der Gemeinschaft freier Bürger seine strukturelle Entsprechung. Sie gibt den Raum menschlichen Glückens und Gelingens vor. Als *zoon logon echon* (vernunftbegabtes Lebewesen) ist der Mensch zugleich wesenhaft *zoon politikon*². Damit aber ist das, worin sich menschliches Handeln als ein »dikaion physikon«, als ein »von Natur aus Rechtes« erweist, nicht im Sinne eines der Erfahrungswirklichkeit der Polis enthobenen, ihr gegenüberzustellenden, für sich bestehenden »Naturrechts« eingeführt, sondern vielmehr als ein der Natur des Menschen als Polis-Wesen zugrunde liegendes und sich in den Sitten und Gesetzen, den Institutionen und Lebensordnungen der Polis auslegendes »Rechtes« gefaßt³. Zweifellos ist darin eine weitere bleibend gültige Einsicht gewonnen. Der Mensch kommt zum aktuellen Stande seines Menschseins erst unter der Voraussetzung einer politisch-rechtlichen Ordnung, die seine auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Natur zu ihrem Prinzip hat. Diese Einsicht verliert auch dadurch nichts an Gültigkeit, daß aufgrund der gleichermaßen naturhaft verstandenen Unterscheidung von Freien und Sklaven weder die griechische Polis noch auch später der römische Staat dahin gelangten, diesem Anspruch ungebrochene Geltung zu verschaffen. Seine tatsächliche politisch-gesellschaftliche Einlösung gelingt erst mit der Heraufkunft des freiheitlichen Rechtsstaates der Neuzeit. Erst in ihm wird der Mensch als Mensch zum Subjekt jeglicher Rechtsordnung.

Gerade die Tatsache aber, daß es dem antiken Staat nicht gelungen ist, die auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Natur des Menschen zur generellen Grundlage seines Rechts zu machen, mußte die Frage nach dem, was die Verwirklichung dieser Natur zu gewähren und zu sichern vermag, zugleich noch in eine ganz andere Richtung lenken. Den ersten großen Versuch einer Antwort hierauf gibt die *Stoa*. Ausgangspunkt ist auch hier die genuin praxisbezogene Frage nach den Bedingungen des Gelingens und Glückens menschlicher Existenz. Diese Bedingungen werden jetzt jedoch wesentlich an die Erfahrung einer jegliche geschichtliche Zufallsgestaltung menschlichen Handelns aufbrechende kosmische Realität zurückgebunden, an den das Weltganze durchwaltenden Logos. Sittlich handeln bedeutet, jener Vernunft gemäß handeln, kraft deren der Mensch von Natur an

diesem alles übergreifenden und in seine Wahrheit bringenden göttlichen Logos, der »lex aeterna« (dem ewigen Gesetz), teilhat. Der hier dem Handeln als sittlich maßgeblich zugrunde gelegte Begriff der menschlichen Natur koinzidiert dabei zunächst wesentlich mit dessen Bestimmung als Vernunftnatur. Erst indem der Mensch seiner von jeglichem Triebleben abgehobenen, sich von Lust und Unlust unabhängig setzenden Vernunft folgt, folgt er seiner wahren Natur als Vollzugsweise der göttlichen Weltvernunft.

Damit ist zweifellos ein Weg gewiesen, der das Prinzip der sittlichen Vollendung des Menschen als ein von seinem äußeren Gelingen in den konkreten politischen und sozialen Bedingungen Unabhängiges faßt. Für das Glücken des Lebens bedarf es nicht notwendig der Abwesenheit seiner möglichen Schrecken. Von daher erklärt sich zugleich die eigentümliche Ambivalenz der stoischen Natur-Ethik. Einerseits konstituiert die Teilhabe aller an der einen Weltvernunft ein brüderliches Vernunftreich aller Menschen: »homo res sacra homini – der Mensch ist dem Menschen eine heilige Sache.«⁴ Andererseits bleibt die Einlösung der sich aus dieser Teilhabe ergebenden ethischen Forderung zwangsläufig abstrakt: Sie geschieht ausschließlich über die individuelle Vervollkommnung des einzelnen, seine gelassene Übereinstimmung mit eben derselben Weltvernunft, die zugleich die wesentliche Ungleichheit der Menschen verfügt und sich als solche in der Unterschiedlichkeit ihrer jeweiligen biologischen Lebenschancen ebenso zeigt wie in den unterschiedlichen Strukturvorgaben ihrer sozialen Entfaltungsmöglichkeit. Eine eigentliche stoisch inspirierte Naturrechtslehre entwickelt sich denn auch als späteste Frucht erst in Ausleuchtung eben dieser Strukturvorgaben, nämlich mit der Frage nach dem, was darin an allgemeinen, rechtlich relevanten Gesetzmäßigkeiten als Entfaltungen der Weltvernunft zum Tragen kommt: Welches sind die generellen naturhaften Zwecke der dem Menschen inwohnenden sinnlichen Antriebe? Welche sozialen Ordnungsgestaltungen und Institutionen ergeben sich hieraus von Natur? Gibt es allgemeine naturrechtliche Maßgaben für den Umgang der Menschen miteinander, für die Anwendung der das menschliche Zusammenleben ordnenden positiven Gesetze, für Rechts-

ansprüche der einzelnen oder der Gemeinschaft auf Personen und Sachen, für Privat- und Gemeinbesitz, für die Notwendigkeit und das Recht zu strafen?

Unabhängig von der Frage, wieweit sich solche normativen Ausfaltungen noch mit der ursprünglich tugendethisch ausgerichteten Leitidee der Stoa vermitteln lassen, entscheidend bleibt ihre gleichlaufende metaphysische Fundierung, die Zurückführung ihres aus der Erfahrung gewonnenen, als universal einsichtig erscheinenden naturalen Geltungsanspruchs auf die göttliche Weltvernunft. Hier liegt die Brücke, über die sich dieses Naturrechtsdenken nunmehr auch dem christlichen Menschen- und Weltverständnis zu erschließen vermochte.

Augustinus: »Natur« im Ausgang der Glaubenserfahrung

Der Gedanke einer das Ganze der Welt durchwaltenden göttlichen Ordnungsvernunft, der für den Menschen mit der Frage nach dem von Natur aus Rechten unmittelbar ethische Relevanz gewinnt, rückt auf dem Hintergrund der christlichen Offenbarung nochmals in einen neuen Deutungskontext. So findet er seine theologische Begründung hier jetzt im Erfassen der Welt als Schöpfung Gottes, die damit zugleich als von Gott her sinnhaft geordnet bestimmt ist. Diesem Grunddatum fügt sich jedoch ein weiteres hinzu: die Erfahrung der Welt des Menschen als einer gefallenen, von der Sünde gezeichneten. Damit entsteht die Frage, wieweit der Mensch kraft seiner natürlichen Vernunft das von der Natur der Schöpfung aus Gebotene noch sicher zu erkennen und wirksam zu tun vermag. Darüber hinaus bleibt die durch die christliche Offenbarung vermittelte Einsicht bestimmend, daß das tatsächliche Gelingen und Glücken des Menschen, sein Heil, wesentlich durch Gott selbst geschieht, der ihm den Weg dazu durch sein Wort weist, das in Christus als dem Ja und Amen aller Verheißung Gottes (2 Kor 1,20) seine endgültige Vollendung findet. Von daher bleibt die Notwendigkeit, den über die griechisch-römische Tradition vermittelten Begriff der Natur als maßgeblicher Begründungsinstanz sittlichen Handelns dem durch die Offenbarung vorgegebenen theologischen

Deutungskontext zuzuordnen und ihn im Lichte des darin erschlossenen Wissens vom Menschen neu zu bestimmen.

Dieser Aufgabe stellt sich in systematischer Weise erstmals *Augustinus*. Das in seinem Antwortversuch neu gewonnene Zugangsverständnis zum Begriff der Natur eröffnet zugleich eine äußerst differenzierte, weitreichende, sich zum Teil bis in heutige kirchliche, konfessionelle und einzeltheologische Positionen fortsetzende Wirkungsgeschichte. Leitender Grundgedanke ist dabei die schlechthin konstitutive Bedeutung der Offenbarung für die Erkenntnis des Sittlichen. Die nach dem Willen Gottes geschaffene Ordnung der Natur, die durch die Sünde korrumpiert war, wird in Gesetz und Evangelium wiederhergestellt. Die wahre Natur der Dinge kann hiernach nur im Rekurs auf die sie tragende, von Gott selbst her erschlossene Ordnung erkannt werden. Indem sich nämlich Gott wesenhaft als Liebe zu erkennen gibt, bleibt auch der konkrete Gang der Natur wie der Geschichte in seiner Sinnhaftigkeit und Vernunft von dieser Liebe Gottes als dem alles umgreifenden Prinzip her auszulegen. Letztlich erscheint also die Ordnung der Liebe als die Gerechtigkeit des Reiches Gottes mit der Ordnung der Natur, insofern auch sie im göttlichen Liebeswillen ihren Ursprung hat und in ihm aufgeht, identisch. Eben dies gilt dann aber auch für den ethischen Begründungszusammenhang. Jede Berufung auf die Natur als sittlichem Bestimmungsgrund menschlichen Handelns muß sich wesenhaft als Auslegung dieses göttlichen Liebeswillens erweisen. Was der wahren Natur des Menschen entspricht, läßt sich erst mit den Augen des Glaubens erkennen.

Dieser augustinische Entwurf gewinnt seine Konsistenz und gleichzeitige Handlungsdynamik aus der entschlossenen Rückführung der Vernunft aller Dinge auf das Proprium und Prinzip christlichen Glaubens schlechthin, auf die als Liebe verstandene und erfahrene Selbstmitteilung Gottes. Dennoch läßt dieser Entwurf mit seiner radikalen Einbindung des Naturbegriffs in die Unmittelbarkeit dieser Glaubenserfahrung zugleich eine fatale Engführung erkennen. Das, was sich über die Natur des Menschen als sittlich handlungsleitender Größe ausmachen läßt, erschließt sich keinem rational forschenden Zugriff, also gerade nicht der Wendung der Vernunft nach außen, sondern allein ih-

rer auf die Selbsterkenntnis vor Gott gerichteten fundamentalen Wende nach innen.

Erst in seiner von Gott ergriffenen, allein in ihm Genüge findenden und sich so von ihm her auslegenden Existenz gelangt der Mensch zur wahren Erkenntnis seiner selbst. Hierbei gewinnt für Augustinus zur Bestimmung eines ethisch legitimen Umgangs mit der Welt und ihren Gütern die Unterscheidung von Dienstbarkeit und Genuß, von *uti* und *frui* zentrale Bedeutung: »Er sieht den Grundcharakter der Welt in ihrer *utilitas* als Instrumentalität *ad salutem*, während erfüllter und erfüllender Seinsbezug nur in der auf Gott gerichteten *fruitio* erwartet werden darf.«⁵ Welterkenntnis bleibt unter dieser Voraussetzung marginalisiert. Was nicht offen zutage liegt, verdient kein weiteres Interesse. Erkenntnis der wahren Natur verpflichtet geradezu zur Enthaltensamkeit in der Erforschung der tatsächlichen Natur. Alles andere ist »*curiositas*«, Neugierspiel der Vernunft, die sich im Aufdecken von Entlegenem, Abkünftigem, Nutzlosem befriedigt, von dem, was »*praeter nos*« (außerhalb des Menschen) liegt, und eben darin ihre eigentliche Bestimmung vergift.⁶ Erkenntnis der wahren Natur geschieht durch das Innenwerden des *ordo Dei* als *ordo caritatis* (Ordnung Gottes als Ordnung der Liebe).

Gratian: Transposition des augustinischen Naturbegriffs in die Rechtsordnung

Der folgenreichste Schritt für die weitere Wirkungsgeschichte dieses augustinischen, von der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes her ausgelegten Naturverständnisses liegt in der Übernahme dieser Begründungsfigur durch die neu entstehende mittelalterliche Kanonistik insbesondere bei *Gratian*. Das, was die Natur dem Menschen wahrhaft zu tun gebietet, erschließt sich erst im Glauben und findet erst unter dem Beistand der Gnade seine Verwirklichung. Inbegriff des von Natur aus Rechten ist sonach, was sich im Anspruch des positiven göttlichen Gesetzes als Recht zu erkennen gibt: »*Ius naturale est quod in lege et evangelio continetur* (Naturrecht ist das, was Gesetz und Evangelium

enthalten).«⁷ Für Gratian reduziert sich dies seiner ethischen Substanz nach auf die Goldene Regel, nämlich den andern so zu behandeln, wie man selbst behandelt sein will. Für die weitere künftige theologische Behandlung der Naturrechtsproblematik wichtiger noch bleibt jedoch vor allem die hier von Gratian eingeführte formale Legitimationsstruktur, die sich bis in jüngste konziliare und päpstliche Lehrdokumente hinein findet: um zur vollständigen und sicheren Erkenntnis des naturrechtlich Gebotenen und Gesollten zu gelangen, bedarf es faktisch der Hilfe der Offenbarung. Um aber auch hier möglichen Irrtümern zu wehren, bleibt die offenbarungsgemäße authentische Auslegung dieses Gesollten wiederum – und dieser Gedanke kommt dann freilich voll erst in der spätneuzeitlichen Kirche zur Entfaltung – in letzter Instanz dem kirchlichen Lehramt zugewiesen.

Mit dieser Transformation in die Rechtssphäre und ihrer weiteren unvermittelten Rückbindung an den Authentizitätsanspruch einer rechtlich verfaßten Interpretationsinstanz ist die augustinerische Begründungsfigur in eine Endschaft gebracht, die zugleich die ganze Problematik dieses Ansatzes selbst sichtbar werden läßt. Indem die menschliche Natur ihre Dignität als normative Instanz erst durch die Offenbarung erhält, erscheint die Offenbarung nicht nur als genuines Vollendungsprinzip der menschlichen Natur, sondern gerät zum normativen Substitutionsprinzip dieser Natur selbst. Damit aber verliert die der menschlichen Natur eigene und sie in ihrer Würde auszeichnende sittliche Vernunft zugleich jede ursprüngliche und unableitbar maßgebliche Kompetenz.

Thomas von Aquin: Theologische Wende zu einem rationalen Zugangsverständnis des Naturbegriffs

Der entscheidende Schritt über diese anthropologisch-theologische Engführung hinaus geschieht dort, wo man die Befähigung des Menschen zur Erkenntnis des natürlich Gebotenen und Gesollten als eine der menschlichen Natur schöpfungstheologisch bereits wesenhaft von sich aus zukommende zu begreifen beginnt. Diese sich bereits bei Abaelard, Wilhelm von Auxerre und

Alexander von Hales anbahnende Einsicht findet ihre maßgebliche systematische Ausklärung bei *Thomas von Aquin*. Sie kristallisiert sich endgültig in der von ihm gefundenen Grundformel: »gratia supponit naturam et perficit eam«⁸ (Die Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie). Dabei ist davon auszugehen, daß dem Menschen das, was ihn zum Bild Gottes macht, nämlich seine Vernunft und Freiheit, bereits von Natur aus zukommt und ihn aufgrund dessen von Natur zur Unterscheidung von Gut und Böse befähigt. Dies schließt unmittelbar ein, daß ihn dieses in ihm wirkende natürliche Gesetz, kraft dessen er an der universalen göttlichen Ordnungsvernunft – der *lex aeterna* – teilhat, in Stand setzt, gemäß der ihm darin von sich aus zukommenden eigenen Vernunft, seinem Leben Normen zu geben, die dem Willen Gottes entsprechen. Von daher kommt der sich in der *lex divina* (göttliches Gesetz) positiv manifestierenden Willensoffenbarung Gottes denn auch nurmehr eine kritisch-entfaltende Funktion gegenüber der *lex naturalis* (natürliches Gesetz) zu, die sich angesichts der durch die Sünde gezeichneten tatsächlichen Verfaßtheit des Menschen zwar als notwendig erweist, als solche aber dem im Prinzip von Natur aus sittlich Erkennbaren inhaltlich nichts Neues hinzufügt. Dies wird durch die Tatsache unterstrichen, daß die positive Willensoffenbarung Gottes ihre sittliche Evidenz erst daraus gewinnt, daß sie vom Menschen zugleich als Anspruch seiner eigenen Vernunft entdeckt wird. Entsprechend handelt der Mensch nach Thomas in Wahrheit nur dort im vollen Sinne frei, wo er das Böse nicht allein deshalb unterläßt, weil es Gott so geboten hat, sondern weil er es kraft seiner Vernunft auch als böse erkennt.⁹

Dieser Ansatz findet bei Thomas in seiner Lehre von der *lex nova*, dem Gesetz des Neuen Bundes, die endgültige, übergreifende soteriologische Fundierung. Die Wahrheit und Freiheit, die die *lex evangelii*, die freimachende Wahrheit der sich selbst mitteilenden Liebe Gottes, dem Menschen im Glauben eröffnet und in ihm zur Vollendung bringt, ist keine andere als jene Wahrheit und Freiheit, auf die der Mensch kraft seiner Vernunft von Natur immer schon angelegt ist. Sie gelangt also gerade darin zu ihrer Einlösung, daß sie den Menschen auf die als Gnade erfahrene unendliche Affirmation Gottes hin erschließt, ihn aus

seiner sündigen Verkehrtheit herausholt und in eine neue Übereinstimmung mit seiner natürlichen, gottgewollten Bestimmung bringt, die ihn in Freiheit ergreifen und vollbringen läßt, wozu er als Mensch bestimmt ist.

Die bleibende Bedeutung dieser 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 normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt wird. Dies tritt in der Lehre von der *lex nova* darin hervor, daß das Neue Gesetz anders als im augustinischen Begründungszusammenhang die natürliche Befähigung und Kompetenz des Menschen zu verantwortlichen 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 unwiderrufliche Ja Gottes zu seiner Welt im Glauben erkannte »Gesetz des Geistes des Lebens« (Röm 8,21)¹⁰ zielt es 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 Entwurfsoffenheit dieser Freiheit. Das von Natur aus Gebotene bietet sich der menschlichen Vernunft nicht in der Weise eines ausgeformten Normenkomplexes dar; vielmehr bedarf es zu seiner Erkenntnis der je und je aktuellen Einlösung und erweist sich so als bleibendes Moment der Selbstaufgegebenheit des Menschen selbst. Von daher bleibt im Ansatz des Thomas eine objektivistisch argumentierende, jegliche Entwicklung in sich stillstellende Moral- und Naturrechtsaxiomatik, die meint, die Ansprüche des von Natur aus Geforderten ein für allemal aus einer zeitlos gegebenen metaphysischen Wesensnatur des Menschen deduzieren zu können, a limine ausgeschlossen. Was immer deshalb an Versuchen unternommen

wurde, eine solche normensetzende Wesensnatur, gar mit Berufung auf Thomas, zu eruieren, findet bei ihm in Wahrheit keinerlei Abstützung. Als zeitlos gleichbleibend im Bedingungsgefüge menschlichen Handelns erweist sich bei Thomas demgegenüber nurmehr 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 Arterhaltung, zu einem Leben in Gesellschaft, zum rationalen Erfassen der Wirklichkeit und zur Erkenntnis der Wahrheit über Gott.¹¹

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.

Spät- und Neuscholastik: Natur als Wesensordnung

Dennoch ist es nicht dieser ursprüngliche entwurfsoffene Ansatz der *lex-naturalis*-Lehre des Thomas, der die weitere Wirkungsgeschichte im spät- und neuscholastischen Thomismus bestimmte. Wurde doch mit der Ausweitung der geographischen und kulturellen Horizonte zu Beginn der Neuzeit, die sich faktisch in der Weise einer umfassenden kolonialisatorischen Unterwerfung der neuentdeckten Welt vollzog, vor allem anderen die

Frage vorrangig, wie sich die elementaren humanen Lebensrechte der neu unterworfenen Völker ethisch universal einsichtig und von daher auch genuin politisch geltend machen lassen. Hierzu konnte man, wie dies im »Goldenen Zeitalter« der spanischen Spätscholastik durch die großen Thomas-Kommentatoren (Vasquez, Vitoria, Suárez) geschah, auf den entschieden rationalen Begründungsansatz der *lex-naturalis*-Lehre des Thomas zurückgreifen. Im Vordergrund stand dabei die Herausarbeitung einer aus der generellen vernunftbestimmten Natur des Menschen abgeleiteten und somit naturrechtlich fundierten Menschenrechtsethik. Hier zeichnen sich bereits gewisse Linien ab, die dann über die Naturrechtslehre der frühen Aufklärung (Grotius, Thomasius, Pufendorf) weiterentwickelt schließlich zu dem am Gedanken der Menschenwürde orientierten neuzeitlichen Völkerrecht geführt haben. Dennoch ist diese spätscholastische Naturrechtslehre selbst keineswegs schon von jener entschiedenen Wende zum moralischen Subjekt bestimmt, wie sie für die Naturrechtslehre der Aufklärung maßgeblich wurde, und wie sie vom genuinen Ansatz der *lex-naturalis*-Lehre des Thomas her durchaus hätte gefolgert werden können. Ausgangspunkt bleibt vielmehr der Begriff einer das Moment vernünftigen Selbstandes zwar einschließenden, der menschlichen Vernunft als solcher jedoch gleichzeitig auch vorgegebenen objektiv vernünftigen metaphysischen Wesensnatur des Menschen. Unter solcher Voraussetzung aber erscheint die Ausarbeitung und Sicherung konkreter rechtlicher und sittlicher, das gesamte Handlungsfeld des Menschen abdeckender Normen, die man aus dieser Wesensnatur als solcher unmittelbar ableiten und als mit ihr entsprechend »von Natur« gegeben nachweisen zu können meinte, nahezu beliebig ausweitbar. Damit aber erscheint der ursprüngliche thomanische Problemzugang zugleich vom Ansatz her verfremdet. Die Frage nach der normativen Gestaltung der dem Menschen in seiner Dignität als Vernunftswesen sittlich *aufgegebenen* Natur wird zur Frage nach dem Anspruchsgefüge überzeitlich gleichbleibender Wesensgesetzlichkeiten einer ihm normativ *vorgegebenen* Natur. Diese Begründungsfigur wird in der Neuscholastik nochmals verschärft aufgenommen und für den Bereich der Sexualethik nachdrück-

lich auf die normative Bedeutung der *natura biologica-physiologica* hin ausgeweitet. An die Stelle des thomanischen Schlüsselgedankens der sich aus dem naturalen Feld ergebenden sittlichen Unbeliebigkeit menschlichen Handelns tritt hier die Vorstellung der von einer universellen menschlichen Wesensnatur ableitbaren, sich mit schlechthinnigem Unbedingtheitsanspruch geltend machenden sittlichen Ordnung. Dies wiederum führt in Wahrheit zu einem Legitimationszwang, der die Kompetenz der menschlichen Vernunft als solcher faktisch übersteigt. Letzte Gewißheit kann hier nur erreicht werden, wo die Gültigkeit dieser Ordnung von darüber hinausgehenden authentischen Interpretationsinstanzen bezeugt und erhärtet wird: Sie muß sich, soll solche Ordnung überhaupt Zustimmung finden, zugleich als eine im ewigen göttlichen Gesetz begründete, der menschlichen Natur eingestiftete, durch Gottes geoffenbartes Gebot bezeugte und unter dem Beistand des Heiligen Geistes durch die Kirche bewahrte, ohne Irrtum übermittelte Ordnung erweisen lassen. Gerade damit aber ist die durch Thomas im Grunde überwundene Position letztlich wieder in Geltung gesetzt. Die Offenbarung rückt der Natur gegenüber erneut in die Funktion eines normativen Substitutionsprinzips. Die augustinisch-gratianiische Linie hat sich am Ende als die stärkere erwiesen.

Der reformatorische Ansatz: Dichotomie von gerechtfertigter und nichtgerechtfertigter Natur

Es liegt auf der Hand, daß ein solcher die Vernunft des Sittlichen in ein ganzes Netzwerk von Berufungs- und Zuordnungsinstanzen einbindender theologisch-ethischer Begründungsansatz nichts zu einer möglichen theologischen Legitimation und Freisetzung jenes Bewußtseins beitragen konnte, wie es den tatsächlichen Gang der neuzeitlichen Vernunft- und Freiheitsgeschichte bestimmte. Hierauf hat bereits Hegel aufmerksam gemacht, der demgegenüber für das eigentlich theologische Begründungsprinzip der neuzeitlichen Vernunft das »protestantische Prinzip« zu reklamieren sucht: »Das Prinzip des freien Geistes ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Prinzip ent-

wickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft.«¹² Auf den ersten Blick entbehrt dies nicht eine gewisse Schlüssigkeit, wenn man in Rechnung stellt, daß die reformatorische Theologie von ihrem ganzen Ansatz her subjektbezogene Theologie ist, der sich die Frage nach der sittlich richtigen Vernunft radikal aus der im Glauben geschehenden Anteilhabe an der schöpferischen Gerechtigkeit Gottes selbst beantwortet und die darin alle heteronomen Vermittlungen außer sich läßt und relativiert. Theologisch ergibt sich hieraus jedoch zunächst lediglich die Absage an eine mögliche Heilsfunktion von Gesetzen und entsprechend auf der rechtlich-politischen Ebene die Forderung nach Bekenntnisfreiheit als Sicherung der Freiheit eines Lebens aus dem Evangelium. In Wahrheit geht es hier also keineswegs schon um die theologische Fundierung und Legitimation jener authentisch neuzeitlichen Vernunft, die in Wahrnehmung ihrer eigenen kritischen Kompetenz als Vernunft die sie umgreifende Welt rational zu erschließen und in eine darin als möglich erkannte menschengerechtere, humanere Gestalt zu bringen sucht. Das theologische Legitimationsinteresse bestimmt sich vielmehr zunächst ausschließlich negativ. Es beschränkt sich auf den Nachweis der Rechtfertigung des sittlichen Subjekts allein aus dem Glauben und setzt damit die Heilsfrage der Frage der sittlichen Vernunft menschlicher Ordnungsgestaltungen gegenüber unabhängig. Eben darin aber erscheint die genuin augustinische Linie, nach der die wahre, gottgewollte Natur des Menschen erst im Glauben erkannt wird, ins Licht tritt und ihre Rechtfertigung findet, der Grundanlage nach weitergeführt und zugleich in einem entscheidenden Punkte modifiziert.

Tragendes Deutungsprinzip bleibt auch hier der alles übergreifende Liebeswille Gottes, der sich jetzt jedoch – und darin liegt das Neue der für das gesamte reformatorische Denken bestimmend gewordenen theologisch-anthropologischen Konzeption *Luthers* – in zweierlei Weise manifestiert, nämlich einmal in der Weise eines *göttlichen* Naturgesetzes, das sich in seiner Leben schaffenden und zu einem Leben aus Gott freisetzenden Kraft allein im rechtfertigenden Glauben an Christus offenbart, und zum anderen in der Weise eines *weltlichen* Naturgesetzes, das, ohne unmittelbar heilswirksam zu sein, in der von der

Sünde gezeichneten Welt irdische Ordnung ermöglicht. Mit diesem dichotomischen Ansatz, wie ihn Luther in seiner Zwei-Reiche-Lehre entfaltet, gelingt es ihm, den soteriologisch gefaßten Naturbegriff Augustins so wurzelhaft spirituell zu bestimmen, daß er ihn darin jeder Möglichkeit einer gratianischen Verrechtlichung entzieht. Andererseits stellt er diesem einen schöpfungstheologisch abgeleiteten Naturbegriff gegenüber, der, weil unter dem Verhängnis der Sünde stehend, sich nur noch im Sinne eines »weltlichen« und insofern heilsirrelevanten Naturgesetzes geltend machen kann. Man könnte darin zugleich einen emanzipativen Vorgang sehen, und er hat sich in der Tat als ein solcher auf höchst wirksame Weise geltend gemacht: Der Begriff eines vom Glauben unabhängigen »weltlichen« Naturgesetzes schließt den Begriff einer säkularen, sich selbst aufgegebenen Vernunft ein. Insofern verläuft die Entwicklung der Neuzeit faktisch eher über das »protestantische Prinzip«. Dennoch bleibt der neuzeitlichen Vernunft darin gerade eine sie umgreifende theologische Legitimität versagt. Ihr Fortschritt bleibt der Gestalt der vergehenden Welt verhaftet. Die sich selbst aufgegebene Vernunft erweist sich nicht – wie bei Thomas – als die hierzu auch soteriologisch ermächtigte Vernunft. Sie kennt keine gnadenhafte Hinordnung und keine eschatologische Vollendung, sie bleibt unter heilsökonomischem Aspekt säkular. Ein überzeugendes, theologisch konsistentes Begründungsverständnis der neuzeitlichen Vernunft ist sonach weder über den augustinisch-gratianischen noch über den augustinisch-reformatoreischen Deutungsansatz zu erreichen. Wir sehen uns hierfür auf Thomas zurückverwiesen.

Ethik und Empirie

Die Frage nach dem Humanen, nach dem, was den Menschen als Menschen betrifft, ist in unserem Jahrhundert längst nicht mehr nur eine Domäne der Ethik und der Theologie. Die Zahl der Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, die sogenannten Humanwissenschaften also, hat sich vervielfältigt. Ja, man kann in diesem Zusammenhang geradezu von einem Boom sprechen. Psychologie, Soziologie, Pädagogik, Politologie, Sozialpsychologie sind mit ihrem je eigenen weitgespannten Methoden- und Fächerspektrum längst zu eigenständigen humanwissenschaftlichen Disziplinen geworden. Neue, zumal aus dem naturwissenschaftlichen Bereich, kommen hinzu. Ich nenne etwa nur Humangenetik, Verhaltensphysiologie und Humanökologie. Dabei ist es für uns von geringer Bedeutung, daß der Begriff »Humanwissenschaften« wegen der Schwierigkeit der Abgrenzung sowohl gegenüber den Naturwissenschaften als auch gegenüber den Geisteswissenschaften und den Sozialwissenschaften von den Wissenschaftlern selbst kaum benutzt wird. Angesichts seines Hinweisscharakters auf zusammenhängende Problembereiche, die der Erforschung des Menschen dienen, kommt ihm eine durchaus legitime Funktion im Rahmen der Systematisierung der Wissenschaften zu. Entscheidend für unsere Problemstellung ist demgegenüber die Tatsache, daß die Ergebnisse dieser Wissenschaften, und zwar nicht zuletzt in deren popularwissenschaftlich umgesetzter Form als Beiträge zur Aufklärung über den Menschen und als Krisenlöser nicht nur seiner alltäglichen Probleme in der Tat vielfach spektakulärer und effektiver erscheinen, als das, was Ethik und Theologie von sich aus zur Sache des Menschen einzubringen haben. Die Faszina-

tion, die von den Humanwissenschaften auch auf den nicht in der Wissenschaft stehenden Menschen von heute ausgeht, ist unverkennbar. Ja, es scheint fast so, daß sie immer mehr in das ursprünglich der Ethik und der Theologie vorbehaltene Geschäft selbst drängen, viele ihrer Aufgaben übernehmen, so daß sie sie in den Augen mancher am Ende gar überflüssig machen. Dies um so mehr, als sie, zumal in ihren Anfängen, und dies gilt von Marx und Nietzsche über Freud bis hin zu Hesnard, immer auch ein gutes Stück Religionskritik waren und es im Aufdecken der anthropologischen Folgen falscher Gottesbilder bis heute sind.

Aber nicht dieses an den Fundamentaltheologen weiterzuzugende Problem ist es, das uns hier beschäftigen soll. Was uns hier vielmehr zentral bewegt, ist die mit gleicher Dringlichkeit in einem grundlegenden theologischen Deutungszusammenhang zu beantwortende Frage nach dem Verhältnis von Ethik und Empirie. Was verleiht den jeweiligen naturalen, sozialen und geschichtlichen Bedingungsbeziehungen, aus denen sittliches Handeln konkret erwächst, und durch die es erst inhaltliche Bestimmtheit und materiale Unbeliebigkeit gewinnt, ihre genuin theologische Dignität, und was macht sie für ein am Willen Gottes orientiertes, glaubensgeleitetes Handeln unverzichtbar? Oder wissenschaftstheoretisch auf das innere Zuordnungsverhältnis der unterschiedlichen Einsichtsebenen als solchen hin gewendet: Was legitimiert die Ethik theologisch, sich auf die empirischen Humanwissenschaften einzulassen und sich ihrer Erkenntnisse zu bedienen?

Hier finden wir bei Thomas von Aquin in anderem Zusammenhang bereits eine lapidare Begründung. Durch die Erkenntnis der geschaffenen Natur hat der Mensch an der Vollkommenheit Gottes Anteil und gewinnt Ähnlichkeit mit seiner Weisheit.¹ Sie ist zugleich notwendig, um Irrtümer nicht nur über die Geschöpfe, sondern auch über die Wahrheit des Glaubens auszuschließen. Thomas wendet sich in diesem Kontext entschieden gegen die Behauptung, es komme für die Wahrheit des Glaubens nicht darauf an, was man über die Geschöpfe meine, wenn man nur in bezug auf Gott die richtige Meinung habe. Denn ein Irrtum über das Geschaffene könne durchaus von der Wahrheit des

Glaubens wegführen und eine falsche Meinung von Gott zur Konsequenz haben.² Eben dies gilt dann aber nicht weniger in bezug auf jedes von der Wahrheit des Glaubens geleitete sittliche Handeln. Die spezifisch empirische Frage nach der materialen Bedingungslogik menschlichen Seinkönnens und menschlicher Verwirklichung kommt so zugleich als Frage von genuin theologischer Dignität in den Blick.

1. Ethik im Anspruch heutiger Wissenschaftskultur

Daß sich der Rekurs auf Empirie nicht erst heutigem ethischem Denken anbietet, zeigen die von der griechischen Sophistik bis in die Gegenwart reichenden, zumeist unter dem Leitbegriff »Naturrecht« unternommenen Versuche, materiale Gesetzlichkeiten des Sittlichen aus dem zu begründen, was von sich aus da ist und wirkt, also aus der Natur des Menschen. In diesem Zusammenhang gewinnt gerade im Rahmen heutigen Bemühens um eine Neuklärung des Verweisungszusammenhangs von Ethik und Empirie insbesondere *Thomas von Aquin* mit seiner zentralen Lehre von den »*inclinationes naturales*«, den natürlichen Hinneigungen, als der empirischen Basis aller Moralität wegweisende Bedeutung; wegweisend insofern, als Thomas solche von sich aus wirkenden naturalen Komponenten (wie Hinneigung zur Selbsterhaltung und Arterhaltung, Tendenz zur Vergesellschaftung, Streben nach Erkenntnis, Transzendenzverwiesenheit) nicht etwa als dem Menschen vorgegebene Normen einführt, die die menschliche Vernunft zum Ableseorgan degradieren, sondern vielmehr als elementares Dispositionsfeld menschlichen Seinkönnens, das der praktischen Vernunft zur normativen Gestaltung aufgegeben ist, sie aber zugleich der Beliebigkeit entzieht.³

Im gleichen Zusammenhang nennt Thomas aber noch ein weiteres Feld empirisch vorgegebener Dispositionsgrößen, die im Prozeß konkreter Normfindung und Normgestaltung ins Spiel kommen und diesen Prozeß wesentlich mitsteuern und mitbeeinflussen. Thomas kennzeichnet sie im Begriff der »*determinatio-nes*«. Darunter versteht er alle jene Wirkfaktoren, die als äußere *ethisch relevante Sachgesetzlichkeiten und Sachnotwendigkeiten*

menschliches Handeln je und je mitbestimmen und mitbestimmen müssen, soll es sittlich vernünftiges Handeln sein.⁴

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

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

In alldem behält Ethik dennoch ihre eigene, unverwechselbare und nicht delegierbare Funktion als übergreifende, am Zielwert des Humanen orientierte und sich von ihm her konstituierende »*Integrationswissenschaft*« (Schöllgen).⁵ Denn was die Einzelwissenschaften per definitionem gerade nicht in Blick nehmen und systematisch in ihr Forschen einbeziehen, ist der jeweilige konkrete ethisch-anthropologische Gesamtzusammenhang, in dem sie sich selbst bewegen und dem ihre in der Regel spezifisch segmentären Einsichten zuzuordnen, kritisch einzufügen und zur Geltung zu bringen sind. Solche Funktion von Ethik als integrierender Wissenschaft setzt eben damit jedoch zugleich voraus, daß die empirischen Wissenschaften Daten zu liefern vermögen, die ethisch relevant sind.

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

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

Ihre entscheidende Ausprägung hat diese Position in der Ethik *Kants* gefunden, und zwar mit der dort vollzogenen radikalen Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft. Indem Kant alle Erkenntnisbemühungen der theoretischen Vernunft an den Grenzen möglicher *Erfahrung* als des »Probiersteins aller Wahrheit« haltmachen heißt, geht es ihm zuletzt nicht etwa nur um entschiedene Zurückweisung jeglichen Versuchs und Anspruchs, für die sittliche Vernunft menschlichen Handelns an-

dere Gründe geltend zu machen als solche, die eine freie und »öffentliche Prüfung« aushalten, sondern mehr noch und wesentlich um die Begründung und Ermächtigung der Vernunft zu ihrem eigentlichen Vollzug als Akt der *Freiheit* und eben damit als *sittlicher* und *praktischer*. Praktische Vernunft ist weder als Handlungskonsequenz einer mit unkontrollierbarem Wahrheitsanspruch auftretenden Metaphysik denkbar, deren Fragwürdigkeit sich am Ende nur auf sie selbst übertragen würde, noch auch als Resultat objektiv vorgegebener, naturhaft waltender Gesetzlichkeiten und deren empirischer Erkenntnis, weil diese als solche implizit die Möglichkeit von Freiheit aufheben; praktische Vernunft gehört vielmehr als Vollzug sittlicher Freiheit rein sich selbst. Als solche kommt sie zwar erst in den konkreten empirischen Gegebenheiten und ihren Bedingungen zum Tragen, ist aber in ihrem Sollensanspruch von diesen niemals ableitbar. Eben dies macht ja für Kant erst das eigentliche Wesen der praktischen Vernunft aus, daß sie sich selbst Gesetz, d. h. autonom ist: die Menschheit *soll* sich selbst verwirklichen. In diesem *Sollen* als dem moralischen Gesetz der Freiheit erfährt sie sich als höchstes Gut, als unbedingter »Zweck an sich selbst«. ⁶

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

Genau dieser dichotomische Ansatz in der Verhältnisbestimmung von Ethik und Empirie schafft nun aber mit fortschreitender Säkularisierung des neuzeitlichen Bewußtseins ein neues Problem. Denn wo praktische Vernunft *ausschließlich* auf eine Gewißheit gestellt bleibt, die sich empirischen Begründungen entzieht, muß ihr mit dem Wegfall solcher Gewißheit auch die Fähigkeit bestritten werden, überhaupt *Vernunft* zu sein: praktisch-ethische Entscheidung kann nur noch als Resultat letzter *subjektiver Wahl* begriffen werden, der sich »keinerlei (rationales oder empirisches) wissenschaftliches Verfahren irgendwelcher Art« zuordnen läßt, »welches hier eine Entscheidung geben könnte«. ⁷ Solch positivistische Position im Verständnis von Vernunft und damit von Wissenschaft, wie sie *Max Weber* hier vertritt, liegt durchaus in der Konsequenz der Kantischen Dichotomie von theoretischer und praktischer Vernunft, auch wenn jetzt die entscheidende Vernunftprämisse zur Begründung von Praxis in Wegfall geraten ist. Als letzter Grund für menschliches Handeln kann dann nur noch das in seinem letzten Bezugspunkt rational Unwägbar subjektiver Deziision ausgemacht werden. Vernunft, auf Kenntnisnahme vereidigt, vermag weder auf die Frage, ob »Kulturererscheinungen es wert waren oder sind, zu bestehen«, noch auf die Frage, »ob es der Mühe wert ist, sie zu kennen«, eine Antwort zu geben. ⁸ Die praxisrelevante Frage nach dem Wahrheits- und Gültigkeitsanspruch menschlicher Normierungen und Wertsetzungen liegt jenseits der Zuständigkeit von Wissenschaft.

Die praktischen Folgen dieses sich auf rigorose Wertneutralität verpflichtenden Vernunft- und Wissenschaftsverständnisses liegen auf der Hand. Indem sich Vernunft in Wahrung ihrer Vernünftigkeit außerhalb jeder Verantwortung für dasjenige stellen zu müssen glaubt, was den jeweiligen Sinn und damit die Voraussetzungen und Konsequenzen ihres kenntnisnehmenden Tätigwerdens konstituiert, und indem sich entsprechend für sie ein methodisches, d. h. systematisch-prüfendes Erforschen von Wirklichkeit nur dort als ein wissenschaftliches qualifiziert, wo jegliches Werturteil suspendiert bleibt, liefert sie sich notwendig der Herrschaft einer von ihr nunmehr tatsächlich in die Beliebigkeit freigegebenen Moral subjektiver Entscheidungen und Ziel-

setzungen aus: sie verfällt zum Mittel für Zwecke, über die sie selbst nicht befindet.

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

2) Gegenüber diesem von Kant her vorgezeichneten Ansatz einer radikalen Trennung des Ethischen vom Empirischen bleibt als wohl einziger Lösungsweg ein Ansatz, der die spezifisch ethische Frage nach dem, *was sein soll*, zugleich immer auch schon als Frage nach konkreten, von sich aus wirkenden empirischen Strukturzusammenhängen als Bedingung seiner Möglichkeiten begreift und der die spezifisch empirische Frage nach dem, *was ist*, immer schon von einem je und je praxisbezogenen Interesse bestimmt weiß, um derentwillen sie gestellt wird. Eben damit aber sehen wir uns zunächst erneut auf jenen Argumentationsansatz verwiesen, an den zu Anfang schon erinnert wurde, den »*naturrechtlichen*«. In der Tat erscheint keine andere Alternative denkbar, obschon gewisse enggeführte Interpretationen dieses

Ansatzes, wie sie in voller Schärfe freilich erst zu Beginn unseres Jahrhunderts, nämlich in der neuthomistischen Theorie vom natürlichen Sittengesetz, zum Tragen kamen, gerade gegen eine solche sprechen, insofern diese Interpretationen faktisch nur zu einer neuen, wenn auch wesentlich anders begründeten Dichotomie in der Verhältnisbestimmung von Ethik und Empirie geführt haben. Zweifellos handelt es sich bei der neuthomistischen Theorie vom natürlichen Sittengesetz um die wirkungsgeschichtlich wichtigste und einflußreichste theologisch-ethische Normbegründungstheorie innerhalb der katholischen Moraltheologie unseres Jahrhunderts. Ihre letzte maßgebliche Form erhielt sie erst durch den 1936 verstorbenen und zu seiner Zeit höchst einflußreichen römischen Moraltheologen und Kanonisten *Arthur Vermeersch*.⁹ Vom kirchlichen Lehramt weithin rezipiert, wirkt sie als Grundlage katholisch-kirchlicher Moralverkündigung bis in heutige lehramtliche Stellungnahmen hinein. Dennoch muß sie zugleich als eine der folgenschwersten Fehldeutungen der *Lex-naturalis*-Lehre des Thomas von Aquin angesehen werden, auf die man sich hierfür ausdrücklich beruft und die man mit ihr konstruktiv weiterentwickelt zu haben glaubte. Thomas sieht das eigentliche Prinzip der *lex naturalis* in der sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehenden praktischen Entscheidungsvernunft des Menschen, die sich als solche notwendig und immer in einer vom generellen Kriterium menschlicher Angemessenheit und Unangemessenheit, von Vernunft und Unvernunft, von Gut und Böse bestimmten Strukturlogik bewegt. Entsprechend faßt er die von sich aus im Menschen waltenden »natürlichen Hinneigungen« als ein empirisches Dispositionsfeld, das der praktischen Vernunft zwar vorgegeben ist und ihre Entscheidungen der Beliebigkeit entzieht, ihr aber zugleich zu normativer Gestaltung aufgegeben bleibt. Demgegenüber faßt die neuscholastische Theorie die diesem empirischen Dispositionsfeld innewohnende normative Logik als eine von sich aus bereits statisch ausdefinierte *metaphysische Wesensordnung*, die sich durch Verallgemeinerung und Abstraktion aus dem empirisch Gegebenen eruieren läßt und als solche im Sinne einer inhaltlichen absolut geltenden gottgewollten Sittenordnung zu verstehen ist.

Eine solche Theorie, mit der man durch bloß aufsammelndes und weglassendes Verarbeiten empirischer Daten auf ausnahmslos verbindliche, in der Schöpfungsordnung begründete sittliche Wesensgesetze für menschliches Handeln schließen zu können glaubt – mag man hier nun im einzelnen retrospektiv bibliozistisch oder retrospektiv kultursoziologisch oder auch allgemein anthropologisch-biologisch argumentieren –, führt zwangsläufig zu einem Ethikverständnis, das sich zwar empirieverwiesen gibt, jetzt aber gegebenenfalls auch zugleich *gegen* Empirie argumentieren kann. So ließ sich mit ihm noch gestern etwa der ethisch wie soziologisch längst überfällig gewordene hierarchische Autoritätsanspruch des Mannes in Ehe und Familie als unwandelbares göttliches Grundgesetz geltend machen, während es heute insbesondere die überkommene Forderung nach unabdingbarer Einheit von ehelicher Hingabe und Zeugungsbereitschaft ist, die man mit seiner Hilfe immer neu einzuschärfen und aufrechtzuerhalten sucht. Kraft der ihr eigenen besonderen Kenntnis um eine materiale, aus der Empirie eruierte metaphysische Wesensordnung macht sich hier Ethik auf höchst wirksame, wenn auch im einzelnen schwer durchschaubare Weise empirieunabhängig. Sie ist es, die gegenüber den empirischen Einzelwissenschaften die objektiv übergreifenden Maßstäbe besitzt, die festeren, klareren, weitreichenderen Kriterien hat. Die Dichotomie zwischen einer solchen empiriebezogenen essentialistischen Moralmetaphysik und dem rein auf positive Erforschung von Fakten beschränkt bleibenden Erkenntnisanspruch empirischer Wissenschaft erweist sich am Ende nicht weniger radikal als die Kantische. Auch hier bleibt empirischer Wissenschaft eine rein instrumentelle Rolle zugewiesen. Für die ethische Begründung als solche erbringt sie selbst nichts. Von einer echten umfassenden Empirieverwiesenheit der Ethik kann unter dieser Voraussetzung nicht die Rede sein. Ihr Vorverständnis von empirischer Wissenschaft korreliert ganz jener positivistischen Konzeption, die den Geltungsanspruch wissenschaftlicher Aussagen auf den szientifisch-technologischen Begriff wertfreier Rationalität reduziert.

Gerade dieses positivistische Vorverständnis von empirischer Wissenschaft ist es aber, das wesentlich daran hindert, dem tat-

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

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

Empirische Wissenschaft kann in der Tat zur Dienstmagd unterschiedlicher Interessen werden. Gerade deshalb bleibt hinter allem wissenschaftlichen Vorgehen ständig die Frage virulent, ob die jeweiligen Ziele, die sich Wissenschaft setzt und im Rahmen ihrer Forschungen verfolgt, menschlich gerechtfertigte Ziele sind. Ob sie angemessen, brauchbar, praktikabel sind. Ob die

Anwendung wissenschaftlicher Resultate vernünftigen Zwecken dient, kurz: ob sich der konstitutive Praxisbezug von Wissenschaft zugleich auch als ein ethisch-humaner erweist oder nicht.

2. Ethik – Praxis – Empirie

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

Die neue Situation hat *Sachse* auf der Jahrestagung der Gesellschaft für Verantwortung in der Wissenschaft 1969 folgendermaßen charakterisiert: »Hunderttausende von Jahren hat sich der Mensch gegen den Widerstand Umwelt entwickelt, sich auf sie ausgerichtet und sich ihr angepaßt. Das Schwinden dieses Widerstandes bewirkt einen Sturz nach vorn ... Die neuartige ethische Situation besteht darin, daß der Mensch in Zukunft weniger mit der Natur, sondern mehr mit sich selbst zu kämpfen hat. Wir können offenbar mehr, als wir dürfen, und daher dürfen wir nicht mehr alles, was wir können.«¹⁰

Hier zeigt sich besonders deutlich, daß das Praktische und das Ethische keineswegs deckungsgleich sind. Wo immer sich demnach der Praxisbezug von Wissenschaft geltend macht, bedarf es zugleich einer ethischen Rechtfertigung ihrer Ziele. In der Regel bedeutet dies freilich nicht, daß die einzelnen Wissenschaften

hier um eine systematisch-ethische Klärung ihres Forschens bemüht sein müssen oder auch nur könnten. Zumeist legitimieren sie ihre Ziele eher mit *pragmatischen* Argumenten. Als Ausweis ihrer Rechtfertigung gilt dann gemeinhin ihre »Funktionsfähigkeit«. Nach J. Mittelstraß operiert wissenschaftliche Praxis durchweg mit einem ethisch-normativ bezogenen Rationalitätsbegriff, »der durch die Ersetzung des Begriffs der (durchgängigen) Begründung durch den Begriff der (vorläufigen) Bewährung ... charakterisierbar ist«. ¹¹

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

Gerade weil nun aber diese Einzelwissenschaften in ihrem konkreten Forschen auf jeweils bestimmte partielle Bedingungs-zusammenhänge menschlichen Seins und Seinkönnens gerichtet bleiben, gelangen sie, wenn auch in entsprechend perspektivistischem Rahmen, nicht selten zu sehr viel differenzierteren normativen Ergebnissen, als dies eine generelle Ethik, die von der

Frage nach dem Gelingen des Menschen und damit nach dem sittlich Guten *in seiner Gänze* bewegt ist, zu erbringen vermöchte. Wenn sie damit auch keineswegs die generelle Frage nach einer umfassenden philosophischen und theologischen Begründung des Sittlichen als letzter kritischer, integrierender Instanz überflüssig machen, so kommt ihnen doch im konkreten Gang ethischen Argumentierens eine unabdingbare Wächterfunktion zu: sie schärfen den Blick für die tatsächliche Komplexität menschlichen Gelingens und der Bedingungsformen seiner Verwirklichung. Anders gewendet: Kritikimmunität der Ethik gegenüber der Empirie läßt Ethik inhuman werden. Eine Vernachlässigung der von den Humanwissenschaften erreichten Einsichten in die Bedingungsformen des Menschlichen führt zu Depravationen, auch wenn diese Bedingungsformen je nur partielle Strukturmomente darstellen, die der weiteren ethischen Integrierung bedürfen und selbst nicht schon das denkbar höchste Maß an sittlicher Zielgestaltung beinhalten.

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

Dennoch sollte dies umgekehrt wiederum nicht dazu verleiten, die Lösung des Normproblems erneut in einem empirieenthobenen Konzept von Ethik zu suchen. Ethik und empirische Wissenschaft stehen nun einmal in unabdingbarem Verwei-

sungszusammenhang. Menschliches Handeln vollzieht sich im Bedingungsfeld ethisch bedeutsamer, weil auf den Menschen bezogener *Sachverhalte*. Soll also Ethik zum Gelingen des Menschen verhelfen, so gelingt dies nicht ohne den flankierenden Dienst heutiger Humanwissenschaften. Korrekturen im Bereich empirischer Erkenntnisse ziehen dann aber auch zwangsläufig Korrekturen auf der sittlichen Entscheidungsebene nach sich. Es läßt sich nun einmal nicht prinzipiell ausschließen, daß man sich zur Begründung sittlicher Weisungen guten Glaubens auf empirisch verbürgte und jahrzehntelang als unumstritten gesichert geltende Einsichten in Sachverhalte beruft, deren tatsächliche Zusammenhänge erst durch weitere Forschung aufgedeckt werden, die dann gegebenenfalls zu neuen ethisch negativen oder auch positiven Bewertungen führen. Wenn somit vorher gesagt wurde, daß empirischer Wissenschaft eine unverzichtbare Wächterfunktion gegenüber der Ethik zukommt, daß also ihre sachverhaltsbezogenen empirischen Einsichten zum Prüfstein der humanen Angemessenheit und Richtigkeit handlungsbezogener ethischer Sollensforderungen werden können, so muß jetzt weiter gesagt werden, daß auch die empirischen Aussagen selbst einer ständigen kritischen Prüfung und Kontrolle unterworfen bleiben müssen. Denn erst wo sich empirische Wissenschaft für neue sich zeigende Gründe öffnet und damit möglichen Widerspruch gegen von ihr erkannte Positionen zuläßt, also bisherige Deutungen dem Risiko des Scheiterns aussetzt, hat sie Gelegenheit, sich zu bewähren und der Wahrheit auf der Spur zu bleiben.¹²

Erst damit aber stoßen wir auf ein allererstes ethisches *Movens* im Aktualisierungsprozeß von Wissenschaft, das als solches deren konstitutivem Praxisbezug und der diesem wiederum inhärenten genuin ethischen Frage nach ihrer humanen Funktion nochmals vorausgeht, nämlich auf das Ethos des Wissenschaftlers zu wissenschaftlicher Objektivität als notwendiger Bedingung von Wissenschaft überhaupt, ein Tatbestand, dessen komplexe Logik erst im Rahmen heutiger Wissenschaftsethik voll ins Licht gerückt wurde.¹³ Danach ist Wissenschaft nicht denkbar ohne den Willen zu kritischer Begründung ihrer Aufstellungen und Aussagen. Ihre Objektivität lebt vom elementaren Interesse

des Wissenschaftlers an der Stichhaltigkeit seiner Argumente, von seiner Bereitschaft, auf Argumente anderer einzugehen. Insofern setzt Objektivität von Wissenschaft in der Tat bereits ein Ethos voraus, ein Ethos, das als Wille zur Sache den Willen zu Wahrheit und Wahrhaftigkeit ebenso einschließt wie den Willen zu Selbstbescheidung, Austausch und Kommunikation. Was hier mit Recht als durchgängig notwendige ethisch-normative Bedingung für die Objektivität von Wissenschaft geltend gemacht wird, bietet offensichtlich die entscheidende Gewähr zur Ausschaltung von Fehlerquellen und zur Aufdeckung von Fehlinterpretationen, deren negative Folgewirkungen im Umsetzungsprozeß auf Praxis hin nur auf diesem Wege überwunden werden können. Unter heute gegebenen Voraussetzungen erweist sich sonach das zu kritischer Rationalität und Objektivität verpflichtende Ethos des Wissenschaftlers als schlechthin unverzichtbare Bedingung für eine ethisch gerechtfertigte humane Praxis. Wo immer es an solchem Ethos mangelt, wächst nicht nur die Gefahr des Irrtums, sondern darüber hinaus, und zwar in demselben Maße, wie der Gegenstand des jeweiligen wissenschaftlichen Bemühens Bedingungen des Menschlichen berührt, auch die Gefahr für dieses Menschliche selbst. Um eben dieser Gefahr zu wehren, kann dann aber jetzt gegebenenfalls auch umgekehrt das spezifisch ethische Interesse am Menschlichen für den einzelnen Wissenschaftler zum zusätzlichen Motivationsverstärker seines spezifisch empirisch ausgerichteten Willens zur Objektivität werden. Der Wille, dem Menschen zu dienen, wird zum verstärkenden Impuls eines von Selbstbescheidung getragenen Willens zur Wahrheit als Wille zur Fehlerlosigkeit.

Doch unabhängig von solch zusätzlicher ethischer Motivation für Objektivität ist der Wille zur Objektivität als solcher zwar schlechthin notwendige, keineswegs jedoch zugleich auch schon zureichende Bedingung für wissenschaftliches Tätigwerden. Das formale kritische Interesse an Objektivität erklärt und begründet von sich aus noch nicht den Grund der Zuwendung zum jeweils besonderen wissenschaftlichen Objekt, das da »objektiv« erforscht werden soll. Wissenschaft vollzieht sich immer konkret als je bestimmte. Letztlich kann es sonach also nur das ihr je zugrunde liegende erkenntnisleitende, den jeweiligen Praxisbe-

zug herstellende Interesse sein, das zugleich auch das jeweilige Terrain abgrenzt, in dem sie sich bewegt. Spezialisierung gehört zum Wesen von Wissenschaft. Gerade daraus gewinnt sie ja erst die ihr eigene unaustauschbare Relevanz im fortschreitenden Prozeß menschlichen Vernunftvollzugs überhaupt.

Bei aller Bedeutung, die diesem je aussondernden reduktiven Interesse beizumessen ist, insofern es Wissenschaft als Einzelwissenschaft konstituiert und erst so der menschlichen Vernunft die Chance eröffnet, eine Vielfalt neuer, fruchtbarer Einsichten zu erreichen, zu denen sie ohne solche Spezialisierung gar nicht gelangen könnte, kündigt sich jetzt freilich gerade darin zugleich eine neue Gefahr weiterer möglicher Engführungen an. Spezialisierung impliziert ihrem ganzen Wesen nach Ausgrenzung des Forschungsgegenstandes, Reduktion des Interesses auf die diesen Gegenstand in seiner Erscheinung wesenhaft bestimmenden Gesetzlichkeiten und eben damit zugleich immer auch *Ausblendung* weiterer möglicher Sachverhaltsbezüge in ihrer Mannigfaltigkeit. Ebendies aber schließt die Möglichkeit von *Verblendung* nicht aus. Der Anspruch des logisch noch unerschlossenen Ganzen droht immer wieder in der Logik des erschlossenen Details verlorenzugehen.

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

Schließlich muß aber noch an ein letztes Phänomen erinnert werden, das auf der Ebene interdisziplinärer Forschung längst Gewicht gewonnen hat und das als solches über eine bloß fallweise Kooperation von Einzelwissenschaften hinausweist, nämlich auf das Phänomen der interdisziplinären »Kombinatorik« (Hunold), d. h. der Fusionierung unterschiedlicher wissenschaftlicher Einzeldisziplinen zu je neuen eigenständigen Disziplinen. Diese Tendenz zur Kombinatorik zeichnet sich im Be-

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

3. Kombinatorische Theoriebildungen als Wegweisung zu einem neuen Typus empiriebezogener Ethik

Nun gibt es aber darüber hinaus, also neben diesen im heutigen Strukturaufbau wissenschaftlichen Forschens allgemein anerkannten, fest institutionalisierten Arbeits- und Forschungszweigen interdisziplinärer Kombinatorik, eine nicht geringe Zahl von zum Teil beachtlichen, sehr viel weiterreichenden wissen-

schaftlich kombinatorischen Theoriebildungen, die in der Tat von dem Ziel bewegt sind, eben jenen Anspruch einer handlungsbezogenen Logik des Ganzen systematisch einzulösen. Das Spezifikum dieser auf eine praktisch-ethische Universalisierung gerichteten kombinatorischen Theoriebildungen liegt darin, daß sie die Vernunft menschlichen Handelns von grundlegenden *empirischen* Bedingungsbeziehungen bestimmt sehen; Bedingungsbeziehungen, die es nicht nur fallweise in ihrer ethischen Relevanz zu Rate zu ziehen gilt, sondern die als solche generelle materiale Strukturformen dieser Vernunft selbst darstellen. Historisch betrachtet, liegen die entscheidenden Grundansätze und Ausgangspunkte für alle in der Folgezeit relevant gewordenen, auf praktisch-ethische Universalisierung zielenden kombinatorischen Theorien dort, wo die phänomenologisch maßgeblichen Wirklichkeitsbereiche, die menschliches Dasein elementar bestimmen, in völlig neuem empirischen Zugriff in einen neuen Deutungshorizont gerückt wurden: die Wirklichkeit der Natur im Evolutionsgedanken *Charles Darwins*, die Wirklichkeit der Gesellschaft in der Ökonomiekritik *Karl Marx*' und die Wirklichkeit menschlicher Psyche im analytischen Verfahrensansatz *Sigmund Freuds*. Was immer im einzelnen an diesen Grundansätzen problematisiert wurde und auch heute, zum Teil bis in die Wurzel, zu problematisieren ist, entscheidend bleibt, daß sie dem humanen Veränderungswillen des Menschen von der Empirie selbst her den je und je kritischen Impuls geben und sie darin als die genuin *materiale* normative Vernunft menschlichen Handelns erschließen. Hier liegt der anhaltende Grund ihrer Überzeugungskraft und der Faszination, die von ihnen ausgeht.

In Wahrheit geht es in alldem um nichts Geringeres als um die Heraufkunft eines neuen Typus von Ethik, und zwar einer Ethik, die sich nicht nur als fallbezogene *Integrationswissenschaft* versteht, sondern als universelle handlungsleitende *Integrationstheorie*. Als solche bleibt sie nicht dabei stehen, human relevante empirische Einsichten von Einzelwissenschaften im Bereich gegebener Handlungsfelder ethisch zu integrieren und für den konkreten Normfindungsprozeß fruchtbar zu machen. Ihr Anspruch geht vielmehr dahin, aus der Vielfalt dieser Ein-

sichten jene aufzufinden und ins Zentrum der ethischen Reflexion zu rücken, denen im Hinblick auf das Gesamtsystem menschlich-sittlichen Handelns funktionale Schlüsselbedeutung zukommt und die so als empirische Ausgangspunkte für eine universelle handlungsleitende Theorie elementare, maßsetzende Relevanz gewinnen.

a) Kombinatorik im Ausgang der evolutiven Dimension

So eröffnet sich näherhin erst mit Darwins Evolutionstheorie die Einsicht in die gemeinsame Herkunft aller Organismen einschließlich des Menschen: *Die vielfältigen und unterschiedlichen Arten des Lebens sind keine getrennten, unwandelbaren Schöpfungen.* Im Hinblick auf den Menschen und sein Handeln ergeben sich damit zwei entscheidend neue Problemstellungen, die das Denken und Forschen bis heute in Bann halten. Einmal: Wieweit bleibt die Vernunft menschlich-sittlichen Handelns von Gesetzmäßigkeiten bestimmt und auf sie verwiesen, die als basale naturale Antriebsgesetzmäßigkeiten auch in der übrigen Lebenswelt wirksam sind? Und zum andern: Welche Konsequenzen hat der Tatbestand der Evolution für den Menschen als ein Lebewesen, das sich mit seiner Erfahrung der Freiheit in seinem Handeln nicht eindeutig und definitiv durch biologische Gesetzmäßigkeiten programmiert sieht?

Die Bandbreite der Antworten, die auf die Frage nach biologisch maßsetzenden Gesetzmäßigkeiten für menschlich-sittliches Handeln gegeben wurden, reicht von den antialtruistischen Konzeptionen eines wie auch immer geprägten liberalistischen, marxistischen und rassistischen *Vulgärdarwinismus*, der die Grundkraft aller menschlichen Entwicklung einzig in der selektierenden, höherführenden Dynamik des »struggle for life«, des Kampfes ums Dasein, und damit »in der erbarmungslosen Ausscheidung des Schlechtesten«¹⁴ erblickt, bis hin zu dezidiert sozialethischen Ausfaltungen von in Darwins Theorie ebenfalls mitangelegten altruistischen Bedingungsmomenten in den biologisch argumentierenden spezifistischen Sozialtheorien eines Kropotkin oder Landauer.¹⁵ Die erste Synthese einer vom umfassenden Gedanken der Evolution geprägten ethischen Theorie, die das auf das elementare biologische Datum des Kampfes

zurückverweisende Prinzip der Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung mit dem biologisch nicht weniger ursprünglichen, natural bedingten Prinzip der Vergesellschaftung und der sozialen Abhängigkeit zu vermitteln sucht, finden wir dann bei Herbert Spencer.¹⁶ Seine evolutionistische Ethik ist von der sittlichen Leitidee eines sich immer neu herstellenden Ausgleichs zwischen Individuum und Gesellschaft bestimmt, die letztlich zu immer vollkommenerer Individuation und zugleich zu immer größerer wechselseitiger sozialer Verwiesenheit führt. Erst mit der Heraufkunft der modernen vergleichenden Verhaltensforschung freilich wird die sich vom Grundansatz der Evolutionstheorie her stellende Frage nach ethisch unmittelbar relevanten biologischen Antriebsgesetzmäßigkeiten menschlichen Handelns dem Anspruch streng wissenschaftlichen Forschens unterworfen. Hier ist man während der letzten Jahrzehnte in der Tat zu Einsichten gelangt, denen für jede künftige Ethik grundlegende Bedeutung zukommt.¹⁷

Die zweite Frage, die sich vom Grundgedanken der Evolution her ganz neu stellt, ergibt sich aus der unmittelbaren Selbsterfahrung des Menschen als des gerade nicht durch Instinkte ausgesteuerten, in seinem Handeln biologisch festgelegten Wesens. Mit ihm geschieht der Überstieg von der Umweltgebundenheit (Uexküll¹⁸) zur Weltoffenheit (Scheler¹⁹). Im Gegensatz zum biologisch hochspezialisierten Tier erscheint der Mensch unter diesem Aspekt zunächst als ein »Mängelwesen« (Gehlen²⁰). (Portmann spricht in diesem Zusammenhang vom Menschen als »normalisierter Frühgeburt«.²¹) Der Mensch ist das Wesen der Natur-Kultur-Verschränkung. Menschliches Dasein gelingt nur über den Metabolismus von Sprache und Institutionen. Erst sie geben seinem Handeln Architektur, erweisen ihn darin als Vernunftwesen und setzen ihn zugleich zunehmend in seine Vernunft frei. (Plessner: wachsendes Bewußtsein der »Exzentrizität« des Menschen²²). Von hier aus rückt die Frage nach einer *Theorie der Institutionen* (Gehlen²³) in den Mittelpunkt der ethisch-anthropologischen Diskussion. Nicht zuletzt ist darin aber zugleich auch die Frage nach der *Zukunft des Menschen und seiner Welt* neu gestellt: Mit dem Menschen übersteigt die Evolution die Grenzmarke eines zuvor im wesentlichen organisch be-

stimmen, auf genetischen Änderungen beruhenden Verlaufs auf eine psycho-soziale Entwicklungsdynamik hin, in deren mühevollen, durch unzählige Lernprozesse gezeichnetem Gang sich Evolution in Geschichte transformiert, und zwar in Geschichte des Menschen und seiner Welt, die der Mensch jetzt immer stärker selbst in die Hand nimmt. Der Mensch erkennt sich zunehmend als jenes selbstmächtige, weltausgreifende und zugleich konstitutiv zukunftsbezogene Wesen, das den Stand seiner jeweiligen Erkenntnisse und Ordnungsgestaltungen provisorisch hält und erst im ständigen Ausgreifen nach dem Noch-Nicht des ihm in Wahrheit Möglichen die Vernunft seines Heute findet. Damit aber erhält die Dimension Zukunft in der Tat zentrales anthropologisches Gewicht. Die mit dem Durchbruch des Evolutionsgedankens einsetzende Uminterpretation gesellschaftlicher Ethik in geschichtsphilosophisch orientierte Handlungsdoktrinen, in Planungspragmatiken und Futurologien, in Strategien der Selbstmanipulation und genetischen Steuerung, aber auch in Philosophien der Hoffnung und antizipatorische Eschatologien hat darin ihre Wurzel. Das Spektrum der Antworten reicht von evolutionistischen Futurologien technokratischer wie biokybernetischer Prägung (Fourastié²⁴, Muller²⁵) über Entwürfe eines evolutionistischen Humanismus (J. Huxley²⁶) und einer theo-kosmologischen Anthropologie (Teilhard de Chardin²⁷) bis hin zu jenen unmittelbar in die politische Ebene hineinwirkenden evolutionistisch-eschatologischen Hoffnungsmodellen, mit denen sich zugleich marxistische wie christliche Ansprüche verbinden (Bloch²⁸, Moltmann²⁹, Metz³⁰).

b) Kombinatorik im Ausgang der sozio-ökonomischen Dimension

Eine kaum geringere Bedeutung für die praktisch-ethische Theorie in der Vielfalt ihrer Ausgestaltungen, wie sie sich aus Darwins Neuerschließung der Naturwirklichkeit als *Evolutionsgeschehen* im Hinblick auf das Verständnis des Menschen und seine Stellung in der Welt ergibt, kommt der von Karl Marx entwickelten Grundeinsicht in die *ökonomische Radikale* allen menschlichen Seins und aller menschlichen Vergesellschaftung zu: *Die Wirklichkeit der Gesellschaft als Bedingung der Mög-*

lichkeit des Menschseins des Menschen ist wesentlich und konstitutiv durch die jeweiligen Formen der Produktionsverhältnisse bestimmt. Es gibt keinen Bereich gesellschaftlicher Wirklichkeit, der sich unabhängig von diesen Formen entfaltet und nicht durchgängig durch sie disponiert bleibt.

Die ungeheure Faszination, die von der Marxschen Theorie bis heute ausgeht, liegt zweifellos darin, daß sie den geschichtsdynamischen Anspruch des *Humanen*, des Menschseins des Menschen, aus einer Fundamentalkritik seiner ökonomischen Organisationsformen entwickelt und den Menschen damit kraft der moralischen Dynamik eben dieses Anspruchs unter die Forderung gestellt sieht, »alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«³¹ Es ist letztlich diese empirisch-ökonomische Verankerung des Humanen in seinem Anspruch, die der Marxschen Theorie gegenüber jeglichem rein metaempirisch argumentierenden Grundansatz (einschließlich des Christlichen) und einem nur von ihm her motivierten humanen Veränderungswillen eine erste Überlegenheit verschafft. Die eigentliche Problematik der Marxschen Theorie liegt denn auch gewiß nicht hier. Die Rückbindung aller Verwirklichung des Humanen an das ökonomische Bedingungsfeld macht vielmehr gerade die Stärke dieses Ansatzes aus und gibt ihm bleibende Eigenbedeutung. Seine entscheidende Schwäche liegt demgegenüber in der totalen Reduktion der Bestimmungen des Menschen auf dessen geschichtliche Selbstherstellung als *Gattungswesen* und damit zugleich in der Funktionalisierung des einzelnen auf ein Ziel hin, zu dem er selbst nur Mittel ist. Das Ziel der Geschichte, die Herkunft des Menschen als *Gattungswesen*, dessen Substanz Freiheit als Inbegriff des Humanen sein soll, kann nun einmal nicht losgelöst von jener Freiheit gedacht werden, die den Menschen als *Individuum* im Gang seiner Geschichte bewahrt. Hier setzt denn auch die Kritik aller sog. Revisionisten von Bernstein und Cohen bis hin zu Kołakowski, Gardavski, Petrović oder Machovec an: Geschichtlicher Fortschritt bleibt wesentlich auf die kreative Potenz von Menschen gegründet, so daß er in Wahrheit nur dort stattfinden kann, wo jene sittliche Freiheit respektiert bleibt, die den Menschen als Person, als »Zweck an sich

selbst« wahrt, eine Freiheit, die letztlich alle menschliche Kreativität und damit auch allen sozialen Fortschrittswillen trägt.³² »Das wahre Reich der Freiheit« als angestrebtes Ziel muß sich schon in den Mitteln vorwegentwerfen und der Weg zu ihm bereits der moralische Inchoativ seiner Erfüllung sein, soll überhaupt je Freiheit verwirklicht werden.

Hier zeigt sich, daß das im Marxschen Ansatz zutage tretende Neue an Wahrheit über den Menschen dennoch zugleich nach kritischer Weiterung und konstruktiver Ergänzung ruft, soll der mit ihm geltend gemachte humane Anspruch überhaupt gewahrt bleiben. Von daher wird es unmittelbar plausibel, daß die Geschichte der Marxrezeptionen sich vornehmlich in der Form kombinatorischer *Theoriebildungen* darstellt:³³ so bei Cohen und Bernstein in der Verknüpfung des Marxschen Ansatzes mit der Ethik Kants, bei Marcuse mit der Existentialphilosophie Heideggers,³⁴ bei Bloch mit der Naturphilosophie Schellings,³⁵ bei Sartre in Aufnahme marxistischer Kategorien mit der Weiterentwicklung seiner eigenen existentialistischen Ontologie zu einer Anthropologie der Revolution³⁶ und schließlich – angesichts der empirisch uneingelösten Implikate im Marxschen Verständnis des Humanen – in den Marxismus und Christentum vermittelnden Konzeptionen eines Maudouze und Duserre, wie sie insbesondere für die Bewegung der französischen Arbeiterpriester Bedeutung erlangten,³⁷ bis hin zu den amerikanischen Versionen einer Theologie der Revolution (Lehmann, Shaull³⁸) und einer Theologie der Befreiung (Gutiérrez³⁹).

c) Kombinatorik im Ausgang der psycho-sozialen Dimension
Eine ebenso große Bedeutung wie Darwins Neuinterpretation der den Menschen tragenden Naturwirklichkeit sowie der Marxschen Neuerschließung der den Menschen konstitutiv bestimmenden sozio-ökonomischen Strukturen kommt Sigmund Freuds Entdeckung und analytischer Erhellung des das menschliche Dasein grundlegend bewegenden *psychischen* Kräftefeldes zu: *Die alles disponierende psychische Grundwirklichkeit, über die sich die biologisch fundierten Antriebe des Menschen ebenso geltend machen und dem Bewußtsein vermit-*

teln wie die von dem sozialkulturellen Umfeld ausgehenden Verhaltenserwartungen, ist die psychische Wirklichkeit des »Unbewußten«.

Es ist also nach Freud nicht einfachhin das Bewußtsein als solches und eben damit auch nicht der sich als selbstmächtig erfahrende, wissend agierende Wille, die gleichsam rein aus sich heraus menschliches Handeln bestimmen, sondern durchgängig ein Bewußtsein und ein Wille, die von einer Vielfalt nicht unmittelbar beobachtbarer, unbewußter psychischer Kräfte und Präfigurationen disponiert sind. Daraus aber folgt dann unmittelbar, daß weder blanke, lediglich an das Bewußtsein des einzelnen gerichtete moralische Appelle schon zur wirklichen Überwindung von Fehlhaltungen und durch sie verursachte Entfremdungssyndrome führen noch auch eine bloß äußerlich bleibende Veränderung der sozialkulturellen bzw. sozio-ökonomischen Verhältnisse und Strukturen. Aus dieser Einsicht ergibt sich für Freud die Notwendigkeit, spezifisch *psychoanalytische* Methoden zu entwickeln, mittels deren sich die unbewußten, dem Ich als zwanghaft-entfremdende Übermacht entgeg tretenden Produkte seiner eigenen Selbsttätigkeit bewußtmachen und auflösen lassen, um ihm so die Freiheit und Verfügungsgewalt über sich selbst zurückzugeben. Der entscheidende Fund, Freuds Entdeckung des Unbewußten, hat sich nun in der Tat für jede weiterzielende Deutung der konkreten Bedingungs- und Gelingensstrukturen des Menschen und seiner Welt als ungemein hilfreich und effizient erwiesen. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf die spezifische Situation der psychisch Kranken und die sich hier eröffnenden Therapiemöglichkeiten, sondern ebenso sehr in bezug auf das gesamte Feld der Erziehung, der Probleme menschlicher Sexualität, der frühkindlichen Prägungen, des Autoritätsverständnisses, der Deutungen von Gewissen, Schuld und Strafe, des Ausbaus psychoanalytisch konditionierter Sozialtechniken (human relations, social engineering, Gruppendynamik, sensitivity training u. ä.) bis hin zur Anwendung psychoanalytischer Instrumentarien in Religionswissenschaft, Religionskritik, Ökonomiekritik, Sozial- und Kulturtheorie. Eine wesentliche Grenze der Freudschen Gesamtkonzeption ergibt sich freilich aus dem Tatbestand, daß Freud die kategorialen Inhalte seines

Modells aus der Analyse des psychisch *kranken* Menschen gewinnt. Einem übermächtigen, ungezügelt chaotischen »Es« steht ein äußerst schwaches »Ich« gegenüber, das zu seiner Aktions- und Funktionsfähigkeit starker Außenlenkungen bedarf. Genau dies aber wird in späteren psycho-sozialen Theorien, die sich als kritische Weiterentfaltungen der Freudschen Konzeption verstehen, wesentlich korrigiert. Hiernach erweist sich das »Ich« – human günstige Entwicklungsprozesse vorausgesetzt – als eine sehr viel selbstmächtigere Größe und keineswegs unfähig zu rücksteuernder Freiheit. Insbesondere H. Hartmann und E. H. Erikson haben im Anschluß an G. H. Meads sozialpsychologische Identitätstheorie diesen Tatbestand der »synthetischen Kraft des Ich« herausgearbeitet.⁴⁰ Umgekehrt waltet nach anderen auch bereits im »Es« eine von sich aus wirkende Vernunft, die zwar konstitutiv zu ihrer Artikulierung sozialkultureller Außenlenkungen bedarf, sich aber erst dort in pathologisch verformter Gestalt äußert, wo auch die Außenlenkungen selbst inhumane Züge aufweisen. Letzteres betont besonders Marcuse, der in gleichzeitiger Anwendung und Weiterentwicklung der Marxschen Ökonomiekritik zu zeigen sucht, daß psychische Zwänge und Deformationen des Unbewußten ihre wesentliche Ursache gerade in solchen sozialkulturellen und sozio-ökonomischen Verhältnissen haben, die über die tatsächlichen Grundbedürfnisse des Menschen hinweggehen. Von hier aus gelangt er zu seiner Forderung nach einer Kultur fortschreitender »nicht-repressiver Sublimierung« der menschlichen Grundtriebe und Bedürfnisse, nach einer Zielgestalt der menschlichen Gesellschaft also, deren Strukturen sich nicht in Triebunterdrückung auswirken, sondern gerade jene »libidinöse Vernünftigkeit« heraufführen helfen, kraft deren der Mensch zu »höheren Formen kultureller Freiheit« zu gelangen vermag.⁴¹ Daß dann schließlich auch die Grundtriebe und Bedürfnisse selbst nicht einfachhin einlinig aus physiologisch-libidinösen Ursprüngen erklärt werden können, sondern sich als spezifisch menschlich-existentielle Vollzugsformen, in denen sich »Ich« und »Es« immer schon miteinander vermitteln, erst aus der naturtranszendierenden Sonderstellung des Menschen, seiner »existentiellen Dichotomie«, ergeben, hat vor allem E. Fromm ge-

zeigt. Dies gilt ganz besonders für die *soziale* Bedürfnisstruktur des Menschen, die von Freud in völliger Verkennung auch der ihr eigenen *physiologischen* Wurzel, als ein aus primär libidinösen *egoistischen* Impulsen erwachsendes *kulturelles* Epiphänomen gedeutet wird. Demgegenüber zeigt Fromm, wie dies in anderer Weise schon vor ihm der Freud- und Heidegger-Schüler L. Binswanger aus den Gegebenheiten der dialogischen Grundverfaßtheit des Menschen daseinsanalytisch zu erschließen und aufzudecken suchte,⁴² daß das soziale Wesen des Menschen kein sekundäres, gar aus der sexuellen Libido abzuleitendes Phänomen ist, sondern in Wahrheit einer Bedürfnisstruktur entspricht, die sich unmittelbar aus der »existentiellen Dichotomie« des Menschen, seiner Natur übersteigenden und ebendeshalb nicht in Natur aufgehobenen Sonderstellung ergibt.⁴³ Unter dieser Voraussetzung erscheint es dann auch keineswegs gleichgültig, in welchen Formen und unter welchen Bedingungen sich menschliche Sozialität verwirklicht. Von daher gewinnt zugleich, wie schon für Marcuse, die Marxsche Ökonomiekritik für Fromm unmittelbare Bedeutung: Die *moralische* Struktur gesellschaftlicher Größen als Prägungsfaktor der psychosozialen Antriebe des einzelnen (seines Charakters) muß wesenhaft aus ihrer *sozialen* Struktur, d.h. aus der »ökonomisch-sozialen Situation«, verstanden werden.⁴⁴

4. Leitlinien auf dem Weg zu einer umfassenden ethischen Theorie

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

1) Im Gegensatz zu kombinatorischen Wissenschaften sind kombinatorische, auf praktisch-sittliche Universalisierung zielende Theoriebildungen nicht nur der Gefahr möglicher sachlicher Irrtümer ausgesetzt, sondern darüber hinaus auch der Gefahr möglicher *ideologischer* Engführungen und Verfestigung.

Ja, Ideologie gewinnt ihre eigentlichen Konturen letztlich erst auf dieser Reflexionsstufe. Denn erst im Prozeß kombinatorischer Theoriebildung und nicht schon im Vorgehen kombinatorischer Wissenschaft geht es um die Einlösung des Anspruchs, die sittliche Vernunft menschlichen Handelns in ihren Bedingungs- und Strukturgesetzmäßigkeiten von gesicherten empirischen Daten aus zu erschließen. Dieses als solches durchaus legitime und notwendige Vorgehen aber führt überall dort zu Ideologien, wo entweder eine einzelne empirisch gewonnene Sachverhaltseinsicht überinterpretiert und zum umfassenden Deutungsschlüssel aller sich zeigenden Strukturgesetzmäßigkeiten erhoben wird (Ein-Faktor-Theorien) oder aber wo die Vernunft der eruierten Sachstrukturen – ihre ethische Relevanz also – mit dem über jegliche Strukturgesetzmäßigkeit hinausweisenden Grund des ethischen Anspruchs selbst gleichgesetzt wird.

2) Das allen kombinatorischen Theoriebildungen zugrunde liegende gemeinsame *Movens* ist der entschiedene Wille zur Humanisierung des Menschen und seiner Lebensverhältnisse. Gerade dieses Interesse ist es, das hier alle Aufmerksamkeit auf die genuin *empirischen* Bedingungsbeziehungen des Menschseins des Menschen zentriert, um so die konkreten Wege zu der sich in der Sinnlogik dieser Bedingungsbeziehungen abzeichnenden Zielgestalt des Humanen offenzulegen. Dieser entschiedene Wille zum Humanen ist nun selbst freilich nicht erst die Frucht heutiger Wissenschaftskultur. Vielmehr nährt er sich seinerseits vorgängig aus einer Hoffnungsvision, in der sich die Überzeugung wachhält, daß der Mensch im Prinzip die Einheit mit sich selbst nicht nur suchen muß, sondern auch finden kann. Damit aber bleibt er im Grunde an einen Zielgedanken zurückverwiesen, der wesenhaft christlichen Wurzeln entstammt und der im letzten wiederum auch nur von christlichen Prämissen her offengehalten werden kann, die den Grund dieser Einheit eben gerade nicht schon im Menschen selbst festmachen. Insofern muß also diese Hoffnungsvision zum Humanen, die sich hier in ihrer alles bewegenden Kraft neuen Ausdruck verschafft, durchaus in einem geistesgeschichtlichen Kontext gelesen werden, der ohne die christliche Prämisse nicht denkbar ist. Darin unterscheiden sich die bisher skizzierten kombinatorischen Theorie-

bildungen ihrem Ansatz nach zugleich wesentlich von jenen *funktionalistischen* Systembildungen, die die Struktur- und Ziellogik menschlicher Handlungsgestaltungen kybernetisch aufzuschließen und einem rein mathematischen Kalkül zu unterwerfen suchen. Zwar hat auch solches Vorgehen als Hilfe zur Strukturerrhellung und damit zur möglichen Effizienzsteigerung menschlicher Praxis durchaus seine Berechtigung, solange es instrumentell verstanden wird. Gerade diese Grenze seiner Leistungsfähigkeit droht jedoch dort vergessen zu werden, wo es in der Tendenz des methodischen Anspruchs zu funktionalistischen Systembildungen kommt, die die Eigenvernunft empirischer Inhalte in ihrer humanen und ethischen Relevanz nivellieren und austauschbar machen; eine Denkrichtung, deren Anfänge bereits bei Laplace,⁴⁵ dann aber insbesondere bei Quetelet und Le Play⁴⁶ liegen und die in Cournot ihren ersten Systematiker gefunden hat, der die Geschichte des Menschen wesentlich als die Geschichte einer fortschreitenden rationalen Durchdringung und Ausplanung seiner eigenen moralischen Bedingungen begreift, einer Geschichte, die sich dann schließlich im »*posthistoire*« einer völlig durchrationalisierten, sich selbst verwaltenden Welt vollendet und aufhebt.⁴⁷ Diese Welt der »*posthistoire*« ist nach Cournot weder von einer neuen Sinnggebung noch von einem neuen Ethos getragen, sondern einzig von jener Rationalität, die alles durchdringt und in seine Notwendigkeit führt. In unserem Jahrhundert schließlich wird dieser funktionalistische Ansatz – wenn auch jetzt in anderer Weise – im französischen Strukturalismus (Lévi-Strauss, Foucault⁴⁸), in der strukturell-funktionalen Sozialtheorie (Parsons⁴⁹) sowie in der Systemtheorie (Luhmann⁵⁰) und am deutlichsten vielleicht im operationalen Pragmatismus Skinners aufgenommen und weitergeführt. »*Beyond Freedom and Dignity*« (Jenseits von Freiheit und Würde) heißt bezeichnenderweise sein wichtigstes Werk.⁵¹ Hinter all diesen Versuchen steht jedenfalls die Tendenz, die Wirklichkeit menschlichen Handelns auf funktional-logische Zusammenhänge zu reduzieren, und zwar bei Auswechselbarkeit der Inhalte. »*Humanité sans âme*« (Humanität ohne Seele) nennt Ruyer die Herrschaft solcher Vernunft.⁵²

3) Die Überlegenheit kombinatorischer Theorien gegenüber

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

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

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

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

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

Norm und Gewissensfreiheit

Es gehört zum Wesen von Normen, Anspruchsaspekte menschlichen Handelns in ihrer Allgemeinheit herauszuheben, zu artikulieren und sie darin für dieses Handeln verbindlich zu setzen. Als solche stellen sie Lösungsvorgaben dar, die den einzelnen in seinen konkreten Handlungsvollzügen von einer Fülle von Entscheidungszumutungen entlasten und zugleich, kraft ihrer Allgemeinheit, als soziale Transfers menschliches Miteinander in überschaubare, verlässliche Bahnen lenken. Eben hieraus, daß in ihnen die Wahrheit des jeweils Allgemeinen zur Geltung gebracht wird, gewinnen sie ihre Dignität und Verbindlichkeit. Dies bedeutet jedoch nicht, daß mit der gegebenen Normenwelt schon das Ganze der Vernunft menschlichen Handelns sichergestellt wäre. Normen vermögen ihrer generalisierenden Natur nach weder den Anspruch des Individuellen, noch den des spezifisch Situativen, noch auch den des Kreativ-Neuen in den konkreten Wertungsprozessen in sich zu fassen. Sie bedürfen sonach, wie die anderen Anspruchsaspekte auch, einer sie tragenden letzten Legitimationsinstanz: der Vernunft des handelnden Subjektes selbst und dem darin liegenden Anspruch seiner sittlichen Freiheit. Wo immer eine Norm gegen die Vernunft des Handelnden steht, wo ihm also Normkonformität den Weg zum je Besseren verstellt, wird dies von ihm zugleich als Herausforderung seiner sittlichen Freiheit erfahren. Freiheitserfahrung und Erwartungsdruck von Normen können sonach in ein grundsätzliches Spannungsverhältnis treten. Sittliche Freiheit verwirklicht sich nicht allein im Gehorsam gegenüber Normen, sie vollzieht sich gegebenenfalls auch in der Aufkündigung dieses Gehorsams, sei es, weil gegebene Normen, legalistisch ver-

kürzt, mit einem Anspruch geltend gemacht werden, der den übrigen Anspruchsaspekten menschlichen Handelns Gewalt antut, oder sei es, weil sie die tatsächlich erreichte Einsicht über das in ihnen angezielte Allgemeine nicht mehr zureichend repräsentieren und insofern überhaupt der Neubestimmung bedürfen. Unter dieser Voraussetzung aber sind Normen nicht Herr über das Gewissen der Menschen, sondern stehen in seinem Dienst.

1. Der theologische Begründungszusammenhang

Insofern es hier um elementare ethische Gesetzmäßigkeiten geht, die sich unmittelbar aus der schöpfungsmäßig angelegten Selbstaufgegebenheit des Menschen ergeben, bleibt dies auch für jede weiterführende *theologische* Betrachtungsweise der Zuordnung von Normanspruch und Gewissensfreiheit bestimmend. Das bedeutet zunächst: auch jede theologisch fundierte Normierung menschlichen Handelns ist mit einem heteronomen Handlungsverständnis, mit der Vorstellung von einer radikalen Fremdbestimmtheit des Menschen unvereinbar. Wer das Böse nur deshalb unterlasse, so heißt es bei Thomas, weil Gott es so geboten habe, nicht aber weil es böse sei, der sei nicht im vollen Sinne frei.¹ Und noch lapidarer im Aufgreifen des Pauluswortes: »Alles was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde« (Röm 14,23)². Das Spezifikum theologischer Handlungsweisung, wie es sich in seiner endgültigen Dimension freilich erst im genuin heilsgeschichtlichen Kontext christlichen Glaubens erschließt, muß vielmehr in etwas anderem gesehen werden: in dem auf Aufhebung aller menschlichen Verhängnisse zielenden befreienden Handeln Gottes selbst. Darin ist zunächst vorausgesetzt, daß auch die Normenwelt die menschliche Verhängnissituation nicht grundsätzlich aufzulösen vermag, sondern vielmehr fundamental von ihr bestimmt bleibt. Sie bewirkt von sich aus nicht schon das Heil. Weder kann der Mensch ihrem Anspruch genügen oder sich gar mit ihrer Hilfe vor Gott ins Recht setzen, noch wird sie ihrerseits dem Anspruch des Menschen gerecht. Insofern eröffnet sich also in der Tat erst in Christus als der Erfüllung aller Verheißungen Gottes (2 Kor 1,10) dem Men-

schen der Weg zur endgültigen Gestalt seiner Freiheit. In ihm ist er von der verklavenden Macht des Gesetzes zur Freiheit befreit worden (Gal 5,1). Das Gesetz Christi, das Gesetz des Neuen Bundes, und hier trifft der Begriff Gesetz nur noch in einem analogen, übertragenen Sinne zu, ist als das »Gesetz des Geistes des Lebens« (Röm 8,2) das »vollkommene Gesetz der Freiheit« (Jak 1,25).³

Ausgangspunkt und Schlüssel dieses spezifisch christlichen Freiheitsverständnisses ist das in der Schöpfungstat grundlegende und in Christus definitiv besiegelte »Ja« Gottes zu seinem Werk. Gott will den Menschen und steht für seinen Sinn ein. »Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau. Ihr seid alle einer in Christus Jesus« (Gal 3,28–29). Die eigentliche Freiheitsgeschichte des Menschen beginnt mit dem Aufgreifen der schöpferischen Liebeshaltung Gottes selbst: mit einem neuen, von der Zuwendung Gottes bestimmten Umgang des Menschen mit dem Menschen. Seine ethische Konsequenz findet dieser Ansatz in der Radikalität des christlichen Liebesgebotes, wie es sich in den Forderungen der Bergpredigt unüberhörbar Ausdruck verschafft. Hier ist die Vernunft menschlicher Freiheit auf ihren letzten Begriff gebracht. Andererseits wird damit weder die Notwendigkeit zur Aufstellung und gesellschaftlichen Durchsetzung von Normen noch die damit unmittelbar gegebene Notwendigkeit politischer Machtausübung theologisch außer Kraft gesetzt. Wenn Paulus in Röm 13 die politische Gewalt als von Gott stammend herausstellt und die politischen Machtträger als »Gottes Beamte« kennzeichnet, so zieht er damit offensichtlich Linien aus, die letztlich bereits in Jesu Aussage vor Pilatus »Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre« (Joh 19,11) und in der Perikope vom Steuergroschen, nämlich dem Kaiser zu geben, »was dem Kaiser zukommt« (Mat 22,21), angelegt sind.

Zugleich aber wird jetzt – und dies ist wesentlich – vom Ansatz des Liebesgebotes her der Umgang mit der Macht selbst in einer völlig neuen Weise bestimmt: »Ihr wißt, die Herrscher gebieten über ihre Völker, und die Großen lassen sie ihre Macht fühlen. Unter euch soll es nicht so sein. Wer vielmehr unter euch groß sein will, der sei euer Diener, und wer unter euch der Erste

sein will, der sei euer Knecht. So ist der Menschensohn auch nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen, ja sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele« (Mat 20,25–27). Der Wille zur Macht und der Umgang mit ihr läßt sich nach diesem Jesuslogion vor Pervertierungen nur bewahren, wo er wurzelhaft vom Ja Gottes für den Menschen bestimmt ist, wo er zum vollkommenen Dienst an der Freiheit des Menschen wird, zu einem Dienst, der um dieses Zieles willen keiner Erniedrigung, keiner Demütigung ausweicht, ja alles, selbst das Leben, hierfür einzusetzen bereit ist.

Daß hier ganz gewiß alles andere als Sklavenmoral im Spiel ist, die den Menschen zu politischer Resignation und Schicksalsergebenheit erziehen möchte und ihn damit zwangsläufig um sein Gewissen bringt, tritt denn auch deutlich am Umgang Jesu mit jener Wirklichkeit hervor, durch die die gesellschaftlich-politische Macht menschliches Gelingen vorzuprogrammieren und sich hierdurch zugleich die eigene Legitimität zu verschaffen sucht: an seinem Umgang mit dem Gesetz. Ja hier zeigt sich das ganze in die gesellschaftlich-politische Realität ausstrahlende Gewicht der Freiheitsbotschaft Jesu.

Zur Verdeutlichung seien zwei prägnante Stellen aus dem Johannesevangelium angeführt, in denen eine zentrale synoptische Jesustradition aufgenommen und theologisch weiterentfaltet wird. Es geht um Jesu Einstellung zum Sabbat als einer religiös ausgerichteten und sanktionierten politisch-gesellschaftlichen Institution, die das Leben seiner jüdischen Mitbürger mit einer erdrückenden Fülle von Vorschriften bis in die Einzelheiten hinein rigoros regelt. Eben damit bricht Jesus, indem er bewußt an diesem Tage Kranke heilt. Im ersten Falle handelt es sich um die Heilung eines seit 38 Jahren Kranken am Teich Betesda. Jesus stellt hier das Wunder einer Krankenheilung zugleich in den Dienst seiner Sabbat-Kritik und macht diese darin wiederum zum Prüfstein eines geläuterten Gottesglaubens. Sein Handeln manifestiert das Handeln des Vaters. »Was dieser wirkt, das wirkt in gleicher Weise auch der Sohn« (Joh 5,19). Das an den konkreten Nöten des Menschen ausgerichtete neue Verhältnis zum Sabbat wird so zum konstitutiven Bestandteil der Lehre Jesu, als einer Lehre, die den Menschen zu sachgerechtem Um-

gang mit dem Gesetz und darin zur Freiheit zu führen sucht. Die Argumentation Jesu kulminiert in dem Satz: »Wenn ihr in dieser meiner Lehre verharret, seid ihr wahrhaft meine Jünger. Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8,31–32). Im zweiten Falle geht es um die Heilung eines blind geborenen Mannes. Jesus wirkt das Wunder wiederum am Sabbat und provoziert damit den erbitterten Widerspruch der Pharisäer, die für sich in Anspruch nehmen, als unbestechliche Hüter der Tora die wahren Hirten des Volkes zu sein. Jesus stellt dem entgegen, daß der wahrhaft gute Hirte daran zu erkennen sei, daß er seinen Schafen Weide, Lebensraum und Geborgenheit schenkt. Er herrscht nicht durch Angst. Seine Stimme ist ihnen vertraut. Sie fliehen vor ihm nicht wie vor einem Fremden, einem Dieb oder einem Mörder. Ja er ist bereit, in der Stunde der Gefahr sein Leben für sie einzusetzen.

Die Freiheitsbotschaft Jesu zielt ihrer ethisch-politischen Dimension nach ganz offensichtlich auf Humanisierung der Gesetzeswirklichkeit. Die Ordnungsgestaltungen menschlichen Lebens dürfen nicht ihrerseits zum Kainsinstrument werden: »Der Sabbat ist des Menschen wegen da«, so lautet das wegweisende Jesuswort bei Markus, »und nicht der Mensch des Sabbat wegen«, (Mk 2,27), und auf dem Höhepunkt des Hirtengleichnisses bei Johannes: »Ich bin der gute Hirt. Ich bin gekommen, daß sie das Leben haben und es in Fülle haben« (Joh 10,10–11). Der ethisch-politische Impetus zu situationsgerechtem Umgang mit dem Gesetz in seiner Gestaltung wie in seiner Handhabung erweist sich als ein unablässiges, substantielles Moment der auf das universale Heil des Menschen gerichteten Freiheitsbotschaft Jesu. Damit aber rückt jetzt ein von der klassischen griechischen Ethik entwickelter Begriff in den Vordergrund, der diesen Impetus genau aufnimmt, ein Begriff, dem für die theologische wie für die politische Entfaltung des Freiheitsgedankens eine geschichtlich zentrale Bedeutung zukommt und der uns unmittelbar an die gegenwärtige Diskussion um die Bestimmung des Zuordnungsverhältnisses von Normanspruch und Gewissensfreiheit heranführt: der Begriff der Epikie.

2. Epikie als Platzhalterin der Gewissensfreiheit

Unter Epikie (griech.: epieikeia, lat.: aequitas) versteht die ethische Tradition das nach Zumutbarkeit, Angemessenheit und Billigkeit verfahrenende, am übergreifenden Gedanken der Gerechtigkeit ausgerichtete »rechtschaffene« Verhalten des Menschen im Umgang mit positiven Gesetzesnormen. Als »rechtschaffen« im Umgang mit positiven Gesetzesnormen hat aber zunächst ein Verhalten zu gelten, das diesen Gesetzesnormen entspricht, das sich ihnen legal anpaßt. Und hierauf zielt denn auch der Begriff »epieikés« in seiner ältesten, schon von Homer bezeugten Bedeutung.⁴ Demgegenüber gewinnt Epikie die Funktion eines spezifischen Korrektivs der bloßen Legalgerechtigkeit erst dort, wo die gegebenen Gesetzesnormen mit zunehmender Differenzierung der gesellschaftlichen Lebenswirklichkeit im Hinblick auf die Einzelsituation als unbillig, unzumutbar und unangemessen empfunden werden. Nach Platon ist das Gesetz, angesichts der Unähnlichkeit der Menschen und der Dynamik aller menschlichen Dinge außerstande, »das für alle Zuträglichste und Gerechteste genau zu erfassen und so das wirklich Beste zu befehlen.« Es verhält sich vielmehr, so heißt es im Politikos, »wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch«, der nur nach seinen eigenen Anschauungen verfährt »und auch niemanden weiter anfragen lassen will, auch nicht, wenn jemandem etwas Neues und Besseres gekommen ist, außer der Ordnung, die er selbst festgelegt hat.«⁵ Um also diese dem Gesetz eigentümliche Unbeweglichkeit, Realitätsferne und Situationsfremdheit auszugleichen, bedarf es bei seiner Anwendung der Epikie. Eben solche Fähigkeit, Gesetze nach gerechtem Ermessen anzuwenden und dem Einzelfall zuzupassen, übersteigt nun aber nach Platon wiederum zugleich das Vermögen der Menge, der dafür jede geistige und politische Kompetenz abgeht. Die Befähigung zur Epikie, zu gerechter Korrektur der Gesetze auf die Besonderheit der Situation hin, kann vielmehr nur dem zugesprochen werden, der die gesellschaftliche Ordnung so zu gestalten vermag, daß in ihr die wahre Natur der menschlichen Psyche selbst zur Ausprägung gelangt, dem weisen Staatsmann, Platons Philosophenkönig, sowie dem, der von ihm mit der Verwaltung und

Durchsetzung des Geistes dieser Ordnung betraut ist, dem Richter.⁶ Erst Aristoteles bringt hier, dem tatsächlichen Gang der geschichtlichen Entwicklung der Polis folgend, mit seiner politisch-ethischen Konzeption die entscheidende Wende. Er spricht die Eignung, positive Gesetzesnormen nach Zumutbarkeit, Billigkeit und Angemessenheit auf die Situation anzuwenden und das Recht darauf einem jeden freien, von der Tugend der Gerechtigkeit bestimmten Bürger zu. Angesichts der Abstraktheit jedweder Gesetzesformulierung, die, weil im allgemeinen bleibend, auch immer nur »katholou«⁷, »im allgemeinen«, gelten kann, erweist sich die Epikie im Hinblick auf die konkrete Situation als deren notwendige, sich von der Gerechtigkeit selbst her ergebende korrektive Ergänzung. Sie ist »die Berichtigung des Gesetzes dort, wo es infolge seiner allgemeinen Fassung lückenhaft ist«, und bleibt so, als das die konkrete Einzelsituation überhaupt erst adäquat einholende optimalere Gerechte (»beltion dikaion«)⁸, jedem bloß legalen Verhalten kritisch zu- und übergeordnet.

Für die Rezeptionsgeschichte des Epikiebegriffs innerhalb der katholischen Moraltheologie ist es nun wesentlich, daß Thomas von Aquin diese Auffassung des Aristoteles übernimmt. Nach Thomas ist die Epikie maßgebend für die Handhabung der Legalgerechtigkeit (*dirigitur secundum epieikeiam*), ja sie bedeutet »gleichsam eine höhere Regel für die menschlichen Akte«.⁹ Die durch Gesetze allein nicht durchrationalisierbare Vielfalt und Unübersehbarkeit der Handlungssituationen ruft die sittliche Einzelvernunft auf den Plan und eröffnet ihr darin den ihr wesentlich zugelandeten eigenen Raum der Freiheit. Weil das positive menschliche Gesetz nur das jeweils Generalisierbare am menschlichen Handeln ins Auge zu fassen vermag, kann es im Einzelfall erlaubt, ja pflichtgemäß sein, »unter Absehen vom Gesetzeswortlaut dem zu folgen, was die Vernunft der Gerechtigkeit und der allgemeine Nutzen fordert«.¹⁰ Der im Hinblick auf die Einzelsituation nach Angemessenheit und Billigkeit Verfahrende handelt also durchaus nicht willkürlich, sofern er in seinem Handeln vom deontologischen Anspruch der Gerechtigkeit bewegt bleibt, zu deren teleologischer Einlösung dann nicht nur die auf den spezifisch individuellen Sachverhalt bezogene

Situationsvernunft gehört, sondern eben immer auch die auf das allgemeine Wohl bezogene *soziale* Vernunft. Damit aber wird deutlich, daß es sowohl Aristoteles als auch Thomas im Begriff der Epikie um die Herausarbeitung einer für menschliches Handeln in Gemeinschaft notwendigen und unentbehrlichen sittlichen Grundhaltung, um eine *Tugend* geht, kraft deren der Mensch das im Hinblick auf die Einzelsituation jeweils gebotene optimale Gerechte zu finden vermag, ohne sich darin dem Vorwurf subjektiver Willkür und schlauer Gesetzesumgehung ausgesetzt zu sehen. Epikie ist nach Aristoteles nicht »Verwässerung« (elattosis), sondern gerade »Verbesserung« (epanorthoma) des Gesetzes.¹¹ Daß dem Menschen solche Reife im Umgang mit Normen überhaupt zugetraut werden kann, setzt freilich voraus, daß er dazu im Grund bereits von Natur aus disponiert ist und dies auch im Prozeß seiner geschichtlich-gesellschaftlichen Entfaltung aktual einzufordern vermag. Für Aristoteles legitimiert sich dies aus der Wesensbestimmung des Menschen als »zoon politikon«. Erst in der geschichtlichen Gestalt der Polis als der »*Gemeinschaft der Freien*« gelangt der Mensch zum Stande seines Menschseins, findet die menschliche Natur jene ihr gemäße Form des Gerechten, zu dem sie von sich aus, ihrem eigenen naturhaften Grunde nach, immer schon hindrängt. Gerade weil aber der Mensch unter dieser Voraussetzung auf Gerechtigkeit in *Freiheit* hin angelegt ist, kann sich ihm der Umgang mit den konkreten Gesetzen auch nicht anders gestalten denn in der Weise eines ständigen kritischen Rückgriffs auf eben diesen unmittelbaren naturhaften Grund des Gerechten selbst und das heißt dann notwendig in der Weise der Angemessenheit, Billigkeit und Rechtschaffenheit.

Gewinnt die Lehre von der Epikie bei Aristoteles ihre volle Begründung erst aus dem Kontext seiner Lehre von der Polis und damit aus dem Kontext seiner *politischen* Anthropologie, so gewinnt sie ihre genuine Legitimation bei Thomas vorgängig aus dem Kontext seiner theologischen Freiheitslehre und damit aus dem Kontext *theologischer* Anthropologie. Ausgangspunkt ist hier nicht der Mensch als »zoon politikon«, sondern der Mensch als »imago Dei«, als Bild Gottes.¹²

Nach Thomas ist der Mensch imago Dei, insofern er, entspre-

chend seinem Urbild, also Gott selbst, Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist, und zwar kraft seiner Vernunft und seiner Freiheit. Der Mensch ist das Wesen der Selbstursächlichkeit, das seine Handlungen mit Wissen und Willen zu setzen im Stande ist und eben darin Macht hat über seine Werke.¹³ Hieraus fließt zugleich seine einzigartige Vollmacht: seine Teilhabe an der »divina providentia«, an der Vorsehung Gottes. Sie geschieht darin, daß er für sich und andere Vorsehung auszuüben vermag (*sibi ipsi et aliis providens*).¹⁴ Kraft des ihm eigenen natürlichen Gesetzes – der *lex naturalis* – nimmt der Mensch sonach aktiv teil an der göttlichen Ordnungsvernunft. Darin ist der Gedanke der Autonomie theologisch vorgezeichnet. Das aber bedeutet, das konkrete Finden des Guten und damit das konkrete Erfassen des Willens Gottes wird dem Menschen keineswegs von Gott abgenommen, sondern bleibt in seine wesenhafte und ureigene Kompetenz gelegt.

Dies vertieft sich nochmals im Anspruch der *lex nova*, dem Gesetz des Neuen Bundes, mit dem menschliches Handeln in das in Christus erschlossene Handeln Gottes selbst hineingenommen und so gnadenhaft auf seine endgültige – göttliche – Bestimmung hin erschlossen wird. Wesentlich ist dabei, daß die *lex nova*, im Gegensatz zur *lex vetus*, dem Gesetz des Alten Bundes, sich ihrem Kern nach überhaupt nicht mehr als eine Größe darstellt, die dem Menschen von außen auferlegt erscheint. Sie ist vielmehr eine ihn zuinnerst bewegende, ihm eingestiftete, von sich aus wirkende Kraft, das Geheimnis der *amicitia Dei*, der Freundschaft Gottes mit dem Menschen, seiner unendlichen, ungeschuldeten, den Sinn menschlichen Daseins endgültig und unwiderruflich verbürgenden Liebe, nämlich die *gratia Spiritus Sancti*, die sich im Glauben an den in Gott verbürgten Menschen manifestiert und in der Liebe wirksam wird. Darin, in dieser *gratia Spiritus Sancti* (Gnade des Heiligen Geistes), und in nichts anderem, hat die *lex nova* nach Thomas ihre »*tota virtus*«, ihre ganze Kraft.¹⁵ Insofern kann von ihr auch nur mehr im übertragenen (analogen) Sinne als von einem »Gesetz« gesprochen werden. Thomas kennzeichnet sie deshalb im Anschluß an Augustinus ausdrücklich als »*lex indita* (eingestiftetes Gesetz)«. ¹⁶ Letzteres gilt nun aber wiederum unter diesem formalen Aspekt auch von

der *lex naturalis*. Auch diese ist keine positiv satzhafte, sondern eine dem Menschen eingestiftete, von sich aus wirkende Größe. Der wesenhafte Unterschied zeigt sich dann freilich darin, daß die eine naturhaft angelegt ist, die andere hingegen reines Gottesgeschenk bleibt. Da nun aber beide wiederum den gleichen Gott zum Urheber haben, erscheinen sie zugleich einander zugeordnet. Wie die Gnade die Natur, so hebt die *lex nova* die *lex naturalis* nicht auf, sondern setzt sie voraus und vollendet sie.¹⁷ Erst aus der Wahrheit des mit der *lex nova* erschlossenen, alle Horizonte überschreitenden Glaubens gewinnt die Liebe ihr unendliches Maß. Oder anders, auf die menschliche Grunddimension der Freiheit hin gewendet: die durch dieses neue Gesetz und in diesem neuen Gesetz lebende, zum »Sohn« gewordene »vernunftbegabte Kreatur« erfährt es zugleich als die tiefste Vollzugsweise ihrer Existenz, als das »vollkommene Gesetz der Freiheit«. In Christus als dem Ja und Amen der Verheißungen ist alle Offenbarung, auch die Willensoffenbarung Gottes, vollendet. In ihm ist der Mensch in die Mündigkeit eingesetzt. Um zur Vernunft seines Handelns zu finden, bedarf es nun keiner neuen, zusätzlichen Willensdekrete Gottes mehr. Dies aber macht nun vollends deutlich, daß Epikie nicht einfachhin als ein risikoträchtiges notwendiges Übel zur Ausfüllung von wesensmäßig immer unzureichend bleibenden Gesetzesgestaltungen verstanden werden kann, sondern eine wesentlich eigene sittliche Grundhaltung darstellt, zu der sich der Mensch kraft der ihm schöpfungsmäßig eingestifteten Potenz zur Vernunft und Freiheit sowie kraft der ihn zur Freundschaft Gottes mit dem Menschen befreienden Gnade des Heiligen Geistes, als Individuum in Gemeinschaft befähigt und legitimiert sieht.

Ist das aber noch realistisch? Kann dem Durchschnittsmenschen solche Selbstverantwortung im Umgang mit konkreten Gesetznormen tatsächlich zugetraut werden? Tugend ist schließlich kein Naturereignis. Man kann nicht sicher mit ihr rechnen. Nichts aber gefährdet menschliches Zusammenleben so sehr wie subjektive Willkür. Andererseits läßt sich, soll dem nun einmal gegebenen, vom Gesetz nicht erfaßten Einzelfall überhaupt Rechnung getragen werden, schwerlich ganz auf Epikie verzichten, will man nicht auf die Position Platons zurückfal-

len und dem Normadressaten jede eigene situationsspezifische Applikation von Gesetzesforderungen verwehren. Damit aber drängt jetzt alles auf ein Konzept von Epikie – und in diese Richtung weist denn auch ihre weitere Rezeption innerhalb der katholischen Moraltheologie –, das sie einerseits im Hinblick auf den Einzelfall rechtfertigt, sie dabei jedoch zugleich streng kontrollierbar hält. Dies hat freilich seinen Preis. Sie verliert ihre Leuchtkraft als Tugend und wird zu einer kasuistischen Interpretationsregel. Dieser Prozeß im Verständnis von Epikie ist spätestens mit Suárez abgeschlossen. Nach Suárez¹⁸ gibt es nurmehr drei Anwendungsfälle: 1. wenn die Gesetzeserfüllung im konkreten Fall sittlich unerlaubt ist,¹⁹ 2. wenn sie sich für den einzelnen als unverhältnismäßig schwer, ja verderblich erweist, 3. wenn nach vernünftigem Ermessen der Gesetzgeber hier nicht verpflichten wollte.

Nun wird man in der Tat sagen müssen, daß mit wachsender Tendenz zur Entwicklung einer Gesetzgebung, die das Leben sowohl rechtlich als auch ethisch möglichst vollständig in Griff zu bekommen und zu regulieren sucht, für Epikie exakt nur noch dieser Spielraum bleibt. Diese Tendenz herrschte aber im Zeitalter des Absolutismus im staatlichen Bereich ebenso vor wie im kirchlich-religiösen (hier übrigens faktisch noch bis zum Zweiten Vaticanum). Die entscheidende Wende zeichnet sich demgegenüber erst mit der ethisch-politischen Kehre zum Subjekt, mit der Heraufkunft des modernen freiheitlichen Rechtsstaates ab. Erst mit ihm gewinnt der einzelne Staatsbürger als *Mensch* – und nicht mehr nur, wie bei Aristoteles, der Mensch als »*polites*«, als freier Bürger der Polis, der sich hierzu, im Gegensatz zum Sklaven, auch das reale Recht verschafft hat – eine Bedeutung, die ihn zum Träger von Grundrechten macht, auf die letztlich alle weiteren, dem Gemeinwohl dienenden politisch-rechtlichen Gestaltungen bezogen bleiben. Das aber bedeutet, die Ordnungen des freiheitlichen Rechtsstaates zielen nicht auf Einschränkung der sittlichen Freiheit des Subjektes, sondern gerade auf deren Schutz und Sicherung. Insofern bleibt hier auch die sittliche Grundhaltung der Epikie, nunmehr aufgenommen und weitergeführt im politischen Begriff der *Gewissensfreiheit*, vom Recht selbst wesentlich vorausgesetzt, ja sie wird als

Grundrecht der Gewissensfreiheit zu seinem ausdrücklichen Inhalt gemacht, einzig begrenzt durch die sich aus ihr selbst ergebende Gegenseitigkeitsforderung: die Unantastbarkeit der Würde der menschlichen Person.

Das vom Gedanken der Gerechtigkeit bewegte, nach Rechtfchaffenheit, Billigkeit und Angemessenheit verfahrenende Gewissen stimuliert so eine ganz neue gesellschaftliche Handlungsdynamik. Es wird zum Impulsgeber und Richtmaß *aller* an den »öffentlichen Dingen« Beteiligten. Es bleibt nicht länger Privileg der normsetzenden und -verwaltenden Instanzen, der auf je größere Gerechtigkeit zielenden Tätigkeit des Gesetzgebers, der um gerechte Urteile bemühten, alle gegebenen Umstände gewissenhaft abwägenden Gerichte, der nach »freiem pflichtgemäßen *Er-messen*« verfahrenen Verwaltung und der auf Grund ihrer »Definitions-vollmacht« in ihrem Einsatz auf »Angemessenheit der Mittel« verpflichtenden polizeilichen Sicherheitsorgane – sondern es gewinnt darüber hinaus jetzt auch maßgebliche Bedeutung für die Normadressaten selbst. Wahlrecht, Petitionsrecht, Streikrecht, Demonstrationsrecht sind ihrerseits bereits institutionalisierte, und das heißt vom Recht selbst her legitimierte Formen des am eigenen und am öffentlichen Wohl vital interessierten, nach Billigkeit und Angemessenheit fragenden und verfahrenenden Einzelgewissens. Der einzelne Staatsbürger schaltet sich auf diese Weise in den öffentlichen Prozeß der sittlichen Urteilsfindung ein und übt so *mittelbar*, im Falle der Institution der Volksbefragung sogar *unmittelbar* Gestaltungsverantwortung für Normen aus.

Unter dieser Voraussetzung rechtlich institutionalisierter Gewissensfreiheit wird der überkommene Weg der Normstiftung »von oben« auf die Möglichkeit der Normbildung »von unten« hin ausdrücklich ausgeweitet. In anderer Weise kommt die hierin gegebene Möglichkeit einer die Rechtsgestaltung beeinflussenden Normbildung »von unten« dort zum Tragen, wo die faktisch gelebte Überzeugung von Mehrheiten, aber auch die benachteiligter Minderheiten gegen überkommene moralische Oktroyes und deren rechtliche Fassungen aufbegehrt und unaufhaltsam auf Neulösung drängt. Hier undifferenziert von einer bloßen »normativen Kraft des Faktischen« zu sprechen,

geht offenkundig an der Sache vorbei. Das faktische Abweichen von gegebenen Normen hat als solches noch nie normverändernd gewirkt, solange die Abweichenden im Grunde von der Richtigkeit der Norm überzeugt waren. Zu Normveränderungen kann in der Tat nur ein Verhalten führen, das mit *Überzeugung* und das heißt mit argumentativ stichhaltigen »guten Gründen« gelebt wird, selbst wenn sich diese im nachhinein unter umfassenderen Gesichtspunkten als nicht zureichend erweisen sollten. Eben dies aber muß letztlich auch bei jeder Normsetzung »von oben« als Möglichkeit in Rechnung gestellt werden. Fortschritt und Verfall im Normbildungsprozeß sind beidemal möglich und lassen sich weder dem einen noch dem anderen Weg unmittelbar zuordnen.

3. Institutionalisierte Freiheitsanspruch

Erst im Rahmen eines vom Recht selbst als Freiheitsrecht vorausgesetzten Epikieverständnisses gewinnt sonach das Gewissen, die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des einzelnen – seine Würde – einen Rang, der es allen übrigen Gütern gegenüber dominieren läßt. Das Bedürfnis des Subjektes nach kritischem Vollzug seiner Vernunft und Freiheit ist so zu einem Grundbedürfnis unserer Kultur geworden, das auf die Leit- und Zielbilder aller sozialen Institutionen übergreift und als solches nach institutioneller Einlösung ruft.²⁰ Hieraus erklärt sich das wachsende Unbehagen an gegebenen Verhältnissen, Ordnungen und Institutionen, mit dem sich seit Beginn der Neuzeit verstärkt ein Emanzipationswille zu Wort meldet, der seine Rechte gegenüber institutionellen Beharrungstendenzen geltend zu machen sucht. Daß dieser Wille nicht unwirksam geblieben ist, zeigt die Vielfalt von zum Teil mühsam durchgesetzten sozialen Grundansprüchen, die als Freiheits- und Menschenrechte im freiheitlich-sozialen Rechtsstaat ihre umfassende institutionelle Verankerung gefunden haben. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, daß dem einzelnen damit nicht nur private Freiheits- und Entfaltungsräume zugesichert sind, sondern zugleich auch genuin soziale Kompetenzen, kraft deren er sich zu verantwortlicher,

kritisch distanzierender Reflexion, Mitsprache und Mitwirkung an den politischen und institutionellen Prozessen ermächtigt sieht. N. Luhmann weist mit Recht darauf hin, daß kritische Reflexion zu einem strukturellen Wesenszug komplexer moderner Sozialsysteme geworden ist.²¹ Partielle Nichtidentifikation des einzelnen Subjektes mit gegebenen institutionellen Lösungen wird so gleichsam zur *conditio sine qua non* aller weiteren effektiven Lebens- und Entwicklungsfähigkeit von Institutionen. In der Tat, selbst vorfreiheitliche Institutionen, die dieses Recht nicht zur Ausbildung brachten oder es, wie heutige totalitäre Systeme, bewußt verweigern, empfangen und empfangen in Wahrheit ihre Entwicklungsdynamik zu einem wesentlichen Teil von Impulsen wenigstens virtuell zugestandener Kritik. Würde doch eine totale Identifikation des einzelnen mit den gegebenen Institutionen zugleich auch die Geschichte dieser Institutionen selbst stillstellen. Institutionen schaffen sich sonach gerade mit der Institutionalisierung der Kritik einen Gegenpol zu ihrer eigenen »reflexionshemmenden Härte«²² und damit ein Instrument ihrer Entwicklungsfähigkeit. Dies gilt für religiöse, wissenschaftliche, wirtschaftliche und politisch-gesellschaftliche Institutionen in gleicher Weise.

Je mehr nun aber der Mensch auf dem Weg fortschreitet, den Anspruch seiner Freiheit in die Institutionen hineinzutragen, desto mehr droht sein früheres Unbehagen an den Starrheiten institutioneller Zwänge umzuschlagen in ein Unbehagen an der zunehmenden sozialen Unkalkulierbarkeit solcher individual zugestandener Freiheit. Symptomatisch hierfür sind die in der Geschichte der Neuzeit bis heute immer wiederkehrenden Versuche, diesem Unbehagen durch restaurative Gegenbewegungen zu steuern. Freiheitskritische Staats-, Kultur- und Institutions-theorien geben solchen Restaurationstendenzen ihre je entsprechende rationale Abstützung. Bei aller Unterschiedlichkeit der dabei zum Tragen kommenden Ansätze und Konzeptionen lassen sich hier Linien nachzeichnen, die von Donoso Cortés, de Maistre, V. Pareto, É. Durkheim, M. Hauriou bis zu C. Schmitt und A. Gehlen führen. Die emanzipierte liberale Gesellschaft erscheint mehr und mehr, nach einem Bild Gehlens, als »der gewärmte große Kulturstall, in dem die Raubtiere einander um-

kreisen, ethische Formeln flüsternd«. »Die humanitäre Moral des ethisierten Wohlstandes in vollem Siegeszug, die Sitten in vollem Verfall.« Der Anspruch der Freiheit pervertiert zu einem »Nihilismus des Geltenlassens«.²³

Was hier freiheitskritisch zur Rehabilitierung der Institution und ihrer haltenden Autorität herausgestellt wird, konvergiert letztlich mit jener, wenn auch unter ganz anderem Vorzeichen geführten Freiheitskritik, die Karl Marx zu einem sowohl antirestaurativen wie antiliberalen sozialistischen Gesellschafts- und Handlungskonzept führte. Nach Marx basiert »das Menschenrecht der Freiheit ... nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen vom Menschen«.²⁴ Die in der Französischen Revolution vollzogene »Abschüttelung des politischen Jochs« im Namen der Freiheit »war zugleich Abschüttelung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten. Die feudale Gesellschaft war aufgelöst in ihren Grund, in den Menschen. Aber in den Menschen, wie er wirklich ihr Grund war, in den egoistischen Menschen«.²⁵ Dieser Mensch wird von den Menschenrechten geschützt. Nach Marx ist demgegenüber die wahre humane Emanzipation und Freiheit des Menschen erst dann erreicht, wenn der individuelle Mensch zum »Gattungswesen« geworden ist, das seine eigenen Kräfte als gesellschaftliche Kräfte erkennt und organisiert: die Substanz der Freiheit gerinnt zur organisierten Solidarität.

Wird aber mit solch rigoroser Freiheitskritik die Wirklichkeit des Menschen nicht in Wahrheit völlig verkannt und der tatsächliche, geschichtlich erreichte Stand seiner kritischen Selbstreflexion und seines sachlich-kritischen Umgangs mit Welt in wesentlichen Aspekten geleugnet und zurückgenommen? Natürlich eignet dem Menschen als dem nicht-festgestellten, sich selbst aufgegebenen Wesen eine zutiefst ambivalente Struktur. Seine Freiheit ist ebenso Ursprungsstätte seiner Kreativität wie seiner Gefährdung. Sie ruft nach Orientierung und Führung und pocht darin dennoch zugleich auf Selbstverantwortung und Unabhängigkeit. Diese grundlegende Spannung muß der Mensch immer wieder neu für sich austragen und zum Ausgleich bringen. Entsprechend können sich ihm dann aber auch Institutio-

nen nur in dem Maße als sachgerecht und human zugepaßt erweisen, als sie selbst diesen Anspruch von Ordnung und Freiheit, von Führung und Unabhängigkeit als stabilisierte Spannungssysteme verwirklichen helfen. Auf diese Weise bestätigen sie zugleich die wahre Natur dessen, dem sie sich verdanken. Der Mensch ist eben nicht jenes schlechthin unstrukturierte, antriebsblinde Wesen, dessen Natur ausschließlich und allein über institutionelle Außenprägungen humane Gestalt gewinnt. Er ist von seiner Natur her auch keineswegs 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. Ebendies aber legitimiert jetzt auch Vertrauen in seine Freiheit. Institutionen behalten Zukunftsträchtigkeit auf die Dauer nur als Assoziationen freier Menschen. Das ändert freilich nichts an der Tatsache, daß auch unter solcher Voraussetzung die Handlungs- und Orientierungsmöglichkeiten des Menschen begrenzt sind. Die Bewahrung erreichter Vernunft, aber auch die Einübung in gesellschaftliche Solidarität bleiben für ein zukunftsoffenes Institutionsverständnis ebenso wesentlich wie das Vertrauen in die Kraft selbstverantwortlicher menschlicher Freiheit. Das konservative, soziale und liberale Prinzip sind gleichermaßen notwendige, in innerem Verweisungszusammenhang stehende und einander ergänzende Komponenten einer gegenwartsgerechten, ethischen und politischen Theorie der Institution. Erst im Aufnehmen dieser Komponenten und ihrer praktischen integrativen Einlösung hat der Mensch die archaische Form seiner Institutionalisierungen hinter sich gelassen.

Grundzüge einer künftigen Sozialethik

Bei der hier zu erörternden Thematik geht es nicht um eine kritische Zukunftsvision, eine Fundamentalkritik der Gesellschaft, eine neue Variante einer politischen Theologie, einer Theologie der Revolution oder einer Theologie der Befreiung. Es geht um die Herausarbeitung von wesentlichen und unabdingbaren Grundzügen einer künftigen Sozialethik als *wissenschaftlicher* Disziplin. Ein Vorhaben, das freilich angesichts des hier nachdrücklich hinzugesetzten Epithetons »künftig« auch dann noch genug Provokation behält. Es zeigt an, daß bisherige Grundlegungsversuche zumindest der Vertiefung bedürfen, und dies um so notwendiger, als sich solch theoretische Bemühungen um Einsicht in grundlegende Zusammenhänge gerade nicht als folgenlos für die Gestaltung von Praxis erweisen. Die Wirklichkeit auf den Begriff bringen, heißt zugleich, ihr neue Wege eröffnen. Hier gilt das Wort Hegels: »Die theoretische Arbeit, das überzeugt mich täglich mehr, bewegt mehr Zustände in der Welt als die praktische; ist das Reich der Vorstellungen revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus.«¹

Schon das verwirrende Bild, das die unterschiedlichen Bezeichnungen der mit sozialetischen Fragen befaßten Lehrstühle an katholisch-theologischen Fakultäten und Hochschulen im deutschsprachigen Raum vermitteln, läßt die Frage nach dem besonderen Gegenstand dieses Faches und seiner wissenschaftstheoretischen Fundierung drängend genug stellen. So reicht die Palette der Lehrstuhlschreibungen von »Christliche Gesellschaftslehre« über »Christliche Sozialwissenschaften«, »Philosophische Gesellschaftslehre und Politische Theorie«, »Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung

der Gesellschaftswissenschaften« bis hin zu »Christliche Sozialethik.«

Hier fällt zunächst auf, daß nirgends die Bezeichnung »Katholische Soziallehre« auftaucht, obschon damit die Sache der genuin kirchlichen sozialetischen Verkündigung noch am unmittelbarsten getroffen wäre.² Was freilich durchaus nichts gegen die Intention dieser kirchlichen Verkündigung Gerichtetes besagen will. Besteht doch im Gegenteil kein Zweifel daran, daß die genannten sich derart unterschiedlich akzentuierenden sozialetischen Disziplinen, wenn überhaupt irgendwo, ihr einendes, sie als kirchlich orientierte Wissenschaften auf eine gemeinsame Agentur und Vermittlungsquelle hin ausrichtendes Moment in eben dieser sozialetischen Lehrtradition und Lehrverkündigung der Kirche finden.

Was vielmehr darin zum Ausdruck kommt, ist ein doppeltes: Einmal, daß kirchliche Sozialverkündigung und theologisch-wissenschaftlich ausgerichtete, systematische sozialetische Reflexion bei aller inneren Zuordnung eine je eigene Zielsetzung und Gewichtung haben. Zum anderen, daß es bisher noch nicht gelungen ist, für die theologisch-wissenschaftlichen Bemühungen im Rahmen dieses Faches ein gemeinsames hermeneutisch qualifiziertes Grundverständnis über den ihm eigenen Gegenstand zu finden, von dem her sich dann konsequenter Weise, wie bei anderen Fächern auch, eine Einheitlichkeit in der Lehrstuhlbezeichnung ergeben könnte. Soll dieser Zustand überwunden werden, so wird man zunächst überprüfen müssen, wie weit überhaupt der Begriff »Lehre« (»Gesellschaftslehre«, »Soziallehre«) zur näheren Kennzeichnung einer akademischen Disziplin taugt. »Eine jede Lehre«, so betont bereits Kant, die nicht bloß Lehre, sondern »ein System, d. i. ein nach Prinzipien geordnetes Ganze der Erkenntnis sein soll, heißt Wissenschaft.«³ Gerade deshalb aber sollte man jenen Fakultäten, die inzwischen eine Umbenennung vornahmen und hier vor allem den die Nähe des rein lebenskundlich Unterweisenden oder gar des Doktrinären assoziierenden Begriff »Lehre« geändert und ersetzt wissen wollten, wenigstens die gute Absicht unterstellen, daß es ihnen dabei nicht um eine die Sache selbst preisgebende »Umfunktionsierung« des Faches zu tun war, wie man dies jüngst noch glaubte

mit Sorge anmahnen zu müssen,⁴ sondern vielmehr um eine Präzisierung der eben diese Sache selbst besser treffenden spezifischen Verstehenszugänge und Aufgabenstellungen.

Genau dies aber macht ein sehr viel entschiedener anzumah- nendes Defizit deutlich: das Fehlen einer dem heutigen Stand sozialwissenschaftlicher Theoriebildung konvergenten sozial- ethischen Grundlegungstheorie. Eine solche ist jedoch wie- derum nicht zu leisten, ohne daß nicht vorab die wissenschafts- theoretische Frage nach der Begründung von Ethik überhaupt ausgeklärt ist. Wie ist normativ stellungnehmende Vernunft als Vernunft möglich? Was begründet sittliches Sollen in seiner Un- bedingtheit? Woraus gewinnt Ethik ihren Wissenschaftscharak- ter? – Zentrale wissenschaftstheoretische Grundlegungsfragen, denen sich zu stellen gerade die Vertreter der christlichen Gesell- schaftslehre, wie dies der führende katholische Sozialwissen- schaftler Oswald von Nell-Breuning noch 1972 in einer berühmt gewordenen Rede anlässlich der Verleihung des Romano-Guar- dini-Preises kritisch anmerken mußte, bisher in fast sträflicher Weise vernachlässigt haben: »Wir müssen endlich und mit allem Ernst«, so schärfte er damals ein, »in die Auseinandersetzung mit der heutigen Wissenschaftstheorie eintreten, wollen wir als katholische Sozialwissenschaftler uns nicht selbst aus dem wis- senschaftlichen Gespräch ausschalten.« Seine Generation habe zwar »das erste Wetterleuchten des Werturteilsstreits« erlebt, ohne sich doch deshalb herausgefordert zu fühlen, entschieden in die darin aufbrechenden »Vorfragen aller Wissenschaften und insbesondere der Sozialwissenschaften einzutreten«: »... Statt dessen blieben wir bei den jedem einzelnen von uns am Herzen liegenden Sachfragen oder stritten um die Auslegung päpstlicher Verlautbarungen.«⁵

Inzwischen ist dieses Gespräch, das muß gerechter Weise ge- sagt werden, nun endlich doch in ganzer Breite aufgenommen worden. Auch hier sind es jetzt allerdings immer noch nicht die katholischen Sozialwissenschaftler, sondern vornehmlich Mor- altheologen, die sich der Herausforderung gestellt haben und seither Wesentliches zur Klärung der generellen wissenschafts- theoretischen Grundlegungsproblematik von Ethik beigetragen haben. Ich nenne in diesem Zusammenhang vor allem Bruno

Schüllers beachtenswerte Versuche, den Begründungszusammenhang sittlicher Urteile mit Hilfe des Instrumentariums heutiger analytischer Ethik neu auszuleuchten.⁶ Ferner Franz Böckles Bemühungen um den Ausbau einer den Neubegründungsversuchen der praktischen Philosophie Rechnung tragenden Fundamentalmoral.⁷ Und schließlich einige meiner Arbeiten zur Frage der ethischen Relevanz der Empirie und der empirischen Wissenschaften vom Menschen.⁸

Die sozialetische Frage als Frage nach dem ethischen Selbstverständnis der neuzeitlichen Gesellschaft

Doch mit der Aufarbeitung solch genereller Vorfragen der Ethik ist das spezifisch *sozialetische* Grundlegungsproblem, obschon nicht davon zu trennen, keineswegs schon als ein eigenes im Blick. Dieses stellt sich vielmehr erst dort in seiner Besonderheit, wo der alles ethische Fragen immer schon mitbestimmende Tatbestand der sozialen Natur und der sozialen Verfaßtheiten und Ordnungen des Menschen als ein eigenes, innerhalb der ethischen Gesamtproblematik relativ gesondert zu behandelndes ethisches Problem thematisiert wird. Das aber ist ein genuines Problem der Moderne, mit der sich erstmals der Typus einer völlig neuen, von Wissenschaft und Technik geprägten Gesellschaft herauszuschälen beginnt, die sich damit zwangsläufig vor die Frage gestellt sieht, welche gesellschaftlichen Ordnungsgestaltungen sie sich als die ihrem neuen Zustand angemessenen geben soll, da die alten nicht mehr tragen. Nicht von ungefähr kam es in diesem Zusammenhang gerade hier zu dem genannten Werturteilsstreit. Um zu qualifizierten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen zu gelangen, werden die gesellschaftlichen Prozesse und Gebilde nunmehr auch ihrerseits zum besonderen Gegenstand wissenschaftlicher Analysen und Forschungen. Es entstehen ganz neue sozialwissenschaftliche Disziplinen – Soziologie, Sozialpsychologie, Politologie, Wirtschaftswissenschaft – die sich wesentlich als empirisch-analytische Wissenschaften verstehen, darin also gerade die Frage nach der den Menschen in Pflicht nehmenden ethischen Letztbegrün-

dung seiner je und je konkreten Handlungsentwürfe und Ordnungsgestaltungen außer sich lassen. Insofern machen sie also die genuin ethische Fragestellung, und, angesichts der wachsenden Komplexität der gesellschaftlichen Ordnungsgestaltung, die nunmehr eigenständig aufbrechende sozialetische Frage in keiner Weise überflüssig. Dies wird durch die sich hieraus für den theologischen Bereich ergebende weitere Fächerdiversifizierung in Moraltheologie einerseits und Soziallehre bzw. Sozialethik andererseits nur noch unterstrichen.

Erst mit dieser Existenz zweier relativ unabhängig voneinander agierender ethischer Disziplinen stellt sich jetzt aber zugleich die im Bezug auf deren je besondere Aufgabenstellung bisher eher pragmatisch gelöste Zuordnungsproblematik von Moraltheologie und Sozialethik als ein prinzipielles, das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis von Ethik als solches berührendes Problem. In seinem Kern läßt sich dieses Problem auf folgenden Nenner bringen: Was macht die auf das Individuum bezogene ethisch-personale Frage zu einer von der Strukturlogik der menschlichen Sozialnatur und deren tatsächlichen geschichtlich-gesellschaftlichen Verfaßtheiten immer schon mitbestimmten Frage, und was macht die sozialetische Frage zu einer der ethisch-personalen Frage gegenüber eigenständigen?

Für die Beantwortung dieser beiden grundlegenden einander bedingenden Fragen bietet die klassische moraltheologische Konzeption in ihrer scholastischen Tradition noch keinerlei zureichende Voraussetzungen. Ethisch kommt der soziale Aspekt zwar auch hier durchgängig zum Tragen, und zwar einmal durch die konstitutive Bestimmung des Menschen als soziales Lebewesen, für das Sozialität keineswegs erst nachträglich abgedrungene Überlebensnotwendigkeit darstellt, sondern als naturhafte Hinneigung (Thomas von Aquin) von sich aus wirkende Grundausstattung ist. Zum anderen durch die daraus erwachsende Tatsache der Eingebundenheit des Menschen in Gesellschaft, auf Grund deren ihm diese zur Bedingung seiner Entfaltung als Individuum wird, ihm aber darin zugleich mit dem durch sie mitgesetzten Anspruch des bonum commune – des Gemeinwohls – als Bedingung ihrer eigenen Seins- und Funktionsfähigkeit als Gesellschaft Grenzen auferlegt. Entsprechend wird hier die

spezifisch ethische Frage zur Frage nach der *Gerechtigkeit* von gesellschaftlich miteinander kommunizierenden Individuen und zwar näherhin zur Frage nach der von den gegebenen Normen her geforderten, das Gemeinwohl sichernden *Legalgerechtigkeit*, nach der die zwischenmenschlichen Ansprüche berücksichtigenden und ins Gleichgewicht bringenden *Austauschgerechtigkeit* und schließlich nach der das Verhältnis von Gesellschaft und Individuum aufschlüsselnden und regelnden *Verteilungsgerechtigkeit*, die jedem das Seine zuerkennt.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob darin schon die Beantwortung unserer vorher eingeführten beiden Grundprobleme geleistet wäre. Sowohl die menschliche Sozialnatur als auch die Gesellschaft und ihr Wohl bleiben in allem ethischen Argumentieren berücksichtigt. Das Ungenügen dieser Konzeption wird jedoch schlagartig deutlich, wenn man darauf stößt, daß all das, was hier den im jeweiligen Gemeinwohl bzw. Eigenwohl abgegrenzten Anspruchsfeldern überhaupt erst die materialen Inhalte und Füllungen gibt, die es nach Maßstäben der Gerechtigkeit zu sichern gilt, nicht aus diesen Maßstäben selbst abgeleitet werden kann, sondern seinerseits aus vorgegebenen oder auch in der Vorstellung erstrebten individuellen und gesellschaftlichen Interessen und Überzeugungen zu bestimmen ist. Wo immer dies dann aber ohne weitere, die Vernunft dieser Inhalte zusätzlich sichernde Reflexion geschieht, wird zwangsläufig auch jenes, was hier unter sozialer Hinneigung des Menschen – seiner Sozialnatur – und unter den dieser zugeordneten gesellschaftlichen Einbindungsstrukturen – der Natur der Gesellschaft – verstanden wird, als unmittelbar evidente, sich gleichsam selbst definierende Größe eingeführt, dabei aber in Wahrheit mit dem faktisch gegebenen an sozial präformiertem Verhalten des einzelnen und der ihn tragenden geschichtlich-gesellschaftlichen Einbindungsstrukturen gleichgesetzt.

Eben dies aber gilt für das vorneuzeitliche Gesellschaftsverständnis geradezu exemplarisch. Jede Vorstellung von gesellschaftlicher Einheit bleibt hier an ein bestimmtes Verständnis von geschichtlich vermittelter religiöser Glaubensordnung zurückgebunden. Gemeinwohl und Einheit im Glauben werden als untrennbare Größen betrachtet. Dasselbe gilt entsprechend

auch für das Zuordnungsverhältnis von Gemeinwohl und geschichtlich überkommener Gesellschaftsstruktur. Die sich hierarchisch formierende Ordnung der Stände wird als ein zeitlos gültiges, naturgegebenes und damit gottgewolltes soziales Strukturgesetz verstanden. Dieses Koinzidenzdenken von empirischer und metaphysischer Ordnungsbegründung verliert erstmals mit der durch die Reformation herbeigeführten Glaubensspaltung seine bis dahin fraglos gehandhabte Geltung. Die Religion erweist sich damit gerade nicht mehr als »praecipuum societatis vinculum« (Bacon),⁹ als vorzüglichstes Band gesellschaftlicher Einheit. So ist es denn nur konsequent, daß es im Gefolge der durch die Glaubensspaltung verursachten Religionskriege, die in ihrer Eigendynamik hier immer mehr zu totalen, jede gesellschaftliche Ordnung zerstörenden Bürgerkriegen ausarten, zu einem völlig neuen Verständnis der Begründung von gesellschaftlicher Einheit kommt. Das, was die Einheit von Gesellschaft stiftet und darin ihr Gemeinwohl fundamental sichert, ist keine metaphysisch vorgegebene Ordnung, sondern ihre Konstituierung durch Vertrag. Der Staat, als Garant der *pax civilis*, ist bei aller Naturnotwendigkeit keine Naturgegebenheit, sondern ein Produkt gesellschaftlicher Übereinkunft.

Damit sieht sich die sozialetische Argumentation in einem wesentlichen Punkt ausgeweitet und zugleich auf einen neuen Ausgangspunkt verwiesen. Mit der Frage nach dem moralischen Ursprung des Staates wird erstmals sichtbar, daß auch die Frage nach der Legitimationsstruktur der auf Sicherung des Gemeinwohls hin konzipierten übergreifenden Ordnungsmacht selbst als ein wesenhaft *ethisches* Problem begriffen werden muß. Hier setzt seit Mitte des 17. Jahrhunderts ein langer ethisch-politischer Reflexionsprozeß ein, der sich dann schließlich in der Heraufkunft des freiheitlichen Rechtsstaates seine realpolitische Gestalt verschafft. Im Resultat bedeutet dies: Jegliche auf Gemeinwohlsicherung gerichtete Herrschaft, die einer rationalen Begründung standhalten will, kann sich nur als eine Form gesellschaftlicher Übereinkunft darstellen, in der die Personwürde eines jeden einzelnen als vernünftiges Subjekt respektiert bleibt und sich allein aus deren Anspruch legitimiert. Unter dieser Voraussetzung aber ist sowohl dem hierarchischen Standesprinzip

als auch dem religiösen Bekenntnisprinzip jede Grundlage, einheitsstiftende, gemeinwohlsichernde Strukturprinzipien von Herrschaft sein zu können, entzogen.

Eben darin zeichnet sich zugleich eine generelle Wende in der Begründung des Ethischen schlechthin ab. Letzter normativer Bezugspunkt allen menschlichen Handelns sind nicht mehr Strukturen, sondern der Mensch als Person. Diese Wende zum Subjekt als Schlüssel des Ethischen ist von so grundsätzlicher Art, daß sie sich zwangsläufig auch in den Ausdifferenzierungen des materialen ethischen Anspruchsfeldes niederschlägt. Das materiale ethische Anspruchsfeld differenziert sich nach Pflichtenkreisen, wie sie sich unmittelbar aus den personalen Bezügen des handelnden Subjekts selbst ergeben. Das Einteilungsprinzip einer materialen Ethik lautet nunmehr: Pflichten gegen sich selbst, Pflichten gegen den anderen, Pflichten gegen Gott. Insbesondere über die Ethik Kants, der den Anspruch des Sittlichen radikal vom Menschen als Subjekt, als in seiner Intelligibilität und Freiheit in Pflicht genommen »Zweck an sich selbst« her zu begründen sucht, hat sich dieses Einteilungsprinzip Geltung verschafft.¹ Als solches hat es jedoch geschichtlich noch sehr viel weiter zurückreichende Wurzeln, die uns letztlich auf den reformatorischen Ansatz der Gottunmittelbarkeit des Menschen zurückführen, der sein Heil und damit seine Rechtfertigung als Mensch nicht aus der Erfüllung von Gesetzeswerken, sonach also nicht aus gesellschaftlichen Strukturen und Verfaßtheiten empfängt, sondern allein aus der im Glauben erfahrbar werdenden unmittelbaren Zugewandtheit Gottes zum Menschen. So kann es nicht verwundern, daß wir bereits hier auch das genannte Einteilungsprinzip finden, und zwar erstmals bei Calvin, der die drei Pflichtenkreise im Anschluß an die dreigliederte Ermahnung in Tit. 2,11 einführt, »besonnen, gerecht und fromm« in dieser Welt zu leben.¹¹ Wohl erst über den Einfluß der kantischen Ethik haben sich dann aber auch jene katholischen Moraltheologen das Pflichtenkreisschema zu eigen gemacht, die sich zu Beginn des vorigen Jahrhunderts erstmals von den scholastischen Traditionen zu lösen und sich den großen Gedanken der Philosophie der Aufklärung zu öffnen begannen. Ich nenne hier als repräsentatives Beispiel etwa Johann Michael Sailer, der

in seinem »Handbuch der christlichen Moral« von 1817 nach Selbst-, Menschen- und Religionspflichten unterscheidet. Dieser Ansatz wird jedoch mit der auf Restauration der vorneuzeitlichen theologischen Tradition zielenden Neuscholastik innerhalb der Moralthologie wieder verdrängt, um dann von Fritz Tillmann in seinem »Handbuch der christlichen Sittenlehre« 1932 nochmals aufgenommen zu werden.

Die seitdem auf dieser Linie weitergeführten Bemühungen um ein plausibles Einteilungsprinzip ließen inzwischen nochmals darüber hinausgehen und zu neuen Bestimmungen kommen. Das soll hier jedoch nicht in extenso entfaltet werden, da dies von unserer eigentlichen Fragestellung nach dem besonderen Ort der Sozialethik zu weit wegführen würde. Wichtig in diesem Zusammenhang sind drei Dinge:

1. Der Begriff der Pflicht als ethisch tragender Schlüsselbegriff wird nochmals problematisiert und durch den differenzierteren der Verantwortung ersetzt. Dies nicht ohne Einfluß der von Max Weber geleisteten generellen kritischen Begründung von Ethik als Verantwortungsethik.¹² Damit wird der teleologischen Argumentation zugleich endgültig Raum gegeben.

2. Die im Begriff der Pflicht noch nicht erreichte Dimension der Geschichtlichkeit menschlichen Handelns und damit die der tatsächlichen Pluralität sittlich sinnvoll gelebter menschlicher Haltungen und Handlungsstile, wie dies erst durch die phänomenologische Wertethik als ein eigenes fundamentales ethisches Problem entdeckt wurde, wird im Rückgriff auf den klassischen Begriff des Ethos sichergestellt.¹³

3. – Und hier liegt das für unsere Fragestellung zweifellos wichtigste an Neubestimmungen –: Die für die Entfaltung einer konkreten Ethik schwer durchzuhaltende Differenzsetzung von Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegen den anderen wird zugunsten einer beide Momente umfassenden Einteilung aufgegeben. So finden wir z. B. in Bernhard Häring's »Gesetz Christi« (1958) nur noch eine Zweiteilung der speziellen Moral in »Leben aus der Gemeinschaft mit Gott« und »Weltverantwortung und Lebensgestaltung aus der christlichen Liebe«. Und bei Alfons Auer (1971) dann schließlich nur noch die lapidare Differenzsetzung »Heilsethos« und »Weltethos«.¹⁴

Nun halte ich es im Rahmen der moraltheologischen Fragestellung, bei der es wesentlich um die *theologische* Fundierung und Rückkoppelung der ethischen Inhalte geht, für durchaus legitim, das gesamte ethische Anspruchsfeld lediglich nach diesen zwei umfassenden Gesichtspunkten zu ordnen, wie sie sich theologisch aus der doppelten Verantwortungsposition des Menschen, seiner Verantwortung *vor* Gott und seiner Verantwortung *für* die Welt ergeben. Für eine Klärung der spezifisch sozialetischen Fragestellung, wie sie sich in allem welt- und heilsethischen Handlungsanspruch faktisch immer schon mitstellt, trägt diese Unterscheidung hingegen nichts ein. Aber selbst ein neuerlicher Rekurs auf die ursprünglich angesetzten Differenzierungen der Pflichten- und Verantwortungskreise würde hier nicht weiterführen. Ja, es hieße die inzwischen erreichte Eigenbedeutung und Eigenwirklichkeit sozialetischen Fragens völlig verkennen, wollte man die darin angezielte Sache einfachhin mit dem ethisch-personalen Anspruch der Verantwortung gegenüber dem andern oder der Pflichten gegen den andern gleichsetzen. Sozialetisches Fragen setzt vielmehr, wie sich dies schon in den Staatsbegründungstheorien des 17. und 18. Jahrhunderts gezeigt hat, bei den gesellschaftlichen Ordnungsmächten und der Frage nach der Legitimation ihres strukturellen Anspruchs selbst an. Das aber schärft sich im 19. Jahrhundert mit dem Übergang der vorindustriellen bürgerlichen Gesellschaft zur Industriegesellschaft in noch viel umfassenderer Weise zu. Die sozialetische Frage stellt sich nicht mehr länger nur als Frage nach der Ordnung des Staates, sondern als Frage nach den gesellschaftlichen Ordnungsgestaltungen insgesamt. Dies zeigt sich nirgends deutlicher als in dem, was man seit Mitte des 19. Jahrhunderts die »Soziale Frage« nennt.¹⁵ Sie versteht sich als sozialpolitische Programmformel, die das Bewußtsein der durch die Industrialisierung ausgelösten sozialen Krise zum Ausdruck bringt, mit dem moralischen Appell, diese Krise durch Innovation der Strukturen und gesetzgeberische Maßnahmen zu überwinden. Eben darin aber erscheint das Phänomen des Sozialen schon in der Wurzel als eine ethische Größe gefaßt. Es versteht sich hier seinem Begriff nach nicht als Gegensatz zum Individuellen, sondern als Gegensatz zum Unsozialen im Sinne des sozial

Inhumanen, Ungerechten. In diesem Zusammenhang muß auch die Einführung des Begriffs der »sozialen Gerechtigkeit« als einer neuen zusätzlichen Gerechtigkeitskategorie gesehen werden, mit der nicht mehr nur die Frage nach Maßstäben der Gerechtigkeit *innerhalb* gegebener Ordnungen gestellt wird, sondern die Frage nach der Gerechtigkeit dieser Ordnungen selbst.

Damit scheint Sozialethik endlich ihren eigenen Gegenstand gefunden zu haben, mit dem sie sich in ihren Aufgabenstellungen von jeder *individual* ausgerichteten, von den Entscheidungs- und Verantwortungssituationen des Einzelnen her entfalteten Ethik und Moraltheologie abhebt. Unter dieser Voraussetzung erscheint es dann aber auch sinnvoll und notwendig, in einer eigenen, ihrem Gegenstand gemäßen Grundlagenreflexion nach letzten übergreifenden, genuin *sozialethischen* Handlungsprinzipien zu fragen, die sich als tragfähig erweisen, konkrete gesellschaftliche Ordnungen als im eben beschriebenen Sinne human und sozial *gerechte* Ordnungen zu begründen und zu sichern, und die Gesellschaft so vor kurzschlüssigen kollektivistischen oder liberalistischen Fehllösungen zu bewahren. Gerade hierin hat die katholische Soziallehre seit Beginn dieses Jahrhunderts mit ihrer gesellschaftlichen Prinzipienanalyse zweifellos Pionierarbeit geleistet, auch wenn die Diskussion um die tragenden Sozialprinzipien Personalität, Solidarität und Subsidiarität längst nicht als abgeschlossen angesehen werden darf.

Aber es bleibt noch ein anderes gewichtiges Problem, das sowohl das Verhältnis von Moraltheologie einerseits und Sozialethik andererseits betrifft, als auch die bisher noch nicht entfalteten Inhalte der Sozialethik selbst. Leopold von Wiese macht schon 1947 einer hier so verstandenen, sich als Ethik der gesellschaftlichen Ordnungen darstellenden Sozialethik den Vorwurf, sie sei im Grunde nurmehr eine reflektierende Form von »Sozialpolitik, die der Ethik die Idee der Gerechtigkeit entnimmt und diese in einem bestimmten, engen Sinne interpretiert.«¹⁶ Die Verweisungszusammenhänge des Sittlichen und des Sozialen müßten in Wahrheit sehr viel weiterreichender und differenzierter gesehen werden, sodaß sich mit ihnen nicht nur die Frage nach der Gerechtigkeit gesellschaftlicher Ordnungen stellt, sondern darüber hinaus auch die Frage nach einer Ethik all jener

grundlegenden interaktionellen und kollektiv-übergreifenden Strukturen des Sozialen selbst, in denen sich dieses Ethische ausgelegt und vermittelt. »Wir gelangen zu dem Resultate«, so resümiert von Wiese, »daß wir mit dem Terminus Sozialethik sowohl philosophisch als auch soziologisch eine viel tiefer dringende Idee verbinden müssen. Im größeren Rahmen einer wirklich systematischen Sozialethik behauptet auch das Thema dieser engeren sozialen Ethik seinen Platz; aber diese wird, scheint uns, den Dilettantismus und die Erhebung *eines* Fragenkomplexes zum einzigen Problemkreis abstreifen müssen.«¹⁷

Die sozialen Vermittlungsgestalten des Sittlichen

Um eine solche systematisch angelegte, das Ganze der Verweisungszusammenhänge des Sittlichen und des Sozialen einbringende Sozialethik zu leisten, müßten folgende sozialen Gegebenheiten in die sozialetische Reflexion einbezogen und zu ihrem ausdrücklichen Gegenstand gemacht werden:

1. Die Welt jener Normarten, in denen sich der Anspruch des Ethischen sozial vermittelt. Zu fragen ist nach der Genese und Eigenstruktur von Sitte und Gesetz, Recht und Sittlichkeit, Brauch, Konvention, Etikette und Mode, nach den Gründen und der Legitimation ihres Geltungsanspruchs. Dieser Problembereich einer *strukturellen* Normtheorie ist erstmals innerhalb der Rechtssoziologie, deren Entwicklung in unserem Jahrhundert insbesondere mit den Namen Eugen Ehrlich, Max Weber und Theodor Geiger verknüpft ist, erschlossen worden. Als solcher aber wird er heute zugleich immer mehr auch in seiner fundamentalen sozialetischen Bedeutung erkannt. Das was innerhalb der Moraltheologie und Sozialethik bisher an normstrukturellen Fragen nurmehr gelegentlich und fragmentarisch erörtert wurde, etwa als Frage nach dem spezifischen Verhältnis von Recht und Sittlichkeit oder als Frage nach dem Verbindlichkeitsanspruch lehramtlicher Aussagen in Sachen der Moral, findet jetzt erst seinen systematischen Ort.¹⁸ Es versteht sich von selbst, daß die sich darin abzeichnende und zu leistende Aufgabe einer *strukturellen* Normtheorie von ihrem Gegenstand her eine

grundsätzlich andere Zielsetzung verfolgt, als die bisher vornehmlich den speziellen Aufgabenstellungen der Moraltheologie zugewiesene, ganz gewiß nicht minder wichtige *kasuistische* Normtheorie, in der es um das Problem der Anwendung sittlicher Normen auf den Einzelfall geht. Zu prüfen bleibt näherhin, wie hier innerhalb der kasuistischen Normtheorie die Grenzlinien zwischen ethisch-personaler und sozialetischer Argumentation in den Prozessen kasuistischer Abwägung verlaufen.

2. In die sozialetische Reflexion ausdrücklich einzubeziehen ist ferner die Frage nach der Struktur und Funktion *sozialer Institutionen*, den Gesetzmäßigkeiten ihres Wandels und ihrer ethischen Legitimation. Auch hier müssen die Ergebnisse einer reichen institutionstheoretischen Forschung aufgenommen werden, wie sie im Rahmen der Sozialanthropologie, der Kulturosoziologie und der Systemtheorie erbracht wurden. Als zentrales sozialetisches Problem stellt sich hier die Frage nach dem Verhältnis von Institution und Freiheit.¹⁹

3. Ebenso grundlegende sozialetische Bedeutung gewinnen hier schließlich aber auch jene Fragen, die sich mit dem Tatbestand der hohen Komplexität heutiger Sozialsysteme stellen, in die sich der gegenwärtige Mensch in äußerst differenzierter Weise eingebunden sieht und die als solche die Zuweisungsebene von Institutionen als Einzelinstitutionen nochmals übergreifen. In diesem Zusammenhang einer *Theorie komplexer sozialer Systeme* geht es vor allem um zwei sozialetische Aufgabenstellungen. Einmal um die grundlegende Neuerarbeitung einer *Ethik des sozialen Status*, die der normativen Vielfalt der gesellschaftlichen Bezüge, Rollen und Positionen, in denen sich der einzelne vorfindet, wesenhaft und von ihrem ganzen Ansatz aus Rechnung trägt.²⁰ Zum anderen um die Erarbeitung einer *sozialen Prinzipienlehre*, die das ethische Zuordnungsverhältnis von Person, Institution und komplexem Sozialsystem in seinem inneren Verweisungszusammenhang und seinen Kompetenzzuordnungen auf den Begriff bringt und normativ verbindlich setzt. Genau hier, und nur hier, innerhalb der Theorie komplexer sozialer Systeme, findet die Prinzipienlehre der katholischen Soziallehre im Rahmen einer systematischen Sozialethik ihren spezifischen und zugleich notwendigen Ort. Von hier aus eröffnet sich dann

auch der weitere Zugang zu den speziellen Teilen der Sozialethik, zur politischen Ethik und zur Wirtschaftsethik.

In all dem ist jetzt aber das Phänomen des Sozialen lediglich in einer Weise thematisiert, wie sich dies für eine systematische, sich nach Gegenstand und Zielsetzung von der Moralthologie abgrenzende Sozialethik von der Sache her aufdrängt. Deshalb bleibt die Frage, worin denn jenes Soziale zu sehen sei, das Moralthologie und Sozialethik miteinander verbindet, wenn anders der Gegenstand der Moralthologie keine ganz und gar individuelle ethisch abgespalten gedachte, völlig soziallose Größe sein soll. Hier müssen wir uns notwendig auf eine grundlegende Umkehrung der Fragerichtung einlassen. Das, was beide unlöslich wie kommunizierende Röhren verbindet und in Austausch hält, ist die soziale Struktur des Sittlichen selbst.

Dabei ist davon auszugehen, daß der *Träger* des Sittlichen wesentlich der Mensch als Person ist, sodaß die Struktur dieses Personseins zugleich auch Wesenhaftes über die Struktur des Sittlichen selbst aussagt. Menschliches Personsein aber ist bestimmt durch Selbststand einerseits und Selbsttranszendenz im Sinne von Wort- und Antwortfähigkeit andererseits. Beides aber muß in allem Handeln wirksam bleiben, sei es im Umgang des Menschen mit sich selbst, mit dem Nächsten, mit der Gesellschaft und ihren Institutionen oder sei es mit der Welt insgesamt, soll dieses Handeln sittlich *verantwortliches* Handeln sein. Das aber bedeutet, sittliches Handeln weist bereits auf Grund seiner personalen Bestimmtheit eine schon im Ansatz menschlichen Personseins selbst liegende soziale Struktur auf.²¹

Dasselbe tritt in anderer Weise hervor, wenn wir die Frage nach der sozialen Struktur des Sittlichen vom *Ziel* her stellen, dem sittliches Handeln dienen soll. Bringen wir nämlich die im sittlichen Handeln liegende Zielbestimmtheit auf einen generellen Begriff, so geht es hier nicht nur um das sittlich gute und richtige Gelingen der jeweiligen Einzelhandlung, sondern darin letztlich um das sittlich gute und richtige Gelingen des Handelnden selbst, um die Erfahrung seiner Identität als Mensch. Identität aber baut sich aus einer doppelten ethischen Bewegung auf, einmal aus der ethischen Übereinstimmung des Handelnden mit sich selbst, seinem Lebensaufbau und seinem Lebensentwurf,

zum andern aus der ethischen Akzeptanz dieses sich sozial vermittelnden Selbst des Handelnden durch die gesellschaftliche Umwelt, ihre Strukturen und Ordnungen. Das Ethische legt sich also hier wesenhaft als eine die Selbstübereinstimmung des einzelnen in Sozialität vermittelnde und darin selbst nochmals sozial strukturierende und sozial strukturierte Größe aus.²²

Das anthropologische Strukturprinzip des Sittlichen: die soziale Perichorese

Was aber ist dann nun die besondere Struktur dieses das Ethische als Ethisches strukturierenden Sozialen selbst? Sind es die Normen, die Institutionen, die Gesellschaft oder sonst irgendwelche kollektiv-sozialen Größen? Das kann ja doch wohl nicht sein. Zwar sieht sich der Mensch als Wesen der Natur-Kultur-Verschränkung immer schon in eine ihm vorgegebene, durch Gesellschaft vermittelte moralisch geformte Welt eingebunden, die nicht erst mit ihm als einzelner beginnt, sondern die ihm bereits wesenhaft und notwendig vorausliegt und ihm so überhaupt erst Menschsein ermöglicht. Insofern stellen sich ihm also auch die kollektiv-sozialen Gegebenheiten durchaus als Größen dar, die ihn mit ihrem Verbindlichkeitsanspruch *moralisch* fordern. Er kann sich nicht einfachhin über sie hinwegsetzen, ohne Gefahr zu laufen, sein Menschsein zu verfehlen. Dennoch kann in ihnen, weil sie ihrerseits bereits Auslegungsergebnisse menschlicher Vernunfttätigkeit und damit Hervorbringungen von Menschen sind, nicht schon das soziale Strukturprinzip des Sittlichen selbst gesehen werden. Der Mensch weiß sich in Wahrheit nicht nur in Gehorsamsverantwortung *vor* ihnen, sondern – wo immer sie sich ihm als ethisch insuffizient erweisen – zugleich auch in Gestaltungsverantwortung *für* sie. Es gibt nicht nur gutes und schlechtes Handeln, sondern auch gute und schlechte Normen, Gebote, Weisungen, Institutionen und gesellschaftliche Ordnungen, die dieses Handeln normieren. Die Frage nach der sozialen Struktur des Sittlichen muß sonach einer entschieden fundamentaleren Dimension des Sozialen gelten, sollen Innovationen auf der Ebene seiner kollektiven Ausprägungen über-

haupt möglich sein. Damit aber sehen wir uns letztlich auf einen anthropologischen Ausgangspunkt verwiesen, mit dem sich uns die Frage nach der sozialen Struktur des Sittlichen als Frage nach dem Strukturaufbau der menschlichen Sozialnatur selbst stellt. Wenn wir zu deren Bestimmung auf Thomas zurückgreifen, erscheint diese zunächst als eine einfache, sich selbst definierende Größe: Der Mensch habe von Natur aus eine *inclinatio socialis*, eine soziale Hinneigung. Aber so einfach scheinen die Dinge nicht zu liegen. Nach Hobbes ist der Mensch dem Menschen im Gegenteil von Natur aus zunächst ein Wolf: *homo homini lupus*. Sozialität entspringt so eher der Not als einer Neigung. Erst Kant sieht beides in einem inneren Verweisungszusammenhang, wenn er die natürlichen Triebfedern jeglichen Umgangs des Menschen mit dem Menschen als Antagonismus einer »ungeselligen Gesellschaft« bestimmt und das darin waltende Gesetz von »Anziehung« und »Abstoßung« auch auf der genuin durch Vernunft bestimmten *moralischen* Ebene menschlichen Handelns in der distanzhaltenden »Achtung« vor dem anderen und dem zuwendungsspezifischen »Wohlwollen« gegenüber dem anderen als den beiden tragenden sozialen »Tugendpflichten« wiedererkennt.²³ Ähnlich charakterisiert Simmel das die soziale Lebenswirklichkeit tragende Gestaltungsgesetz als ein Zusammenwirken von »attraktiven« und »repulsiven« Kräften, von »Harmonie« und »Disharmonie«, von Assoziation und Konkurrenz.²⁴ Sowohl bei Kant als auch bei Simmel erscheint freilich die zuwendungsspezifische Kraft zur »Vergesellung« noch zu undifferenziert gefaßt. Das was menschliches *Zueinander* bewirkt, erweist sich seinerseits nochmals als ambivalent. *Vergesellung impliziert sowohl den Willen, den anderen in Anspruch zu nehmen, als auch den Willen, sich vom anderen in Anspruch nehmen zu lassen.*

Wir haben es also in Wahrheit mit einer *Trias* von Bedingungskomponenten zu tun, die den Umgang des Menschen mit dem Menschen fundamental bestimmen, nämlich erstens einer sachhaft-gebrauchenden Komponente, kraft deren sich der eine den anderen in der Vielfalt seiner individuellen Möglichkeiten und Interessen zunutze macht, zweitens einer konkurrierenden (aggressionsspezifischen) Komponente, die Selbststand und Eigenwertigkeit der Individuen im Umgang miteinander ermöglicht

und sichert, und schließlich drittens einer fürsorgenden Komponente, kraft deren der eine den anderen nicht überspielt, sondern ihn vielmehr in seinem Sein und Seinkönnen um seiner selbst willen annimmt und zustandebringt.²⁵

Das die menschliche Lebenswirklichkeit tragende soziale Gestaltungsgesetz ist seiner Natur nach demzufolge gleichermaßen auf Bedürfniserfüllung, Selbstbehauptung und Fürsorgebereitschaft hin ausgerichtet. Keine der drei Komponenten ist entbehrlich, jede für sich genommen bliebe abkünftig. Wir haben es mit einem in sich kommunizierenden naturalen Strukturgesetz zu tun, das sich zwar seinen der Anschauung zugänglichen Konkretionen nach in einer Vielfalt von Brechungen, Überlagerungen und Dominanzordnungen darbietet, das sich aber dennoch in der Notwendigkeit des Zusammenspiels dieser Komponenten selbst als ein im Aufbau der menschlichen Natur als solcher gründendes Bedingungsgesetz erweist. Insofern kann also die Natur menschlich-sozialen Handelns nicht anders begriffen werden, denn in der Weise einer »Perichorese« eben jener sich gegenseitig bedingenden, aufbauenden und korrigierenden Bezugskomponenten, ohne die der Mensch nicht zum Stande seines Menschseins als Person in Gesellschaft zu gelangen vermag. Eben diese perichoretische Struktur menschlich-sozialen Handelns erweist sich sonach als das tragende soziale Strukturgesetz des Sittlichen. Alles sittliche Handeln bleibt von dieser ihm zugrunde liegenden Strukturlogik bewegt und begrenzt. Wo immer sich ihr die sittliche Vernunft versagt, versagt sie sich der Strukturlogik einer Natur, deren Funktion sie ist und setzt damit das Handeln der Willkür aus.

Nun läßt dieses Regelfeld der »sozialen Perichorese« zwar unabdingbare mediale Vollzugsstrukturen des Sittlichen erkennen, nicht aber auch schon dessen oberste Bemessungsgrundlage. Diese ist vielmehr wesentlich in der Personwürde des Menschen als solcher gegeben. Dennoch lassen sich beide Bestimmungen nicht gegeneinander ausspielen. Denn wenn auch die Vernunft erst im *Gegenüber* zu dieser Natur den Menschen als moralisches Subjekt und damit als sich in Freiheit vollziehende Person konstituiert, so bleibt doch eben dieselbe Vernunft als personal verfaßte Vernunft zugleich *Funktion* der sich in dieser Weise

sozial auslegenden Natur. Indem der Mensch die auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Würde menschlichen Personseins zur obersten Richtschnur seines Handelns macht, muß er zugleich jenen naturalen Bedingungsgezetlichkeiten entsprechen, die seine sittlichen Vollzüge von sich aus strukturieren.

Christliche Sozialethik im Spannungsfeld schöpfungstheologischer und geschichtstheologischer Begründung

Damit dürften die entscheidenden im Aufbau der menschlichen Vernunft- und Sozialnatur liegenden Strukturelemente des Sittlichen herausgearbeitet sein. Das im Sinne der sozialen Perichorese strukturierte Handeln ist kein Sonderfall sittlichen Handelns, sondern ein jeder weiteren individual- wie sozialethischen Diversifizierung voraus- und zugrundeliegendes Bedingungsgezet dieses Handelns selbst. Dem hat nun aber auch jede *theologische* Ethik, die menschliches Handeln aus einem letzten alles übergreifenden Anspruchshorizont zu begründen und in seinen konkreten Vollzügen entsprechend auszulegen sucht, Rechnung zu tragen. Dieser letzte Anspruchshorizont erschließt sich christlichem Glauben als die den Sinn allen Daseins definitiv verbürgende Liebe Gottes selbst. Christliches Handeln gewinnt so nach seine spezifische und genuine Form im Aufgreifen eben dieser unwiderruflich affirmativen Grundbewegung Gottes zur Welt hin. Aus ihr empfängt die Liebe ihr unendliches Maß und wird darin zur *forma virtutum*, zum obersten Formprinzip aller übrigen Tugenden und Handlungskonfigurationen. Gerade die Tatsache aber, daß diese glaubensgeleitete Bewegung der Liebe hierfür an den bereits natural eingestifteten Fürsorgeimpuls im Menschen und damit an seine naturhaft disponierte personale Kraft zu Wohlwollen und Wohltun anzuknüpfen vermag, läßt jetzt den Impetus zur Fürsorge, ethisch betrachtet, im Rahmen der sozialen Perichorese zugleich eine spezifische Dominanz gewinnen. Der sich vom konkurrierenden Impuls her aufbauende personale Impetus zur Gerechtigkeit im menschlichen Miteinander empfängt erst durch eben diese glaubensgeleitete Liebe eine

Ausrichtung, die als solche unbeendbar auf je größere Gerechtigkeit hin offen ist. Umgekehrt muß dann aber auch solch glaubensgeleitete Liebe, und zwar selbst noch in ihrer höchsten Verwirklichungsform als Feindesliebe, den konkurrierenden Impuls zugleich voll in sich bewahren und auszeugen, soll sie nicht in »Sklavenmoral« umschlagen und sich dem Unrecht gewaltlos hörig machen.

Entsprechendes gilt nun aber auch im Bezug auf die theologische Fundierung der *Personenwürde* des Menschen. Auch hier hat theologische Ethik in ihrem Begründungsaufweis zunächst von einem elementar naturhaften Datum auszugehen, nämlich von dem genuin *schöpfungsmäßig* gegebenen Tatbestand dieser Würde: der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt durch Vernunft. Der Gedanke der Unverfügbarkeit menschlichen Personseins gewinnt seine Überzeugungskraft allererst daraus, daß sich der Mensch seiner selbst als eines auf Vernunft und Freiheit angelegten Wesens bewußt wird. Indem er diese auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Unverfügbarkeit menschlichen Personseins zur generellen Richtschnur seines Handelns macht und darin jeglichen Umgang mit sich selbst und mit dem anderen der beliebigen Disposition entzieht, ist ein Kriterium gewonnen, das die Universalität des Sittlichen ihrem höchsten und zugleich elementarsten inhaltlichen Anspruch nach sicherstellt. Dem entspricht denn auch durchaus, wenn die Theologie diese grundlegende, sich aus dem Strukturaufbau des Menschen als solchem ergebende ethische Bestimmung unmittelbar auf die biblische Schlüsselaussage vom Menschen als *imago dei* rückbezieht. Der Mensch ist Bild Gottes auf Grund seiner schöpfungsmäßigen Verfaßtheit, und zwar – so Thomas – kraft seiner Vernunft und Freiheit.²⁶

Dennoch bleibt jetzt zurecht die Frage, ob mit diesem fundamentalen Akt der Selbstverpflichtung des Menschen auf seine Würde als Vernunftwesen tatsächlich schon das Letzte menschlicher Würde als Manifestation der Gottebenbildlichkeit des Menschen erfaßt und sichergestellt ist. Woraus empfängt dieser Wille zur Vernunft, zur Würde, zur Wahrheit seine letzte Unbedingtheit? Was zumal soll dem Menschen Grund geben, sich selbst und den anderen unter Voraussetzungen anzunehmen, in denen

nichts auf Vernunft hinweist, wo Ungerechtigkeit, Elend und Ohnmacht, wo Schuld und Bosheit die Züge dieser Vernunft bis zur Unkenntlichkeit entstellen? Eine zureichende Antwort hierauf bleibt nur unter der Voraussetzung denkbar, daß der universelle Anspruch menschlich-personaler auf Vernunft und Freiheit angelegter Würde zugleich aus einem Grunde begriffen werden muß, der alle endliche, geschaffene Vernunft übersteigt: aus der sich als Gnade bezeugenden, den Sinn menschlichen Daseins definitiv verbürgenden Vernunft Gottes selbst. Das aber erschließt sich in der Tat erst dem Glauben.

Eben damit aber kommt nun eine Wirkgröße ins Spiel, die über die natürlichen Handlungsdispositionen und -maximen hinaus dem menschlich-sittlichen Handeln insgesamt eine völlig neue Dynamik einstiftet. Der Mensch sieht sich in das Geschichtshandeln Gottes selbst, in die Geschichte seiner Verheißungen und seiner in Christus endgültig und unüberbietbar offenbar gewordenen Zuwendung hineingenommen, um so kraft dieser Zuwendung, das zu ergreifen und zu vollbringen, wozu er als Mensch bestimmt ist.

Es liegt auf der Hand, daß es darin allererst um ein ethisch-personales Geschehen geht. Im Zentrum steht hier zunächst wirkungsgeschichtlich vom Evangelium her betrachtet nicht die Defizienz politischer und gesellschaftlicher Strukturen, die es zu überwinden und zu verändern gilt, sondern der im Spannungsfeld von Schulderfahrung und Heilsberufung stehende Mensch als Geschöpf, seine fundamentale Gesinnungswende und seine Wiedergeburt zu einem neuen Leben aus Gott. Alles andere erscheint, soweit es überhaupt in Frage zu stellen und nicht als in Gottes Ordnungswillen begründet aufzunehmen ist, im Vergleich hierzu von nebeneordneter Bedeutung. In der Hand eines von der Zuwendung Gottes ergriffenen Menschen gewinnt letztlich zugleich auch jede Art und Gestalt von Macht (und Ohnmacht) ein neues humanes Gesicht. Die sozialetische Frage darf von der individualetischen Gesinnung der Machtträger nicht losgelöst gedacht werden.

Dennoch hat die sozialetische Frage ihr ganz eigenes Gewicht. Genau hier liegt, wie wir sahen, die Erkenntnis der Neuzeit. Die Gerechtigkeit gesellschaftlicher Normen und Ordnun-

gen ist eben nicht ohne weiteres identisch mit der Gerechtigkeit ihrer Verwalter. Nicht nur die Gesinnungen und Handlungen der einzelnen, sondern auch die dieses Handeln normierenden Ordnungen müssen auf ihren humanen Sinn hin geprüft, ausgelegt und gestaltet werden. Erst unter dieser Voraussetzung kann die sozialetische Frage nunmehr zugleich auch als eine zentrale ethisch-theologische Frage erkannt und aus einem umfassenden theologischen Begründungskontext reflektiert werden. Dabei bleibt der Grundduktus der Argumentation, wie dies nicht zuletzt die hierfür maßgeblichen und wegweisenden, sich dieser neuen Problematik zuwendenden kirchlich-sozialen Lehrdokumente erkennen lassen, zunächst vorrangig naturrechtlich-schöpfungstheologisch orientiert. Gerade hier aber zeigt sich, welch außerordentliches Maß an fundierter, auf Innovation zielender gesellschaftlicher Strukturkritik bereits über eine solch naturrechtliche Argumentation zu erbringen ist. Die katholische Soziallehre erweist sich mit ihrem Rekurs auf naturrechtliche Zusammenhänge etwa der Eigentums-, der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung keineswegs als konformistisch.

Andererseits sollte man nicht übersehen, daß naturrechtliche Begründungsversuche, die dem komplexen Strukturaufbau der *natura humana* tatsächlich Rechnung tragen wollen, eine eher verhaltene Dynamik entwickeln. Sie gewinnen ihr kritisches Gewicht vor allem aus dem Aufweis der substanziellen Verspannungen und Fließgleichgewichte grundlegender menschlicher Zusammenhänge. Was ihnen fehlt, ist der genuin geschichtstheologische Impuls, die mitreißende Kraft eines im Glauben und in der Hoffnung Erkannten und als solches schon wirkmächtig Anwesenden: der unmittelbare Rekurs auf die Dynamik des Geschichtshandelns Gottes selbst. Unter dieser Voraussetzung aber droht das Eigentliche von Geschichte als Heilsgeschichte, so lautet jetzt der Vorwurf der sich gerade hiergegen wendenden jüngeren »Politischen Theologien«, am Ende eben doch auf Geschichte des Handelns Gottes mit dem einzelnen reduziert und das spezifisch Christliche in den Raum der Privatheit abgedrängt zu werden. Ein Vorwurf, der im übrigen hier nicht nur gegenüber der vornehmlich naturrechtlich argumentierenden katholischen Staats- und Soziallehre geltend gemacht

wird, sondern ebenso auch gegenüber der von anderen Prämissen her argumentierenden, jedoch zu ähnlichen Ergebnissen wie diese kommenden klassisch reformatorischen, auf der Grundlage der »Zwei-Reiche-Lehre« entfalteten »Theologie der irdischen Ordnungen«. In beiden Fällen nämlich bleibt das Geschichtshandeln Gottes als unmittelbar applikables Gestaltungsprinzip der politischen und gesellschaftlichen Ordnungen in der Tat außer Betracht. Das Messianisch-Eschatologische vermag in den politischen und gesellschaftlichen Strukturen selbst nicht zu greifen. Solche politische Passivität des Glaubens wird nun aber um so deutlicher als ein sich letztlich gegen diesen selbst kehrender Mangel empfunden, je unverhüllter die tatsächliche Inhumanität und der Unrechtscharakter gegebener politischer und ökonomischer Systeme hervortritt.

Hier nun suchen die genannten »Politischen Theologien« in die Bresche zu springen und in unmittelbarem Rekurs auf die spezifisch geschichtstheologischen Grundansätze im Erbe christlichen Glaubens, diesen Glauben politisch zu mobilisieren. Gottes Heilshandeln und Humanisierung der Welt sind untrennbare Größen. Heilsgeschichte bedeutet zugleich immer auch Aufdeckung und Aufhebung der Knechtung des Menschen durch den Menschen. Der in Christus endgültig erschlossene Heilswille Gottes wird so zum Maßstab und Movens der Geschichte selbst. Es bleibt freilich nicht aus, daß angesichts der theologisch noch weithin unaufgearbeiteten Gesamtlage gerade hier ein zuweilen zwar ungemein inspirierend und mitreißend wirkendes, zur tatsächlichen Klärung und Lösung der eigentlichen sozialetischen Sachprobleme jedoch in keiner Weise beitragendes theologisches Schwärmertum Fuß zu fassen vermag und unter der Etikette solcher sich »politisch« verstehender Theologie die vorhandenen Leerstellen auszufüllen sucht.

Dies gilt z. B. in eklatanter Weise für die »Theologie der Revolution« Richard Shaulls, in der eschatologische Heilserwartung und präsentisches Befreiungshandeln faktisch gleichgesetzt erscheinen. Einziges Kriterium der Richtigkeit und Verbindlichkeit ethischen Urteilens und Handelns ist hier der sich im geschichtlichen Umbruch offenbarende Wille Gottes. – Eine weit aus differenziertere Sicht eröffnet demgegenüber bereits die

lateinamerikanische »Theologie der Befreiung«. ²⁷ Das politische Aufarbeiten gesellschaftlicher Unrechtszustände ist wesentlich nur *Teil* des Befreiungsgeschehens, das als solches stärker an die geschöpfliche Grundsituation des Menschen überhaupt und an die notwendige Metanoia des einzelnen zurückgebunden bleibt. Dennoch wird auch hier das Heilshandeln Gottes letztlich unvermittelt als Maßstab an die faktischen, empirisch eruierten sozialen, ökonomischen und politischen Gegebenheiten angelegt. – Kaum anders nehmen sich im übrigen die Dinge im Ansatz der »Politischen Theologie« von J. B. Metz aus, die den kritischen Anspruch des Willens Gottes in Schlüsselbegriffen wie »gefährliche Erinnerung« und »eschatologischer Vorbehalt« wachzuhalten sucht. Die entscheidende Frage bleibt nämlich, wie sich mit solchen geschichtstheologisch erhobenen und geltend gemachten Kriterien gerade konflikträchtige sozialetische Entscheidungsprobleme auch tatsächlich wirksam lösen lassen. Was hier überhaupt nicht in ihrem Gewicht in Blick genommen wird, sind übergreifende *schöpfungstheologisch* gesetzte Maßstäbe, elementare sozialanthropologische Gesetzmäßigkeiten und daraus resultierende naturrechtlich fundierte handlungsleitende Prinzipien, ohne deren Respektierung sich in Wahrheit keine dauerhafte menschengerechte gesellschaftliche Ordnung zu entwickeln vermag. Option für die Armen, das ist *eine* Sache, Einsicht in die sozialstrukturellen und ökonomischen Bedingungen der Überwindung von Armut jedoch eine andere. Gerade in der möglichen Fehleinschätzung dieser Bedingungen aber liegt die eigentliche Gefahr. Hier kann ein den ökonomischen status quo begünstigendes sozial naives Vertrauen in die »invisible hand« der Selbstheilungskräfte des Marktes sich am Ende als ebenso verfehlt und verantwortungslos erweisen wie ein nicht minder naiver Glaube an das sich hier nur allzu leicht als Gegenentwurf anbietende Marxsche Konzept der sich mit dem Gang der geschichtlichen Entwicklung aufdrängenden totalen revolutionären Aufhebung aller ökonomischen Unrechtsstrukturen. Droht im einen Falle Verewigung des Elends, so im anderen mit dessen vermeintlich endgültiger Überwindung das neue Elend einer alles lähmenden depersonalisierenden Verplanung.

Extreme wirtschaftliche Unrechtslagen, wie sie sich in zahl-

reichen Ländern der Dritten Welt darbieten, Massenarmut auf der einen Seite und privilegierter Reichtum weniger auf der anderen Seite, fordern zu ihrer Überwindung ganz gewiß außergewöhnliche Strategien. Eben diese aber ergeben sich der Sache nach sehr viel überzeugender auch von dem in der Tradition der katholischen Soziallehre fest verankerten Natur- und Menschenrechtsverständnis selbst her. Hier gibt es sowohl eine äußerst eindrucksvolle Tradition des Rechts auf Widerstand²⁸ gegen Unrechtssysteme als auch einen durchaus sozialkritischen Zugang zum Grundverständnis von Eigentum. Insofern kommt also für die christliche Sozialverkündigung in gegebenen Ausnahmesituationen alles darauf an, diese erreichten Einsichten im Anspruch der Dynamik des Geschichtshandelns Gottes je neu zu entfalten und zu aktualisieren. Sie hat sich also keineswegs auf individuelle ethisch ausgerichtete Gewissensappelle an die Reichen zu beschränken und kann dadurch zugleich einer kritisch engagierten politischen Theologie jeden Vorwand nehmen, das Heil am Ende doch in marxistischen Lösungsstrategien suchen zu müssen.

Offensichtlich erscheinen also beide Begründungsebenen, die schöpfungstheologische wie die heilsgeschichtliche, für den Aufbau einer realitätsgerechten und zugleich dynamisch über die Realität hinausweisenden Sozialethik unverzichtbar. In Wahrheit kommt hier demnach alles auf die Gewichtung und Vermittlung an. Wo Sozialethik in unmittelbarer struktureller Umsetzung des geschichtlichen Heilshandelns Gottes die schöpfungstheologische Dimension überspielt, verliert sie sich zwangsläufig in utopischen, letztlich zum Totalitären tendierenden Entwürfen. Umgekehrt aber, wo Sozialethik die heilsgeschichtliche Dimension ausblendet, verliert sie ihr dynamisches, über die jeweilige Realität hinausweisendes Gewissen. Demnach kann sie ihrer Verantwortung für den Menschen nur gerecht werden, wo sie sich wesenhaft von einem auf Gottes unendlichen Heilswillen hin erschlossenen schöpfungstheologischen Verstehensansatz leiten läßt.

KONKRETIONEN I

Die wachsende Menschheit

Wenn jemand fragen würde, wie vieler arbeitsfähiger Menschen es bedarf, um die Gesamtzahl der in der Bundesrepublik lebenden Menschen unter den gegebenen Produktionsbedingungen heute und morgen zu ernähren, so würde man gewiß nicht an den Theologen verweisen. Oder wenn jemand wissen will, wie viele Menschen die Erde bei wachsender Produktionskapazität zu ernähren vermag, ohne daß deren natürlicher Regenerationshaushalt zerstört wird, so wird er nicht zur Bibel greifen. Das aber bedeutet, um zureichende ethische Kriterien zur Beurteilung der Bevölkerungsentwicklung – sei es nun in der Bundesrepublik oder sei es in der von Bevölkerungsexplosionen beängstigend heimgesuchten Dritten Welt – zu gewinnen, bedarf es nicht in erster Linie des Rekurses auf Theologie, sondern einer Vielfalt ökologischer, ökonomischer, human- und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse und Einsichten, die als solche zu eruieren nicht schon in die Zuständigkeit des Theologen fallen. Dennoch bedeutet dies keineswegs, daß Theologie hier generell Abstinenz zu üben hätte. Sind doch in all dem zugleich immer auch Fragen angesprochen, die als genuin ethische Fragen in grundlegende Zusammenhänge menschlich-personaler Selbstaufgegebenheit und der hieraus resultierenden Aufgabe einer sittlich verantworteten Gestaltung menschlicher Geschlechtlichkeit zurückverweisen. An eben diesen Fragen hat sich theologische Kompetenz zu bewähren.

Anfechtbare Argumentationen

Nun könnte es immerhin sein, daß sich manche, und darunter nicht zuletzt auch manche Politiker, angesichts des gegenwärtigen Geburtenrückgangs in der Bundesrepublik und den daraus resultierenden möglichen negativen Folgen für die künftige ökonomische und soziale Stabilität, plötzlich gern daran erinnern, daß sie in der von der katholischen Kirche bisher als maßgeblich geltend gemachten Ehe- und Sexuallehre einen willkommenen Helfer und Advokaten für eine mögliche Steigerung der Geburtenrate finden. Die Kirche tritt doch ohne Zweifel als Schützer von Ehe und Familie auf. Sie wertet von alters her Nachkommenschaft als Segen Gottes und tritt in ihrer Forderung nach Einheit von ehelicher Hingabe und Zeugungsbereitschaft jeder modernen Auffassung eines vom finalen Sinn der Fruchtbarkeit losgelösten Sexualverhaltens entschieden entgegen. In den wiederholt ablehnenden Stellungnahmen zur Empfängnisverhütung hat sie diese ihre Auffassung unterstrichen, mit hoher Authentizität 1968 in der auch später lehramtlich immer wieder bestätigten Enzyklika »*Humanae vitae*«. So kann es denn nicht wundern, daß man angesichts des sich anbahnenden Geburtenrückgangs den Theologen auf den Plan rufen möchte und von der Kirche ein konstruktives, ermutigendes Wort erwartet, zumal hinter dieser Entwicklung nicht zuletzt auch bereits unmittelbar kinderfeindliche Tendenzen sichtbar werden. Sind nun aber damit nicht am Ende zugleich auch all jene Theologen ins Unrecht gesetzt, die die lehramtlichen Stellungnahmen zur Empfängnisverhütung allzu vorschnell kritisierten und ihre Bedenken dagegen geltend machten? Angesichts des offenkundigen Geburtenrückgangs, der nicht nur die Bundesrepublik betrifft, sondern sich darüber hinaus in allen Industrienationen abzeichnet, scheint es sonach doch eher geboten, daß die Kirche erneut ihre Stimme für Ehe und Familie erhebt und den Eltern Mut zum Kind zuspricht.

Auf die ethische Fragwürdigkeit einer solchen Argumentation hat zuletzt noch der Münchner Moraltheologe Johannes Gründel hingewiesen. Hieße dies doch für Kirche und Theologie, »sich vor den Karren eines bloß nationalen oder wirtschaftlichen

Denkens spannen lassen und aus diesen Gründen den Eltern ›Mut zum Kind‹ zusprechen¹. Mehr Kinder zur Stützung der Wirtschaft, mehr Kinder zur Steigerung der Wachstumsquote, mehr Kinder, um Machtverhältnisse gesellschaftlicher oder gegebenenfalls auch kirchenpolitischer Art zu zementieren und auszubauen. In diesem Zusammenhang erinnere ich mich einer ähnlich typischen Argumentation meines früheren Konviktdirektors, der uns damaligen Theologiestudenten – wir schrieben das Jahr 1948 – nicht ohne Genugtuung berichtete, daß man sich angesichts der wachsenden Kinderzahl bei den Katholiken Hollands ausrechnen könne, wann Holland ganz katholisch sein werde, da der Kindernachwuchs bei den Protestanten immer mehr zurückginge.

Wer so argumentiert, wird es dann aber auch andererseits jenen Ländern, die sich in umgekehrten Situationen befinden, nicht verübeln dürfen, sich der kirchlichen Ehelehre gegenüber entsprechend abweisend zu verhalten. Kinderreichtum kann eben auch zur lebensgefährlichen Bedrohung eines Volkes werden. So hat zum Beispiel das kleine Land Bangladesh, obschon um $\frac{2}{3}$ kleiner als die Bundesrepublik über 35 Millionen Einwohner mehr als diese. Etwa 650 Personen müssen sich in einen Quadratkilometer teilen und das in einem Entwicklungsland ohne nennenswerte Industrie. Setzt Bangladesh seine Familienplanung nicht energisch in die Tat um, so hätte es beim gegenwärtigen Zuwachs von 2,8 Prozent jährlich bereits gegen Ende dieses Jahrhunderts weit über 150 Millionen Menschen zu ernähren.

Man kann sich ausrechnen, daß hier schon bald der Zeitpunkt eintreten könnte, an dem sich solche Länder genötigt sehen, in Einschränkung des sittlichen Grundprinzips menschlich-personaler Selbstverantwortung dem einzelnen sowohl die generative Entscheidungsbefugnis als auch die Entscheidung über die Wahl der Mittel weithin zu entziehen und sie wenigstens vorübergehend in eigene politische Zuständigkeit zu nehmen. Die Zentralregierung Indiens hat dies bekanntlich in den 70er Jahren mit einem, wengleich erfolglos gebliebenen Gesetzesvorhaben bereits versucht, das es den einzelnen Unionsstaaten erlauben sollte, gegebenenfalls Zwangssterilisationen durchzuführen, um auf diese Weise das nicht mehr zu bändigende, unaufhalt-

same Anwachsen der Bevölkerung einzudämmen. In anderer Weise und mit offensichtlicher Effizienz sucht demgegenüber China, dessen Bevölkerung inzwischen die Milliardengrenze überschritten hat, zur Zeit durch ein ausgeklügeltes Instrumentarium von systematisch betriebener Aufklärungsarbeit, sozialem Druck und rechtlichen Sanktionen seiner Bevölkerungsprobleme Herr zu werden.

Aber erscheint nicht gerade damit bereits das in der Selbstverfügung des Subjekts anzusetzende Prinzip des Sittlichen selbst preisgegeben und der Wille des einzelnen zu einer bloßen Funktion des Kollektivs zu werden? Wir wenden uns mit Recht gegen jede politisch institutionalisierte Form der Enteignung menschlicher Freiheitsrechte. Das sozial Notwendige bedarf der subjektiven Einsicht, muß also zugleich als ein individuell Notwendiges angeeignet werden und in den eigenen Willen eingehen können, soll es nicht für sich selbst als Ausdruck blanker Menschenverachtung erscheinen.

Andererseits wird man hier nicht generell und in jedem Fall kollektivistische, menschenverachtende Tendenzen am Werk sehen dürfen, wenngleich solche nicht grundsätzlich auszuschließen sind und sich in der Tat am ehesten dort vermuten lassen, wo man von vornherein auf äußerste, die Freiheit des einzelnen in seiner personalen Substanz treffende Maßnahmen setzt, auf Zwangssterilisierung und staatlich verordnete Abtreibungsprogramme. Eben damit aber sollte nicht die sittliche Notwendigkeit von Bevölkerungspolitik überhaupt desavouiert werden. Denn was bliebe der Dritten Welt dann noch in Wahrheit als Alternative? Hekatomben von Hungertoten, ein Massensterben in Größenordnungen, die keine geschichtlichen Vergleiche mehr zulassen. Für eine wirksame und zugleich humane Bevölkerungspolitik erscheint es deshalb dringend geboten, daß sie eingebettet bleibt in ein ganzes Spektrum wirtschaftlicher, sozialer und bildungspolitischer Anstrengungen und Maßnahmen, durch die sowohl dem berechtigten Sicherheitsbedürfnis als auch der moralischen Einsichtsfähigkeit der Menschen Rechnung getragen wird. Gerade dies alles aber ohne Hilfe von außen aus eigener Kraft zu leisten, sehen sich die meisten dieser Länder tatsächlich bei weitem überfordert. Hier ist daran zu erinnern,

daß die sogenannten »Entwicklungsländer« auf ihre eigene Geschichte hin betrachtet in Wahrheit ja keineswegs immer schon Entwicklungsländer waren. Die Hauptursache ihrer veränderten Situation muß vielmehr in der von den Industrienationen ausgehenden globalen Ausweitung der technisch-wissenschaftlichen Kultur gesehen werden. Weltweite Bekämpfung der Seuchen, Eindämmung der Kindersterblichkeit, Anhebung der Lebenserwartungen durch die moderne Medizin gehen in vielen dieser Länder nicht mit einer von daher gleichzeitig gebotenen entsprechenden Veränderung der Produktionsweisen, der Überwindung des Analphabetismus und dem Ausbau des sozialen Netzes synchron. Es kommt zu rapidem Anschwellen der Bevölkerungszahlen, zu sich überstürzt vollziehenden Industrialisierungen, zu Landflucht, zu Urbanisierung und der damit verbundenen Verelendung breiter Massen. Hier ist entsprechend eine Solidarität geboten, die weit über gegebenenfalls notwendige unmittelbare Hungerhilfen hinauszielen muß. Die Steuerung des Wachstums der Menschheit erscheint in dieser Phase wesentlich rückgekoppelt an die Bereitschaft der Industrienationen zu umfassender sozialer und ökonomischer Entwicklungsassistenz.

Verantwortete Elternschaft

Auf diesem ganz gewiß alles andere als harmlosen bevölkerungspolitischen Hintergrund, bleibt zunächst elementar zu fragen: Was macht den Willen zum Kind zu einem ethischen, zu einem gottgewollten Willen? Die Frage läßt sich ebenso elementar beantworten: Kinder sind ein Segen Gottes, – aber eben nur dort und in dem Maße, als sie ihr Dasein auch selbst als Segen erfahren, als es zumindest die *Chance* eines geglückten Daseins bei sich hat. Mit dieser Antwort will gewiß nicht die theologische Tatsache geleugnet sein, daß dem Menschen auch und gerade Kreuz und Leid zum Segen werden können. Aber ebenso gewiß hieße es die christliche Botschaft vom Kreuz in ihr Gegenteil verkehren, wollte man im Namen des Kreuzes vermeidbares menschliches Elend legitimieren und dem Nächsten Zumutun-

gen auferlegen, die man selbst zu tragen weder bereit noch fähig wäre.

In der Tat, der Mensch ist in einem letzten Sinne – mit *Kant* zu sprechen – »Zweck an sich selbst«. Es wäre mehr als verwegen, Kinder dort als Segen Gottes zu feiern, wo sie jeder Chance beraubt bleiben, auch nur im elementarsten Sinne diesen ihren eigensten Anspruch als Mensch zu erfahren. Gewiß ist der einzelne Mensch zwar immer auch Mittel im Rahmen übergreifender kollektiver Zwecke, die ja ihrerseits wiederum dem Menschen dienen wollen. Aber diese kollektiven Zwecke dürfen nicht zum eigentlich maßgeblichen Grund seiner Existenz werden. Er ist nicht einfachhin nur Material für »sekundäre Systeme« (Hans Freyer), sei es für das Ansehen der eigenen Sippe, sei es für die Funktionskraft der Wirtschaft, für den Staat oder auch für die Kirche. Genau dies ist es, was christlicher Glaube wie keine innerweltliche Vernunft sonst gewiß zu machen vermag und eben deshalb auch zu bezeugen und zu verkünden hat: Die familialen und politischen Ordnungsgestalten, die technischen Funktionssysteme, die religiösen Institutionen sind um des Menschen willen da, nicht der Mensch um ihretwillen. Nur unter dieser Voraussetzung nämlich kann der Mensch sein eigenes Dasein als Segen erfahren, kann er überhaupt Identität finden, kann er zum Stande seines Menschseins gelangen.

In diesem Zusammenhang stellt sich unmittelbar die inzwischen längst vertraut gewordene Formel von der »verantworteten Elternschaft« ein. Die Voraussetzungen hierfür liegen in der weitgehend veränderten Einstellung zur Sexualität und ihrer ethischen Bewertung im Bereich der Ehe selbst. Mit der sich dort abzeichnenden Entflechtung von Sexualität als existentiell bestimmtem partnerschaftlichem Erfahrungswert und Sexualität als sozialrelevanter auf Nachkommenschaft zielender Disposition wird jetzt nämlich nicht nur sexuelle Erfahrung als solche mehr und mehr in ihrer relativen Eigenwertigkeit als Zeichen der Hingabe, als bindungsverstärkender Faktor einer sich in Fürsorge und Bergung aufbauenden Partnerschaft gesehen, sondern darüber hinaus wird damit auch der Wille zum Kind aus seinen rein naturhaft waltenden Voraussetzungen gelöst und stärker als je zuvor in die grundsätzliche moralische Verantwortung der

Partner gestellt. Entsprechend läßt sich dann aber auch der gerade hier oft mächtig wirkende Glaube an Gottes Vorsehung nicht mehr einfachhin in der Weise eines der eigenen Verantwortung enthebenden Vertrauens in eine gütig vorsorgende Natur vollziehen, etwa im Sinne der *Maxime* »wo ein Häslein da ein Gräslein«: Es gibt keinen Wirklichkeitsbereich mehr, der den Menschen als Menschen betrifft, den wir sich selbst überlassen oder auf den wir unsere Verantwortung einfach abwälzen könnten. Das aber bedeutet im Hinblick auf unsere Frage, das Kind als Segen Gottes setzt wesentlich verantwortete Elternschaft voraus. Verantwortete Elternschaft hinwieder ist untrennbar verbunden mit der weiteren Frage nach der moralischen Legitimität von Methoden der Geburtenkontrolle. Eben dieser kommt unter heutiger Voraussetzung ein ganz eigenes neues Gewicht zu. Solche Notwendigkeit stellte sich in der Tat in der Vergangenheit kaum. Während Millionen von Jahren wurde das Kind als Segen (oder als Fluch) hingenommen, wie es eben kam. Die gesamte Bewußtseinslage und der Mangel an Kenntnissen ließen den Gatten keine andere Wahl. Abtreibung und Empfängnisverhütung blieben Randphänomene. Mußte man doch damit rechnen, daß von 8 Kindern in der Regel bestenfalls nur zwei das erste Lebensjahr erreichten. Solch hohes Maß an Kindersterblichkeit ließ ein Interesse an Einschränkungen der Fruchtbarkeit erst gar nicht aufkommen, war man doch darauf angewiesen, daß wenigstens so viele Kinder das Erwachsenenalter erreichten, daß man sich selbst im Alter durch sie versorgt sah.

Demgegenüber erweist sich heute Empfängnisregelung im Sinne verantworteter Elternschaft als schlechthin notwendig. Dieser Notwendigkeit sucht auch die Kirche in gewisser Weise Rechnung zu tragen, insofern sie ihre grundsätzliche Forderung nach Einheit von ehelicher Hingabe und Zeugungsbereitschaft keineswegs so verstanden wissen will, daß der Wille zum Kind damit zugleich der bewußten Verantwortung der Eltern entzogen und blind an naturhaft waltende Gesetzlichkeit delegiert wird. Zeugung muß humane Zeugung sein, und eben dies impliziert verantwortete Elternschaft.

Seit der Enzyklika »*Casti connubii*« Pius XI. und zuletzt in der Enzyklika »*Humanae vitae*« Pauls VI. hat das kirchliche

Lehramt nun die Wahl der sittlich erlaubten Mittel der Empfängnisregelung im Rahmen verantworteter Elternschaft näher zu umgrenzen versucht. Danach ist die »Zeitwahlmethode«, d. h. das Ausnützen der empfängnisfreien Tage in der Ehe als der einzig gangbare Weg sanktioniert, weil sich hier Unfruchtbarkeit nicht als Folge eines direkten menschlichen Eingriffs, sondern lediglich als eine vom Willen des Menschen unabhängig eintretende biologische Wirkung einstellt. Entsprechend ermahnt denn auch die Enzyklika »Humanae vitae« die Forscher, die Kenntnisse der Rhythmismethode zu verbessern, daß sie für alle Eheleute gangbar werde.

Nun ist gerade gegen diese Methode der Zeitwahl eine Reihe gewichtiger Argumente vorgebracht worden: Sie korreliert nicht mit dem psychischen Rhythmus der Frau; die mit ihr auferlegten zeitlichen Enthaltensforderungen liegen weit über dem Level normal menschlicher Zumutbarkeit; und als eine Methode zwar nicht technischer, so doch rationaler Überlistung der Natur erscheint sie vielen letztlich als eine andere Form der Empfängnisverhütung. Solche Argumente lassen sich in der Tat schwerlich entkräften. Andere Bedenken wiederum, die sich auf die Sicherheit der Zeitwahlmethode beziehen, erscheinen hingegen, nachdem die Feststellungsverfahren verfeinert wurden – Ovulationsmethode (Zervixschleimprüfung) statt Kalenderberechnung und Temperaturmethode – weithin ausgeräumt.² Nicht zu bestätigen scheint sich darüber hinaus auch die in den 70er Jahren von mehreren Forschern geäußerte Meinung, daß die Anwendung der Zeitwahlmethode zu einem häufigeren Auftreten von Frühabgängen führe, weil sie Bedingungen dafür schaffe, daß normale Eizellen mit »überalterten« Samenzellen bzw. »überalterte« Eizellen mit normalen Spermien befruchtet werden.³ Zwar wird auch seither ein möglicher Zusammenhang zwischen frühen embryonalen Verlusten und Überalterung von Gameten nicht prinzipiell ausgeschlossen, jedoch von anderen Autoren eher als durch zusätzliche Störungen verursachte Ausnahme vermutet, so daß sich, sollte dies zutreffen, von daher kaum spezifisch ethische Bedenken gegen die Zeitwahlmethode geltend machen lassen können.⁴ Dennoch wird man der Zeitwahlmethode in einem Punkte keinen Sonderstatus einräumen

können: Sie wird in der Regel als Methode der Empfängnisverhütung herangezogen und setzt als solche wie die übrigen Methoden auch, mit deren Hilfe dasselbe Ziel verfolgt wird, den aktiven Willen hierzu voraus. Damit aber wird im Grunde wiederum aufgehoben, was die kirchliche Sexuallehre im Vollzug ehelicher Hingabe als ethische Einheit angelegt sieht, die Erschlossenheit auf das Du des Partners als gleichzeitige Erschlossenheit auf Weckung neuen Lebens hin. Ethisch ganz und gar konsistent wäre demzufolge dann aber auch nur der Vollzug einer Hingabe, die in ihrer doppelten Zielgestaltung durch keinerlei Berechnungen unterlaufen wird. Das aber wiederum würde in der Regel nicht nur ein Höchstmaß an Bereitschaft zur Enthaltensamkeit voraussetzen, um so überhaupt noch verantwortete Elternschaft sicherzustellen, sondern eben darin auch der als solcher ja nicht abgewerteten existentiell bestimmten, partnerschaftlichen Dimension von Sexualität kaum mehr Verwirklichungschancen lassen.

Verhaltensphysiologische und ökologische Aspekte

Es gehört zu den im Hinblick auf eine heutige Anthropologie menschlicher Geschlechtlichkeit bedeutsamsten Einsichten der modernen Verhaltensforschung, daß dem sexuellen Impuls im differenzierten Gefüge zwischenmenschlicher bandstiftender Antriebsgesetzlichkeiten eine spezifische Funktion als sekundärem »Bandverstärker« zukommt. Zwar stiftet Sexualität nicht von sich aus schon Bindung; diese baut sich vielmehr wesenhaft aus dem von Fluchtimpuls und sozialisierender Angst bestimmten Urbedürfnis nach Geborgenheit einerseits und der Bergung gewährenden, ihrem biologischen Ursprung nach vom »Brutpflegeimpuls« bestimmten Fürsorgebereitschaft andererseits auf. Im Willen Geborgenheit zu empfangen und im Willen Geborgenheit zu gewähren, artikulieren sich sonach die primären Antriebe, von denen die Vielgestaltigkeit menschlicher Bindung und Vergesellschaftung letztlich lebt. Unter dieser Voraussetzung aber kommt jetzt dem sexuellen Impuls im Integrationsgefüge der genannten Primärimpulse, sofern sie aktualisiert sind, die sekun-

däre Funktion eines Bandverstärkers zu, dessen Eigenwertigkeit gerade darin liegt, tragendes Medium partnerschaftlicher Hingabe zu sein, und zwar unabhängig von seiner weiteren Funktion, der Fortpflanzung und damit der Arterhaltung des Menschengeschlechtes zu dienen.⁵

In diesem Gesamtkontext, der die partnerschaftlich integrierte Eigenwertigkeit menschlicher Sexualität mit der sich daraus zwangsläufig ergebenden ethischen Konsequenz einer prinzipiell bejahenden Einstellung zu Methoden der Empfängnisverhütung im Rahmen verantworteter Elternschaft klar erkennen läßt, muß nunmehr aber auch das Problem einer ethisch fundierten Bevölkerungspolitik gesehen werden. Danach aber kann Bevölkerungspolitik in ethischer Betrachtung nicht anders verstanden werden, denn als *Erziehung zu verantworteter Elternschaft unter dem Aspekt des Gemeinwohls*. Das aber bedeutet näherhin: Die Notwendigkeiten des Gemeinwohls müssen in die Verantwortungshaltung der Eltern eingehen.

Wie aber können übergreifende sozial-ethische Erfordernisse überhaupt in den von individuellen Bedürfnissen und Interessen bestimmten Willen der einzelnen Eingang finden? Wie kann ein als allgemein notwendig Erkanntes zur Maxime von Einzelwillen werden? Gewiß nicht auf dem Weg bloßer moralischer Appelle, die einseitig auf Gesamtsolidarität verpflichten wollen. So wird eine Frau, in deren Zivilisationskreis es üblich ist, daß 10 Kinder geboren werden, weil davon mindestens 6 früh sterben, erst dann für Familienplanung ansprechbar werden, wenn sie sicher sein kann, daß die zwei oder drei Kinder, auf die sie sich beschränken soll, auch groß werden. Das aber setzt bereits zugleich einen entsprechenden Entwicklungsstand der sozialen und ökonomischen Strukturen voraus, der ihren Kindern reale Lebenschancen einräumt und ihr selbst die Sorge vor dem eigenen Altwerden zu nehmen vermag. Andernfalls nämlich bliebe den politisch Verantwortlichen in der Tat im Grenzfall kein anderer Ausweg als staatlich verordnete Geburtenkontrolle und Zwangssterilisation. Dasselbe Prinzip gilt dann aber auch in der umgekehrten Situation eines unter dem Aspekt des Gemeinwohls als bedrohlich anzusehenden Geburtenrückganges. Auch hier blieben moralische, an das Einzelge-

wissen gerichtete Gesinnungsappelle letztlich wirkungslos, solange auch nicht der Gesetzgeber selbst durch eine entsprechend kinderfreundliche Gesetzgebung das sozialetisch Notwendige mit dem ethischen Interesse der Individuen in Übereinstimmung bringt.

Wonach aber bemißt sich nun wiederum das sozialetisch Notwendige? Man kann zunächst gewiß sagen: an einem wohlverstandenen nationalen Interesse; (stellt man nämlich die tiefgreifenden Unterschiede der sozialen Strukturen in den einzelnen Ländern und den höchst unterschiedlichen Stand ihrer ökonomischen Entwicklung als eine nicht von heute auf morgen abänderbare Tatsache in Rechnung). Dieses wohlverstandene nationale Interesse aber liegt nun einmal in Bangladesh, um unser Beispiel nochmals zu nennen, anders als in der Bundesrepublik. Andererseits aber läßt sich schwerlich behaupten, daß, aufs Ganze betrachtet, wohlverstandene nationale Interessen letzte Bemessungsgrundlage und letzter Bezugspunkt einer ethisch fundierten Bevölkerungspolitik sein können. Diese muß vielmehr in einem Bezugssystem gesehen werden, in dem die Menschheit als solche steht, nämlich in dem übergreifenden ökologischen System Menschheit-Erde. In diesem Zusammenhang erinnere ich mich eines bissig-kritischen Kommentars, den mein moraltheologischer Lehrer *Werner Schöllgen* schon vor 35 Jahren hierzu gab: »In ein paar hundert Jahren gibt es für die Menschen auf der Erde nur noch Stehplätze, wenn wir so weiter machen.« – Transponieren wir das Problem der Bevölkerungsentwicklung einmal auf die Ebene nüchterner Kapazitätsberechnung, so bleibt in der Tat grundsätzlich zu fragen, ob der Geburtenrückgang, wie er derzeit in den Industrienationen zu verzeichnen ist, am Ende eben nicht als *Geburtendefizit*, sondern vielmehr als längst fällige *Geburtenanpassung* gesehen werden muß; ob dies also nicht in Wahrheit als spätes Resultat einer sich mehr und mehr durchsetzenden Vernunft gewertet werden muß, die dem Gesamtverhältnis Mensch-Erde gleichsam im Sinne einer »antizyklischen Reaktion« endlich wieder Rechnung trägt. Der bekannte Verhaltensforscher *Paul Leyhausen* weist in diesem Zusammenhang auf die Tatsache hin, daß nur der Mensch – im Gegensatz zu allen übrigen Lebewesen – seine Zahl und

Dichte nicht an dem orientiert, was die ihn umgebende Natur tatsächlich leisten kann, ohne sie zu erschöpfen. »Alle lebenden Systeme, ob Einzelzelle, mehrzelliger Organismus, Population oder Synökie, besitzen Regelungen mit negativer Rückkopplung, die dem System ›sagen‹, wann es zu wachsen aufhören muß. Diese Regelungen sind meist so beschaffen, daß sie einen Wachstumsstopp verhängen, ehe eine akute Gefahr eingetreten ist. Nur die Krebszelle und der Mensch scheinen von dieser Regelung nicht betroffen.«⁶ Soll also der Mensch als Art überleben, so folgert *Leyhausen* weiter, so müsse er wieder zu einem Gesamtgleichgewicht mit seiner natürlichen Umwelt zurückfinden, was immer auch die dynamischen Veränderungen innerhalb dieses Gleichgewichts sein mögen. Zur Verdeutlichung des bestehenden Mißverhältnisses weist er auf den planmäßig betriebenen Raubbau an unersetzlichen Naturvorräten hin, der in unserem Jahrhundert wahrhaft bedrohliche Ausmaße angenommen hat. »Der Verbrauch geht schneller als die Erneuerung: Kohle, Erdöl, Erdgas und natürlich auch Uran sind zu erneuern, solange die Sonne scheint ... für Millionen Jahre! Wir können sie heute verbrauchen, weil für Hunderte von Millionen Jahren unsere tierischen Vorfahren sparsam wirtschafteten und nicht ihr gesamtes, von der grünen Pflanzendecke produziertes ›Einkommen‹ verbrauchten, sondern einen erheblichen Teil zur ›Kapitalbildung‹ übrigließen.«⁷ »Der Mensch hat seit Jahrtausenden schon mehr vom Kapital gelebt als von den Zinsen. Die Zerstörung der natürlichen Umwelt und der Verbrauch nicht ersetzbarer Hilfsquellen gehen auf der ganzen Welt weiter, und das Tempo steigert sich noch ständig. Was an verhältnismäßig ungestörter Natur noch besteht, ist längst nicht mehr fähig, die Abfälle unserer Zivilisation zu bewältigen und ohne Schaden wieder *in den Kreislauf aufzunehmen*.«⁸ Raubbau an der Natur, Umweltzerstörung und Umweltverschmutzung und als letzter treibender Faktor das außer Kontrolle geratene Wachstum der Erdbevölkerung, all dies steht in einem sich gegenseitig bedingenden und beschleunigenden Wirkungszusammenhang, der unabdingbar nach einem neuen Gleichgewicht des ökologischen Systems Menschheit-Erde ruft.

Mensch-Erde-Fruchtbarkeit im Kontext der Bibel

Eben dies aber, was sich hier im Beziehungsgefüge Mensch-Erde-Fruchtbarkeit angesichts einer hoch brisant gewordenen Situation an rettenden Chancen zu erkennen gibt und an unabdingbaren Notwendigkeiten aufdrängt, läßt sich nun – wie ich meine – auf jene elementaren Grundrisse einer theologisch fundierten Lehre vom Menschen und seiner Stellung in der Welt zurückführen, wie sie die Bibel in den beiden ersten Kapiteln der Genesis zeichnet.

Ziehen wir zunächst den hier relevanten zentralen Text des zur sogenannten Priesterschaft gehörenden Schöpfungsbericht Gen 1 heran. Er lautet: »Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie, und Gott sprach zu ihnen: ›Seid fruchtbar und mehret euch und erfüllet die Erde und macht sie euch untertan.« Der Gesamtzusammenhang des Textes, in dem diese Aussage steht, macht deutlich, daß die Erschaffung der übrigen Kreaturen, der Pflanzen und Tiere, der Erschaffung des Menschen vorausgeht. Die Schöpfung entfaltet sich somit in aufsteigender Linie, an deren oberster Spitze der Mensch steht und in dem jetzt die auf ihn hin angelegte Welt ihre Unmittelbarkeit zu Gott hat. Er, der Mensch allein, ist *Bild Gottes*. Er ist dies kraft seiner geschöpflichen Vernunft und Freiheit, der die Welt darin zugleich als eine ihm genuin überantwortete und zu verantwortende erfährt. Er ist dasjenige Wesen, das einzig unter allen Geschöpfen aktiv teilhat am übergreifenden Welthandeln Gottes selbst und so für sich und andere Vorsehung auszuüben vermag. Aus eben dieser Bestimmung findet der Doppelauftrag zur Fruchtbarkeit und zur Herrschaft über die Erde erst seine normative Gestalt. Die Verantwortung des Menschen vor Gott kann nur geschehen als gleichzeitige Verantwortung für die Welt. Sie schließt Flucht vor der Welt und Verneinung der Welt ebenso aus wie Willkür und Bedenkenlosigkeit im Umgang mit ihr. Hier eröffnet sich eine theologische Sichtweise von der Stellung des Menschen, die durch die Marxsche Kritik an der Religion als »Opium des Volkes« ebensowenig getroffen werden kann wie durch die entgegengesetzte Kritik heutiger ökologiebe-

wußter Kulturtheoretiker, die das Christentum als eine Religion des exponentiellen Wachstums herauszustellen suchen und den Geist schrankenloser und kurzfristiger Ausbeutung »fest in der jüdisch – christlichen Tradition verankert«⁹ sehen. Demgegenüber bleibt festzuhalten, daß die Grundaussage von Genesis 1 über den Menschen als »Bild Gottes« genau jene Spannungseinheit von Selbstaufgegebenheit und Transzendenzverwiesenheit umschreibt, die den innerweltlichen Auftrag sowohl zur Fruchtbarkeit als auch zur Herrschaft theologisch-ethisch einordnet. Dem korrespondiert dann auch durchaus jene, wenn auch aus anderen Prämissen gegebene Aussage im 2. Kapitel der Genesis, nach welchem Adam das Paradies dieser Welt anvertraut wurde, daß er es »bebaue und bewahre«. Der Umgang des Menschen mit Welt und sein *Leben in der Welt bleibt letztlich zugleich Gärtnerauftrag*. In dieser noch wesentlich älteren, der sogenannten Jahwistischen Geschichtsquelle zugehörigen Schöpfungserzählung kommt aber noch ein weiteres in den gleichen Zusammenhang einzubeziehendes Moment dominant zum Tragen, nämlich das der partnerschaftlichen Verwiesenheit und Zusammengehörigkeit von Mann und Frau: »Sie werden ein Fleisch sein« (Gen 2,24).

Ein besonderer Hinweis auf Fruchtbarkeit fehlt hier. Vor jeglichem Fruchtbarkeitsauftrag und unabhängig von ihm wird hier der partnerschaftlich-personale Eigenwert der Beziehung der Geschlechter zueinander herausgestellt.

Gottes Sein für den Menschen, Richtmaß menschlichen Handelns

Dieser aus der Bestimmung des Menschen als Bild Gottes erschlossene und darin kulminierende gesamtethische Zusammenhang verantwortlichen menschlichen Handelns findet mit dem in der Botschaft und Person Jesu eröffneten Verständnis vom Menschen eine letzte unüberbietbare Ausfaltung. Gott will den Menschen und steht für seinen Sinn ein. Endgültiges Richtmaß menschlichen Handelns ist Gottes Handeln selbst. Erst damit wird der Mensch zu verantwortlichem Umgang mit sich und der

Welt befreit. Teilhabe am Reich Gottes als Teilhabe an der Herrschaft Gottes bedeutet Aufgreifen der schöpferischen Liebeshaltung Gottes selbst. Aus diesem Zusammenhang muß gerade auch jene maßgebliche, den ursprünglichen Sinn von Ehe erinnernde Aussage Jesu verstanden werden, nach der die Verbindung von Mann und Frau eine Verbindung unteilbarer Gleichwertigkeit und Einheit ist, die nicht nur jeden Anspruch des Mannes auf ein eigenes privilegiertes Scheidungsrecht vom Ansatz her ausschließt, sondern darin überhaupt jeglichen, durch bloßes Recht geregelten Anspruch im Verhältnis beider zueinander transzendiert. Die im Einfleischwerden sich auslegende, von Gott her geschaffene Einheit des Menschen als Mann und Frau kann sich nur in der Unbedingtheit selbstvergessener Liebe, gegenseitiger Hingabe und partnerschaftlichen Eingegründetseins im anderen ethisch realisieren. Genau hierauf zielt Jesus mit seinem diesen schöpfungstheologischen Verweisungszusammenhang zusammenfassenden Wort: »Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen« (Mk 10,9).

Eben darin findet nun aber auch die menschliche Sexualität als Ausdrucksträger personaler Zuwendung, die ganz vom Sein für den Partner bestimmt ist, eine eigene von jeder weiteren Funktion unabhängige Bedeutung. Sie ist zentrales Beziehungsmedium und gewinnt erst daraus ihre maßgebliche sittliche Vernunft. Insofern ist es also auch nicht erst die Offenheit auf Zeugung, sondern vorgängig die im sexuellen Akt möglich werdende besondere Selbstüberschreitung zum anderen, aus der die geschlechtliche Beziehung von Mann und Frau ihre moralische Rechtfertigung empfängt. Als solche bleibt sie sonach in ihrer auf interpersonalen Vollzug hin integrierten Dimension von der ihr als gleichzeitige Möglichkeit innewohnenden auf Weckung neuen Lebens gerichteten und darin nicht weniger personal zu verantwortenden Vollzugsweise intentional abgehoben. Dem Akt ehelicher Hingabe kommt als solchem, und zwar auch unabhängig vom Willen zum Kind, eigene ethische Bedeutung zu. Dies dürfte durchaus mit den entscheidenden Akzentsetzungen, die wir im Neuen Testament finden, konvergieren. Der Gedanke der Fruchtbarkeit und des Kindersegens wird in den Texten, die auf die Ehe Bezug nehmen, nirgends ausdrücklich angespro-

chen. Aufs Ganze betrachtet bleibt sonach ein sexualethisches Auslegungsmodell, das die geschlechtliche Beziehung von Mann und Frau aus einem zusätzlichen naturrechtlichen abzuleitenden besonderen Junktim von ehelicher Hingabe und Bereitschaft zum Kind zu begründen sucht, vom biblischen Befund her schwer einsichtig zu machen.

Gottes Sein für den Menschen, die Endgültigkeit und Unbegrenztheit der Liebe, wie sie in der Botschaft und Person Jesu unwiderruflich gesetzt ist, aus der die Wahrheit über den in die Verantwortung für das Ganze der Welt gerufenen Menschen als Bild Gottes ihre letzte ethische Begründung und Ausrichtung erfährt, kann sich als Richtmaß menschlichen Handelns unter den Bedingungen dieser Welt immer nur in je eigener Weise, sei es in der Eigenwirklichkeit ehelicher Zuwendungshaltung, sei es in der Eigenwirklichkeit des verantworteten Willens zum Kind unverkürzt als Sein für den anderen auslegen.

Auf eben diesem Hintergrund eines neuen, ganz vom Sein für den anderen bestimmten Hochethos der Liebe, wie es Jesus gerade auch für die Beziehung der Geschlechter als das schlechthin grundlegende Vollendungsprinzip geltend macht, eröffnet sich jetzt zugleich jener andere Weg, der das Moment der Geschlechtlichkeit selbst nochmals relativiert: der Weg des Ehelosen um des Reiches Gottes willen. »Es gibt Verschnittene, die sich selbst um des Himmelsreiches willen dazu gemacht haben. Wer es fassen kann, fasse es (Mt 19,12).« Gerade weil nun aber für beide Wege, den des Ehelosen wie den des Ehelichen, ein und dasselbe Vollendungsprinzip bestimmend ist, ein Prinzip, das sich letztlich aus dem schlechthinigen Geschenkcharakter menschlichen Daseins ergibt, läßt sich nun nicht – will man der Intention Jesu gerecht werden – die eine gegen die andere Lebensform ausspielen und etwa im Sinne eines status perfectionis höher bewerten als die andere. Hierzu müßte man schon eher auf Argumentationen zurückgreifen, wie sie der Apostel Paulus im 1. Korintherbrief vorbringt. Paulus, bewertet die Ehelosigkeit mit ihren größeren Chancen zu »ungestörter Hingabe an den Herrn« in der Tat höher als die Ehe. Wer heiratet, handelt gut, wer nicht heiratet, handelt besser! Nur jene, die sich nicht enthalten können, sollen heiraten, »denn es ist besser zu heiraten,

als zu brennen« (1. Kor 7,9). Was immer auch hier an ausdrücklichen oder auch verborgenen Motivationen die Position des Apostels bestimmen mag – eschatologische Naherwartung, stoische Einflüsse, Dispositionen, die sich aus der persönlichen Biographie und dem psychischen Lebensaufbau des Paulus selbst ergeben – mit der Position Jesu in dieser Frage ist sie gewiß nicht deckungsgleich. »Fassen« können es nach Jesus »nur die, denen es gegeben ist«; also jene, die von der unmittelbaren Sache des Reiches Gottes, wie sie auf den Menschen als Menschen zielt, auf sein Heil, auf die Aufhebung seiner Unrechtslagen, seiner Leidenstrukturen, seiner Seinsvergessenheit und Selbstentfremdung und darin letztlich auf die Aufhebung seiner Entfremdung von Gottes Vollendungswillen selbst, so stark erfüllt und motiviert sind, daß ihre Option für Ehelosigkeit nicht von dem eingeführten Interesse bestimmt ist, sich eine Art besserer Konditionierung für den Himmel zu verschaffen, sondern sich vielmehr als innere Konsequenz eines Engagements erweist, das ganz vom Sein Gottes für den Menschen lebt und ganz von dieser Dynamik getragen und erfüllt ist. Darin ist dann aber auch zugleich gesichert, daß hier die sexuelle Verzichtleistung nicht, modern gesprochen, mögliche Verdrängungen impliziert und Frustrationen nach sich zieht, sondern einzig und allein von der Sache, von der der einzelne da ergriffen ist, und die ihn zugleich die ihm eigene Identität finden läßt, vital und ursprünglich legitimiert bleibt. Das ist in der Tat ein wesentlich anderer Argumentationsduktus. Vielleicht kommen wir dem noch ein wenig näher, wenn wir in der Haltung Jesu zur Ehelosigkeit eine von der inneren Dynamik der Sache des Reiches Gottes bestimmte personale Verdichtung und Vertiefung jener Einstellung sehen, wie sie von *Rabbi Ben Assai*, einem jüdischen Lehrer um 100 n. Chr., geltend gemacht worden ist. Von ihm wird berichtet, daß er nie in eine Ehe eingewilligt hat. Da nun jeder Israelit und insbesondere jeder Rabbi angesichts des Gebotes Gottes »Seid fruchtbar und mehret euch« (Gen 1,28) und angesichts der mit dem Erwählungsgedanken verknüpften Verheißung Gottes an Abraham, die Kinderreichtum zum deutlichen Zeichen des Segens Gottes für Israel machte, den Ehestand als unbedingte Pflicht ansah, mußte er sich als der einzige unverheiratete Rabbi in der

Geschichte des Judentums vor den anderen Rabbinern rechtfertigen, da man ihm seine Ehelosigkeit zum Vorwurf machte. *Ben Assai* wies diesen Vorwurf mit dem Argument zurück: »Meine Seele hängt an der Tora; es bleibt mir überhaupt keine Zeit für die Ehe; die Welt kann durch andere am Leben erhalten werden.«¹⁰

Kurz: Die Aussagen Jesu über die Ehelosigkeit lassen sich nicht gegen die Ehe ausspielen. Das Eheverständnis Jesu liegt vielmehr ganz auf der Linie von Gen 1 u. 2, auf der Linie der Liebesgedichte des alttestamentlichen Hohen Liedes bis hin zu jenen Aussagen über die Ehe, wie sie der Epheserbrief enthält, der nichts mehr von jener kritisch-distanzierenden Einstellung des Korintherbriefes gegenüber der Ehe erkennen läßt, wenn es da heißt: »Ihr Männer liebt eure Frauen wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat (Eph 5,25).« Die Liebe des Mannes zur Frau findet ihr Maß an der Liebe des gekreuzigten Herrn als der tiefsten Offenbarung der Liebe Gottes zur Welt: Die Ehe, das Ein-Fleisch-werden von Mann und Frau (Eph 5,31), erscheint hier als Nachvollzug und Ausformung der ewigen Hochzeit Gottes mit seiner Schöpfung im Geheimnis des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche, eheliche Liebe als Aufgreifen und Ausfaltung der schöpferischen, erschaffenden Liebe Gottes. Darum geht es, das ist der eigentlich maßgebliche, die sittliche Vernunft der Beziehung der Geschlechter bestimmende Argumentationsduktus der neutestamentlichen Botschaft.

Konsequenzen für eine konkrete Sexualethik

Fassen wir zusammen: Ehe wie Ehelosigkeit empfangen ihre letzte sittliche Vernunft und Rechtfertigung aus dem gleichen Prinzip. Beide erweisen sich als je besondere Formen des Aufgreifens der schöpferischen Liebeshaltung Gottes: des Seins Gottes für den Menschen und darin als je eigene, gleichwesentliche Vollzugsformen des Seins des Menschen für den Menschen. Es liegt auf der Hand, daß sich im Hinblick auf die eheliche Vollzugsform aus eben demselben einen Prinzip jetzt zugleich auch der Wille zum Kind grundsätzlich legitimiert sieht, nicht aber,

daß dieser Wille damit auch schon die hinreichenden konkreten Kriterien besäße, nach denen sich die Zahl der Kinder zu bemessen hat.

Hier zeigt sich ein grundlegender Unterschied in der Bewertung der Fruchtbarkeit etwa gegenüber der des alttestamentlichen Gottesvolkes, das sich als Nachkommenschaft Abrahams auserwählt wußte, in den Nachkommen des Messias zu erleben und eben deshalb Kinderreichtum als besonderen Gottesauftrag und -segens ansah. Eine solche zusätzliche Motivation für Kinderreichtum fällt mit dem Erscheinen des Messias für das neutestamentliche Gottesvolk offensichtlich dahin. Was bleibt, ist das prinzipielle, vom Schöpfungsauftrag her legitimierte grundsätzliche Ja zum Kind.

Fremd erscheint in diesem Kontext aber auch die sich erst seit den Kirchenvätern durchsetzende Auffassung, daß eheliche Hingabe ihre sittliche Vernunft wesenhaft und konstitutiv erst aus der unmittelbaren Bereitschaft der Partner zur Nachkommenschaft bezieht. Damit verlagert sich nämlich in der Tat die Frage nach der letzten sittlichen Vernunft ehelicher Hingabe als *Sein für den Partner* auf ein von dem einen Vollendungsprinzip der neutestamentlichen Botschaft her zwar in eben der gleichen Weise Legitimiertes, weil in der sittlichen Vernunft ehelicher Hingabe durchaus Mitangelegtes, als solches jedoch zugleich Eigenes und Zusätzliches: auf den konkreten Willen zum Kind. Damit ist der ursprüngliche Ansatz verfremdet. Die Bereitschaft zum Kind wird zur unverzichtbaren Vernunft ehelicher Hingabe und damit zur unverzichtbaren Vernunft menschlicher Sexualität überhaupt. Daran ändert sich auch nichts, wenn in der heutigen kirchlichen Ehemoral dem interaktionellen Sinngehalt menschlicher Sexualität als existentiell bestimmtem partnerschaftlichem Erfahrungswert eine konstruktive, und zwar eigene Bedeutung beigemessen wird. Entscheidend bleibt die Rückkoppelung der Hingabebereitschaft an die Bereitschaft zum Kind. Beide Sinngehalte, Sexualität als partnerschaftlicher Erfahrungswert und Sexualität mit dem Ziel der Nachkommenschaft, werden als die zwei Seiten einer Münze angesehen. Die Enzyklika »*Humanae vitae*« faßt die Grundforderung zusammen, indem sie auf die »untrennbare Verbindung der zweifa-

chen Bedeutung des ehelichen Aktes« verweist, »nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung (S. 12)«, und sie fügt an: »Durch die Bewahrung dieser beiden Gesichtspunkte, nämlich der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung, behält der eheliche Akt voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe sowie seine Hinordnung auf die hohe Berufung des Menschen zur Elternschaft (S. 12).« Die Konsequenz dieses ethischen Grundansatzes ist eindeutig: Jeglicher Vollzug menschlicher Sexualität wird sittlich unerlaubt, sofern er vom Sinn der Fruchtbarkeit losgelöst wird. In der Wahrung dieses Junktims von interpersonaler Liebe und Zeugungsbereitschaft liegt das entscheidende Kriterium für die sittliche Bewertung geschlechtlichen Verhaltens.

Damit stellt sich das kirchliche Lehramt gleichzeitig gegen alle längst bestimmend und heute vorwiegend gewordene tatsächliche Überzeugung, die der interpersonal integrierten Dimension menschlicher Sexualität eine sittliche Eigenwertigkeit und Eigenbedeutung beimißt, und zwar unabhängig von ihrer Bedeutung für die menschliche Arterhaltung als Quelle neuen Lebens. Es liegt auf der Hand, daß das Lehramt damit auf einem Ansatz verharret, der sich weder vom Neuen Testament her abstützen läßt, noch unserem heutigen Wissen um die vielfältigen psychologischen, soziologischen und anthropologischen Einsichten in die Wesens- und Funktionszusammenhänge menschlicher Geschlechtlichkeit gerecht wird, noch auch den individualethischen wie bevölkerungspolitischen Erfordernissen und Notwendigkeiten zu entsprechen vermag.

Die Konsequenzen dieses Ansatzes verschärfen sich dann nochmals im Hinblick auf die Bewertung jener sexualethischen Problemfelder, die sich mit den Möglichkeiten einer nicht unmittelbar in gesellschaftlicher bzw. kirchlich sanktionierter Ehe aufgehobenen Sexualität stellen. So werden entsprechend dem Grundansatz von »*Humanae vitae*« in der von der Glaubenskongregation am 15. 1. 1976 veröffentlichten »Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik« folgende sexualethische Positionen rigoros abgewiesen:

1. Daß »manche heute das Recht auf vorehelichen Verkehr fordern, wenigstens in den Fällen, wo eine ernste Heiratsabsicht

und eine schon fast eheliche Zuneigung in den Herzen der beiden Partner die Erfüllung fordern, die sie als naturgemäß erachten. Dies vor allem dann, wenn die Feier der Hochzeit durch äußere Umstände verhindert wird oder wenn die Beziehung als notwendig erscheint, um die Liebe zu erhalten« (.n. 7.1).

2. Daß »heute einige unter Berufung auf Beobachtungen psychologischer Natur damit begonnen haben, homosexuelle Beziehungen mit Nachsicht zu beurteilen, ja sie sogar völlig entschuldigen«. Dies kann auch dort keine Rechtfertigung finden, wo der Homosexuelle seine Neigung »in einer eheähnlichen aufrichtigen Lebens- und Liebesgemeinschaft« zu integrieren sucht. »Nach der objektiven sittlichen Ordnung sind homosexuelle Beziehungen Handlungen, die ihrer wesentlichen und unerläßlichen Zuordnung beraubt sind.« »Es kann somit keine pastorale Methode angewandt werden, die diese Personen moralisch deswegen rechtfertigen würde, weil sie ihre Handlungen als mit ihrer persönlichen Verfassung übereinstimmend erachten würden (n. 8).«

3. In entsprechend gleicher Weise wird auch jegliches psychologische oder soziologische Argument, mit dem man die sittliche Verwerflichkeit der Selbstbefriedigung (Masturbation) als »eine zuinnerst schwer ordnungswidrige Handlung« zu relativieren sucht, verworfen. Zugestanden wird lediglich, daß im Einzelfall »subjektiv gesehen nicht immer eine schwere Schuld vorliegen muß« (n. 9).

Das alleinige Richtmaß für die sittliche Beurteilung menschlicher Sexualität liegt im Junktum von partnerschaftlicher Hingabe und Bereitschaft zum Kind. Alles was dem zuwider läuft, ist objektiv gleichermaßen verwerflich. Eine sittliche Differenzierung etwa zwischen partnerschaftlicher Beziehung und Promiskuität läßt sich von daher nicht mehr erbringen. Sie bleiben gleichermaßen zuinnerst schwer ordnungswidrige Handlungen.

Solche Argumentation muß im Grunde verwundern, weil inzwischen nicht nur eine große Zahl von Theologen, sondern selbst nationale kirchliche Synoden längst zu durchaus differenzierteren Beurteilungsmaßstäben gelangt sind. Eines der bedeutendsten Dokumente, an dem wir uns orientieren können, ist das Arbeitspapier der Würzburger Synode über »Sinn und Gestal-

tung menschlicher Sexualität«¹¹. Zunächst fällt auf, daß das Synodenpapier in den Abschnitten 1–3 (fast die Hälfte des gesamten Textes) von menschlicher Sexualität im allgemeinen spricht und nicht von vornherein ihre Monopolisierung auf Ehe urgiert. Die Sexualität bestimmt die ganze Existenz des Menschen, vermittelt ihm existentielle Erfahrungen (Selbstbestätigung, Bestätigung durch den Partner, Erlebnis der Lust, Liebe zum Partner, Angenommensein durch ihn, und zwar auch in den sexuellen Ausdrucksformen dieser Liebe, Prägung durch Vater- und Mutterschaft) und wird schließlich durch Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft auch sozial bedeutsam (3.1.2). Diese existentiellen und sozialen Sinnwerte werden naturgemäß nicht immer gleichmäßig zur Geltung kommen und sich im Verlauf des Lebens in verschiedener Weise und in vielfältigen Formen verwirklichen (3.1.5). Geschlechtliches Gesamtverhalten findet in der Liebe das einende und formende Prinzip (3.1.6). Man kann deutlich erkennen, daß in diesem Papier die Tabuierung des Geschlechtlichen überwunden ist und daß etliche positive Elemente heutiger Geschlechterfahrung sich durchgesetzt haben: Aufwertung der Geschlechtlichkeit, Einordnung des »Zeugungszwecks« in eine umfassende Gesamtdeutung, Abbau von Schematisierungen u. a. Entsprechend differenziert werden dann auch die wichtigsten anstehenden konkreten sexualethischen Probleme behandelt. So haben zwar volle geschlechtliche Beziehungen erst in der Ehe ihren eigentlichen sinnvollen Ort, dennoch wird »eine undifferenzierte, pauschale Verurteilung bestehender vorehelicher sexueller Beziehungen« zurückgewiesen: »Es ist offensichtlich, daß der wahllose Geschlechtsverkehr mit beliebigen Partnern anders zu bewerten ist als intime Beziehungen zwischen Partnern, die einander lieben und zu einer Dauerbindung entschlossen sind, sich aber aus als schwerwiegend empfundenen Gründen an der Eheschließung noch gehindert sehen« (4.2.4).

Bei homosexueller Veranlagung wird zwar »von einer Einschränkung der Existenzmöglichkeiten« gesprochen, »insofern die Möglichkeit der Bereicherung durch das andere Geschlecht wegfällt« (4.4.4), zugleich werden aber auch Möglichkeiten der Einordnung »in ein umfassendes menschliches Gesamtverhal-

ten« aufgewiesen. »Dabei können die Energien der Homosexualität von einer gleichgesinnten Freundschaft in Dienst genommen und von ihr humanisiert und personalisiert werden. Dies könnte eine Hilfe gegen die Gefährdung durch Promiskuität sein« (4.4.5.2).

Auch hinsichtlich des Problems der »Selbstbefriedigung« (Masturbation) wird auf die Notwendigkeit hingewiesen, daß der Jugendliche die Phase der sexuellen Selbstfixierung überwinden muß. Zugleich aber wird davor gewarnt, ihn durch »unbegründete Sündenängste« zu verunsichern, »die nicht zur Bewältigung seiner Situation beitragen« (5.4.2).

Das aber bedeutet: Das Synodenpapier integriert wesentliche inzwischen gewonnene human- und sozialwissenschaftliche Daten in eine ganzheitliche menschliche Betrachtung.

Demgegenüber bleiben in der römischen Erklärung human- und sozialwissenschaftliche Einsichten für den Begründungsaufweis sexualethischer Normen in ihrem objektiven Verbindlichkeitsanspruch ohne jede Bedeutung. Soziologische Erhebungen können hiernach zwar Auskunft über die »nach Orten, Bevölkerung und Umständen« variierende Häufigkeit eines ordnungswidrigen Verhaltens geben, und »moderne Psychologie« vermag darüber hinaus zwar »eine Reihe von gültigen und nützlichen Daten« zur Klärung der subjektiven sittlichen Verantwortlichkeit und Zurechenbarkeit bei gegebenem Fehlverhalten zu liefern, relevante Kriterien »für die Beurteilung des sittlichen Wertes menschlicher Handlungen« als solche lassen sich aus eben diesen Daten aber gerade nicht gewinnen (n. 9.3 u. 4).

Normative Schlußfolgerungen, die aus psychologischen und soziologischen Erkenntnissen über menschliches Sexualverhalten gezogen werden, erscheinen somit von vornherein verdächtig (vgl. n. 8.1 u. 9.1). Wie gering dabei das Maß an Vertrautheit mit einfachsten sexualpsychologischen Einsichten in Wahrheit ist, zeigen die Ausführungen über Homosexualität. Man spricht hier zwar der sexualpsychologischen Unterscheidung von angeborener und erworbener Homosexualität eine gewisse Berechtigung zu, behauptet aber zugleich, daß es sich im Falle der erworbenen Homosexualität um eine »Übergangserscheinung« handle

oder daß sie »wenigstens nicht unheilbar sei« (n. 8.2). Demgegenüber das Würzburger Papier: »Da die Wissenschaft heute davon ausgeht, daß für die meisten homosexuellen Menschen der Mangel, nicht von einem andersgeschlechtlichen Partner angesprochen werden zu können, nicht behebbar erscheint, ist es ihnen auferlegt, mit ihrer Zuneigung zum gleichen Geschlecht zu leben« (4.4, 5.1).

Der entscheidende Mangel der »declaratio« im Umgang mit human- und sozialwissenschaftlichen Einsichten liegt jedoch nicht in der ein oder anderen vielleicht noch entschuldbaren mangelnden Information über gegebene sexualpsychologische Fakten, sondern wesentlich in ihrer prinzipiellen Fehleinschätzung des methodischen Selbstverständnisses von Soziologie und Psychologie als »Humanwissenschaften«. Hier scheint in der Tat immer noch ein Wissenschaftsbegriff vorzuwalten, der im Grunde an längst unhaltbar gewordenen positivistischen Konzepten orientiert ist. Wissenschaft, positivistisch verstanden, geht hiernach jede Zuständigkeit im Hinblick auf die Beantwortung der Frage, was sein soll, ab. Sie hat sich, um der Strenge ihres Anspruchs als Wissenschaft zu genügen, jeder normativen Wertung zu enthalten. Damit aber fungiert sie letztlich als Mittel zu Zwecken, über die sie selbst nicht befindet.

Nun besteht gewiß kein Zweifel, daß es Aufgabe und Ziel der Einzelwissenschaften ist, die den verschiedenen Gegenstandsbereichen der Wirklichkeit jeweils immanente Sachgesetzlichkeit methodisch und systematisch zu erforschen. Bei aller hierfür notwendigen Isolierung je bestimmter Teilaspekte der Wirklichkeit und deren radikaler Versachlichung darf und kann jedoch die Beziehung der einzelnen Sachverhalte zum Ganzen des menschlichen Daseins als solchem nicht übersehen werden.

Denn was wissenschaftliches Vorgehen in Wahrheit überhaupt erst als ein je sinnvolles konstituiert, ist sein je spezifischer Bezug zur Gesamtwirklichkeit des Menschseins. Alle Sachlogik bleibt sonach bezogen auf Sinnlogik. Denn gerade weil sich der Mensch niemals als Mensch *an sich*, sondern immer als ein durch sachlogisch fundierte naturale und kulturelle Strukturen vermit-

teltes Wesen erfährt, gibt es für ihn keinen ethikfreien Raum. Entsprechend aber kann es auch keine ethikfreie Wissenschaft geben. Sie bleibt in ihrer humanen Relevanz der generellen Frage nach der Vernunft menschlichen Daseins zugeordnet und durchgängig verpflichtet. Umgekehrt haben damit ihre Einsichten in konkrete Bedingungsbeziehungen menschlichen Gelingens zugleich unmittelbare Bedeutung eben auch für die konkrete ethische Urteilsfindung selbst.

Auf die von uns hier erörterten sexualethischen Probleme hin angewandt: Eine Vernachlässigung der hier relevanten, von Soziologie und Psychologie aufgewiesenen Bedingungsbeziehungen führt zu Fehleinschätzungen des Menschlichen.¹² Unter dieser Voraussetzung ist es im Hinblick auf die Verwirklichung des Menschseins des Menschen und damit eben auch im Hinblick auf eine objektive Bewertung und Normierung menschlich sittlichen Handelns ganz und gar nicht gleichgültig, ob z. B. ein Sexualverhalten partnerschaftlich integriert ist oder ob es sich ipsistisch bzw. promisk auslebt, selbst wenn im gegebenen Fall eine volle sittliche Finalität des Verhaltens mit dem Einschluß möglicher Zeugungsbereitschaft nicht erstrebt wird bzw. nicht realisiert werden kann. Entsprechend muß hier also auch im Anspruch eines umfassenderen sittlichen Gesamtverständnisses menschlicher Sexualität von einem partiell sittlich *sinnvollen Handeln* gesprochen werden, und zwar nicht nur im Sinne eines *minus malum*, eines hinzunehmenden geringeren Übels (insofern es der Freisetzung persönlichkeitszerstörender Tendenzen wehrt), sondern darüber hinaus auch im Sinne eines *minus bonum*, insofern es ein, wenngleich geringeres, so doch *partiell wesenhaft Gutes*, hier etwa die Herstellung personaler Liebe und Partnerschaft bewirkt.

Solche Differenzierung in der Beurteilung menschlichen Sexualverhaltens, der eine am Humanen und damit eben auch am Gelingen des *einzelnen Menschen* orientierte sexualethische Theorie ihre Zustimmung schwerlich versagen kann, wird auch von der »declaratio« zwar zur Kenntnis genommen, jedoch zugleich unterschiedslos abgewiesen. Hiernach ist jeder »freige-wollte Gebrauch der Geschlechtskraft, aus welchem Motiv er auch immer geschieht, außerhalb der normalen ehelichen Bezie-

hungen« (d. h. soweit diese als solche sowohl »den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer humanen Zeugung in wahrer Liebe« realisieren) »als eine zuinnerst schwer ordnungswidrige Handlung zu brandmarken« (n 9.2). Damit aber ist jede Diskussion über eine differenzierte Beurteilung des unterschiedlichen sittlichen Wertes der möglichen Motivationsstrukturen abgeschnitten. Ihre Erforschung wird zum Glasperlenspiel ohne ethische Relevanz. Der dafür zu zahlende Preis dürfte nicht gering sein: Der einzelne wird wieder auf jene rein negative Abwehrhaltung vereidigt, die ihn mit ihren motivational überfordernden Ansprüchen in immer neue, kaum je aufarbeitbare Sündenängste verstrickt, seine Bereitschaft zu neurotischen Verdrängungen erhöht oder ihn gar als Folge partnerschaftlich unaufgehobener Sexualität zur Ausbildung persönlichkeitszerstörender Perversionen drängt. Man setzt ihm Barrieren, zu seiner möglichen Identität und Sozialität zu kommen, und widerspricht so dem entscheidenden Sinn jeder ethischen Theorie.

Zweierlei sexualethische Grundsätze

Es mag zu denken geben, warum diese Vielfalt von Problemen im Rahmen einer Thematik angesprochen wird, deren eigentliches Problem der Bevölkerungsentwicklung gilt. Die Antwort liegt auf der Hand. Bevölkerungspolitische Konzeptionen und Strategien lassen sich nicht unabhängig vom Denken über Sinn und Gestaltung menschlicher Geschlechtlichkeit entwickeln. Eine Ethik der Bevölkerungspolitik ist in ihrem Kern Applikation und Konsequenz einer je bestimmten Sexualethik. Ich sage einer je bestimmten Sexualethik, denn was diese in ihren jeweiligen Strukturen prägt, ist Konsequenz des jeweils letzten Richtmaßes, aus dem sie sich entfaltet und an dem sie bemessen sein will. So wurde im voraufgehenden versucht, Sexualethik von einem theologisch-ethischen Grundansatz her zu entwickeln, der sich im heutigen moraltheologischen Denken und, wie wir gesehen haben, bis in synodale Verlautbarungen hinein immer mehr durchsetzt: Wie für alles mensch-

liche Verhalten, so bleibt auch für jegliches geschlechtsspezifische Verhalten letzter Grund und letztes Maß Gottes Sein für den Menschen. Das gilt für die eheliche Vollzugsform mit der ihr innewohnenden ethischen Dynamik zu gegenseitiger Hingabe und Treuebereitschaft ebenso, wie für die Vollzugsform des Ehelosen »um des Reiches Gottes willen«, der eben darin das Moment der Geschlechtlichkeit nochmals relativiert. Dies gilt aber auch als Kriterium der Einordnung, Humanisierung und Bewältigung all jener Formen sexueller Devianz, deren in sich komplexer jeweiliger Motivationsstruktur mit rigorosen Verboten und blanken Appellen an den Willen des einzelnen nicht beizukommen ist. Und dasselbe Grundprinzip gilt schließlich auch im Hinblick auf die Einstellung zu Fruchtbarkeit und Nachkommenschaft. Auch das Ja zum Kind lebt für den Glaubenden letztlich aus dem Sein Gottes für den Menschen, aus dem Ja Gottes zur Welt. Zugleich aber empfängt dieses Ja seine konkrete sittliche Vernunft aus der Vielfalt jener individuellen, sozialen, politischen und ökologischen Bedingungen, in denen sich verantwortete Elternschaft vollzieht und aus denen dem Kind erst die Chance erwächst, sein Dasein als Segen zu erfahren.

Demgegenüber geht die offizielle römische Lehre über die Ethik menschlicher Sexualität unverbrüchlich vom Junktum zwischen interpersonaler Liebe und Zeugungsbereitschaft als Grundansatz aus. Die sich daraus ergebenden normativen Konsequenzen werden mit Stringenz aufrechterhalten. Voreheliche Sexualität, außereheliche Sexualität und sexuelle Devianz werden ohne jede weitere sittliche Differenzierung als »zunächst schwer ordnungswidrige Handlungen« eingestuft; der Gebrauch von empfängnisverhütenden Mitteln in der Ehe wird als Mißbrauch der Ehe verurteilt. Neue Kriterien für eine sinnvolle, heutigen ökonomischen, sozialen und ökologischen Gesichtspunkten Rechnung tragende Bevölkerungspolitik lassen sich daraus nicht ableiten. So kann es nicht verwundern, daß auf der Weltbevölkerungskonferenz von Bukarest im Jahre 1974, das durch die Vollversammlung der Vereinten Nationen als Jahr der Weltbevölkerung proklamiert worden war, von den Vertretern des Vatikans, damals noch in irritierender Eintracht mit den Ver-

tretern der Volksrepublik China, die inzwischen ihre Haltung radikal geändert hat, dem dort erarbeiteten Weltbevölkerungs-Aktionsplan mit seiner Option für aktive bevölkerungspolitische Strategien, die zu stabileren Wachstumsraten in den einzelnen Ländern führen sollten, jegliche Zustimmung verweigert wurde.

Mit der letzten Weltbevölkerungskonferenz 1984 in Mexiko-City haben sich dann inzwischen neue Fronten formiert. Im Mittelpunkt stand hier nicht mehr die Frage nach der Notwendigkeit und Legitimität von bevölkerungspolitischen Strategien überhaupt, sondern die Frage nach der Legitimität und entsprechenden Unterstützungswürdigkeit *bestimmter* Strategien. Zentraler Streitpunkt, indem sich in diesem Falle der Vatikan und die USA zusammenschlossen, blieb die Frage der Finanzierung von nichtstaatlichen Organisationen in den Entwicklungsländern, die in ihre hierdurch ermöglichten Familienplanungsprogramme Schwangerschaftsabbrüche, sei es direkt oder auch indirekt – mit Hilfe anderer Fonds – einbeziehen. Ohne Zweifel handelt es sich hier um ein fundamentales ethisches Problem, das in seinem Gewicht auf keinen Fall heruntergespielt werden darf, das aber als solches eben nicht nur die Entwicklungsländer betrifft. Die sich mit ihm immer schon stellende genuin sozialetische Frage nach der sittlichen Effektivität einer reinen Verbotspolitik verschärft sich, übertragen auf die Situation der Entwicklungsländer, hierbei in eigener Weise. Immerhin erscheint die ethische Diskussion im Rahmen der Bevölkerungspolitik damit erstmals auf ein moralisch tatsächlich grundlegendes Problem eingegrenzt. Sollte es der Kirche zum Anlaß werden, die sich bevölkerungspolitisch auch weiterhin unausweichlich stellende Frage der Geburtenkontrolle von Grund auf neu auf ethisch tragfähigere humanere Möglichkeiten hin zu überdenken, so wäre damit ein entscheidender Schritt in eine Zukunft getan, in der nunmehr auch mit ethischen Waffen unermeslichem menschlichem Elend entgegengetreten werden könnte und die Menschheit im Einklang mit den ihr gegebenen Möglichkeiten konstruktiv zu leben vermöchte.

Es ist sicher wahr, ohne sittliche Orientierung kann der Mensch auch in der heutigen Situation nicht überleben. Es bleibt

die Frage, welcher der angebotenen Orientierungshilfen tatsächlich die größere sittliche Vernunft innewohnt, die als solche zur Lösung der vielfältig anstehenden Probleme und damit zur Humanisierung des menschlichen Daseins und der menschlichen Beziehungen wirksamer beiträgt.

Ehe

Ordnungen haben ihre eigene Schwerkraft und ihr eigenes anthropologisches Gefälle. Weder lassen sie sich leicht gegen den Willen der Menschen verändern, noch auch lassen sie sich leicht gegen den Willen der Menschen aufrechterhalten. Als unmittelbar praxisbezogene Handlungsregulative berühren sie ja nicht nur den Verstand, sondern ebenso auch den Willen und das ihn tragende menschliche Emotions- und Interessengefüge. Unter dieser Voraussetzung aber muß der Mensch jede Veränderung moralisch eingeübter Ordnungen, solange sie von ihm als angemessen und wahr angesehen werden, zugleich als einen Eingriff in seinen eigenen psychischen und sozialen Lebensaufbau empfinden. Das, was seinem Handeln Halt, Orientierung und Architektur gibt, was ihn emotional prägt, sicher macht und von Entscheidungsüberdruck entlastet, sieht er durch solche willkürlich anmutende Veränderung in Frage gestellt, ja durch sie gegebenenfalls das Humane selbst bedroht, je elementarer die Lebensbereiche sind, auf die Ordnungsveränderung zielt. Dies zeigt sich nirgends deutlicher, als in der mit der Reform des § 218 plötzlich einsetzenden und bis heute ungebrochen anhaltenden Grundwertediskussion, eine Diskussion, der auch die hier zu erörternde Thematik wesentlich zuzuordnen ist. Denn auch hier, in der Kontroverse um das neue bürgerliche Eherecht, geht es um eine elementare Frage des Humanen, nämlich um das grundlegende Ordnungsverständnis der auf Lebensgemeinschaft zielenden Beziehung der Geschlechter zueinander, der man neuen rechtlichen Ausdruck zu verschaffen sucht. Dabei wird man freilich umgekehrt nicht von vornherein ausschließen dürfen, daß solche rechtliche Neugestaltung ihrerseits von der Intention

bestimmt ist, eben diesem grundlegenden Ordnungsverständnis bessere und humanere Geltung zu verschaffen. Zeigt sich doch generell, daß gerade das Recht, dem als solchem die Funktion zukommt, das Miteinander der Menschen von außen zu regeln und so entscheidend an der Entfaltung und am Gelingen menschlichen Lebens mitzuwirken, sich mit der Festschreibung seiner je besonderen konkret geschichtlichen Ausgestaltungen gegebenenfalls auch gegen dieses Leben richten kann, so daß es – soll es sich nicht in sein Gegenteil verkehren und so gleichsam tödliche Wirkung haben und zum Kains-Instrument werden – unter Umständen tiefgreifender Veränderungen und Reformen bedarf.

Zur Auslegung von Grundwerten

Suchen wir sonach im Bedenken dessen, was die einen mit dieser neuen Rechtsschöpfung als Hoffnung auf fortschrittlichere, dem Menschen gerechter werdende Lösung begrüßen, die andern hingegen mit tiefem Mißtrauen als Schleifung letzter Bastionen betrachten, nach dem zu fragen, was Ehe als Grundwert, d. h. als wesentlich humane und in ihrer Heilsdimension offenbarungsgeschichtlich erschlossene Beziehungswirklichkeit der Geschlechter zueinander sein will und sein soll.

Hier zunächst eine hermeneutische Vorüberlegung, die das Fragen nach Grundwerten generell betrifft. Soll der Begriff ›Grundwerte‹ überhaupt einen Sinn haben, so setzt dies voraus, daß es sich um solche Werte handelt, die, wenngleich dem Menschen erst im Laufe der Geschichte zugewachsen, einmal erkannt, irreversible, durchdauernde, unbedingte Geltung beanspruchen. Die Frage nach den Grundwerten stellt sich sonach als Frage nach dem Unbedingten im Bedingten, dem Absoluten im Relativen, dem Immerwährenden im Strom des Geschichtlichen. Wie aber läßt sich das eine vom andern scheiden? Verfügen wir über ein Instrumentarium, dieses Bleibende von Grundwerten unmittelbar freizulegen, so wie etwa ein Chirurg mit seinem Skalpell die inneren Organe des Menschen freizulegen vermag? Der geeignete Weg ist gewiß nicht der, solch überzeitlich Sein-Sollendes im empirischen Nachweis seiner allgemein menschl-

chen Verbreitung sicherzustellen und es so gleichsam im Subtraktionsverfahren gegenüber allem bloß Zeitbedingten abzugrenzen. Das Ergebnis wäre in der Tat weit weniger als ein Minimum dessen, was wir heute als unerläßliche Bedingungen des Humanen betrachten. Aber auch der Rekurs auf eine der spekulativen Vernunft unmittelbar zugänglich geglaubte bleibend-gleiche menschliche Wesensnatur wird hier wenig hilfreich sein. Denn wenn es wahr ist, daß der Mensch von Natur Kulturwesen ist, dann kann es menschliche Natur auch immer nur als sozio-kulturell vermittelte, artikulierte und interpretierte Natur geben, dann kann also das Eigentliche der *natura humana*, das also, was sich dem Menschen als bleibend Wesentliches, unbedingt Sein-Sollendes zu erkennen gibt, nur im Prozeß einer ständigen Interpretation seiner kulturellen Ausformung erfahren werden. Es kann sich aber dann demzufolge auch nirgends in der Weise eines definitiven, aller weiteren geschichtlichen Artikulation entzogenen »An-Sich« zeigen, als eine Wahrheit also, die sich als handhabbares Konstrukt jeder weiteren Diskussion verweigert. Hier gilt im Grunde, was Josef Ratzinger in seinem ersten Interview als früherer Erzbischof von München-Freising zur Frage nach dem Beständigen und Bleibenden bemerkte, nämlich, daß es »Wesentliches gibt, das bleibt und den einzelnen Formen Sinn gibt und daß andererseits unser menschliches Leben und damit der Ausdruck des Immerwährenden sich ändert«.¹ Soll also im Rahmen unserer Thematik, in der nach dem Wesentlichen von Ehe gefragt ist, dieses Wesentliche ansichtig werden, so wird man auch christliches Eheverständnis nicht als eine endgültig ausformulierte, geschichtslose Größe nehmen dürfen, die keine weitere vertiefende Konkretion mehr zuließe. Umgekehrt wird man dann aber zugleich auch die Frage stellen müssen, welche moralischen Leitvorstellungen im Prozeß neuzeitlicher Eheauffassungen wirksam sind und welche tragende Leitidee der heutigen profanen Rechtsgestaltung der Ehe zugrunde liegt, um so ermessen zu können, was darin humanen Fortschritt oder gegebenenfalls auch Verfall signalisiert.

Heutiges Eheverständnis / Ehe als Partnerschaft

Im gegenwärtigen Eheverständnis – um hierauf zunächst einzugehen – zeichnet sich deutlich folgende Leitidee ab: Die Umkentuierung der entscheidenden ehetragenden Gesetzmäßigkeiten von der rechtlichen auf die moralische, von der institutionellen auf die »personale« Ebene. Ehe steht unter dem Stichwort »Partnerschaft«. Partnerschaft, wie sie heute geübt wird, ist ein Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung. Die Partner sind prinzipiell, von äußeren sozialen Zwängen abgesehen, frei zu entscheiden, was sie einander sein und bedeuten wollen².

Damit aber verliert zugleich zunehmend jene Leitvorstellung an Überzeugungskraft, der für das bisherige Verständnis von Ehe tragende Bedeutung zukam: Hinsichtlich der Ordnung der Ehe steht alles fest, mit Ausnahme der Wahl der Partner. Mann und Frau sehen sich heute eben nicht mehr einfachhin als jene fest umrissenen Wesen, deren Verhältnis zueinander sich in eindeutigen, durchprogrammierten, von Natur und Gesellschaft fest umrissenen Zwecken ausdrückt, als genau korrelierende, nach übergreifenden Gesetzen einander zugepaßte Hälften, so als ob sich gleichsam Struktur zu Struktur fügt: »Sie müssen sich vielmehr über den Sinn und den Inhalt ihrer Beziehung frei verständigen. Sie müssen besprechen, aus welchen Motiven ihre Verbindung zustande kommen soll. Die Ehe ist die Folge partnerschaftlicher Übereinkunft.«³ Was aber auch immer im einzelnen die begründenden Motive und Zwecke sein mögen, sie müssen qualitativ zum Ausdruck der liebenden, verantwortenden Sorge um den anderen werden, wenn dessen Person nicht mißachtet und das Verhältnis zueinander human bleiben soll. Das aber bedeutet zugleich, daß faktisch mehr investiert werden muß, als die primären Motive, seien sie nun sexueller, erotischer, geistiger, leistungsmäßiger oder auch ökonomischer Art, im Prozeß der Partnerwahl hergeben. Gerade Ehe als Partnerschaft, als personale Beziehung und somit als Subjekt-Subjekt-Beziehung setzt voraus, daß man bereit ist, sich auf das Unvorhersehbare, Nichtverrechenbare, die Inkommensurabilität des anderen einzulassen. Nur so wird man seiner Würde gerecht. Es ist dieser Gedanke der konsequenten Sicherung der personalen Würde

eben auch und gerade im Verhältnis der Eheleute zueinander, der es nicht zuläßt, den andern als Objekt zu behandeln. Dahinter will auch der Gesetzgeber keinesfalls zurück, ohne bereits human Erreichtes zu vertun und überwundenen innerehelichen Entfremdungsformen erneut Vorschub zu leisten.

Die neue Rechtsgestaltung

Dieses heutige Eheverständnis in seinem wesentlich dialogischen, partnerschaftlichen, personalen Charakter hat aber nun zur Folge, daß die bürgerliche Rechtsgesellschaft zunehmend den Anspruch aufgibt, in die innere Ehestruktur selbst hineinzuregieren. Schon nach den bisherigen Bestimmungen des BGB stellt sich Ehe als ein ausschließlich zwischen den Ehegatten existierendes privat- und personenrechtliches Verhältnis dar⁴. Unter dieser Voraussetzung ist sie somit kein überpersonalen Zwecken dienendes Gliedverhältnis innerhalb vorgegebener übergeordneter Gemeinschaften (wie Großfamilie, Sippe, Kirche, Staat) – also kein Verbandsteilverhältnis in übergreifenden Herrschaftsstrukturen. Eben dies würde heutiger freiheitlicher Rechtsauffassung widersprechen. Das neue Ehegesetz versteht Ehe zwar ausdrücklich als eine auf Lebenszeit geschlossene Gemeinschaft, als einen Lebensbund, verzichtet aber darauf, auf ihre inhaltlichen Ausgestaltungen und Zielsetzungen Einfluß zu nehmen, und die sogenannten Ehwirkungen näher zu bestimmen. Festgehalten wird lediglich, was sich aus dem Wesen von Ehe als Geschlechtsgemeinschaft unmittelbar ergibt und was schon die alte Fassung § 1353 I 2 BGB als Norm setzt, nämlich daß die Ehegatten einander zur ehelichen Lebensgemeinschaft verpflichtet sind. Hierzu kommentiert Diederichsen: »Nach der Vorstellung des Gesetzgebers sind die allgemeinen Ehwirkungen privatautonomer Gestaltungsbereich der Eheleute, der ihnen nicht nur zur freien Verfügung steht, sondern von ihnen auch selbständig ausgefüllt werden muß; ›die Ehegatten bleiben gehalten, ihre freiwillig übernommenen und nicht erzwingbaren Pflichten in der Ehe zu erfüllen, wenn die Ehe auf Dauer Bestand haben soll« (BT-Dr 7/650, S. 95). Können sie sich über irgendei-

nen Punkt nicht einigen, bleibt als ultima ratio nur die Scheidung der Ehe. Andererseits wird betont, daß gegenüber dem geltenden Recht keine Änderungen eintreten sollen (so der Rechtsausschuß BT-Dr 7/4361, S. 7). So wird man wie bisher aus § 1353 I 2 BGB n. F. schließen müssen, daß die Ehe Geschlechtsgemeinschaft ist und die Ehegatten einander zum ehelichen Verkehr in Zuneigung und ohne daß Gleichgültigkeit oder Widerwillen zur Schau getragen wird, verpflichtet sind, ebenso zur ehelichen Treue (so ausdrücklich der Rechtsausschuß, BT-Dr 7/4361, S. 7), und zwar unabhängig davon, daß der Ehebruch als absoluter Scheidungsgrund abgeschafft ist. Die Familienplanung und ihre Modalitäten (Wahl der Konzeptionsverhütungsmaßnahmen) sind grundsätzlich Angelegenheiten beider Ehegatten⁵. Damit aber wird deutlich, daß hier Ehe in ihrer rechtlichen Grundkonstitution nicht *a limine* als Fortpflanzungsinstitut akzentuiert ist. Der Wille zum Kind wird in die freie Verantwortung der Partner gestellt. Erst recht gibt es keine, die spezifisch geschlechtlichen Beziehungen bestimmende Normen. Gänzlich abgebaut ist auch das aus dem patriarchalischen Erbe überkommene Über- und Unterordnungsverhältnis von Mann und Frau. Schon 1953 wurden die §§ 1354 BGB (Entscheidungsrecht des Mannes über die das gemeinschaftliche Eheleben betreffende Fragen) und 1634 BGB (Stichentscheid des Vaters bei Meinungsverschiedenheiten der Eltern) abgeändert. Im neuen Ehegesetz wird jetzt auch das Leitbild der Hausfrauen-Ehe, wie es in § 1356 I BGB normiert war, beseitigt. Ebenfalls besteht bereits seit 1. Januar 1977 das Recht, in beiderseitigem Einvernehmen den gemeinsamen Gatten- bzw. Familiennamen zu bestimmen.

Von nicht minder weitreichender Konsequenz sind die neuen Bestimmungen über die Ehescheidung. Schon das Reichspersonenstandsgesetz von 1875, das die obligatorische Zivilehe einführt, hatte erstmals auch katholischen Eheleuten die Möglichkeit der Scheidung eröffnet. Allerdings blieb im Scheidungsrecht das Schuldprinzip konstitutiv. Für die Scheidung mußte der Nachweis einer Schuld erbracht werden. Vom Grundansatz des neuzeitlichen Eheverständnisses als eines wesentlich sittlichen Verhältnisses und eben damit auf der rechtlichen Ebene als

eines *individuellen* Vertragsverhältnisses blieb hier eine Inkonsequenz. Der Gesetzgeber blieb damit zugleich immer noch letzte Beurteilungsinstanz des inneren sittlichen Zuordnungsverhältnisses der Eheleute. Das mögliche Schuldigwerden der Partner aneinander als Scheidungsgrund blieb Gegenstand entnervender Prüfungen. An Stelle des Schuldprinzips tritt nun das Zerrüttungsprinzip mit dem unmittelbaren Nachweis, daß die Lebensgemeinschaft der Ehegatten nicht mehr besteht und erwartungsgemäß nicht mehr wiederhergestellt werden kann⁶. Die Rechtsgesellschaft begnügt sich sonach mit der Feststellung, daß eine Ehe ihr Ende gefunden hat, daß sie gescheitert ist, daß sie zunichte geworden ist. Mit dem Übergang vom Schuldprinzip zum Zerrüttungsprinzip im Falle der Ehescheidung bekundet die Rechtsgesellschaft letztlich ihr Eingeständnis, die moralischen Bindungskräfte in Wahrheit überhaupt nicht bis ins letzte mit *rechtlichen* Mitteln verwalten zu können ohne sich ihrerseits an den Scheiternden möglicherweise nochmals schuldig zu machen. Das zuinnerst Strukturierende der Ehe, das was sie von sich aus überhaupt erst möglich und lebbar macht, was sie also letztlich trägt, nämlich ihre *moralische* Bindungskraft, wird aus der Zuständigkeit der Gesellschaft entlassen. Die Gesellschaft erkennt sich außerstande, die moralisch bedingten Ursachen für das mögliche Scheitern einer Ehe rechtlich zu verantworten⁷. Der Rechtsschutz, den die Gesellschaft dennoch auch weiterhin der Ehe zukommen läßt, beschränkt sich lediglich auf die Verhinderung von Schuldeskalationen, die als Folge einer Ehescheidung die Partner selbst und mehr noch ihre Kinder treffen können⁸.

Das bedeutet jedoch nicht, daß darin am Ende zugleich auch der Gedanke der Unauflöslichkeit der Ehe als *moralisches Prinzip* preisgegeben wäre, sondern lediglich dies, daß der die Unauflöslichkeit der ehelichen Gemeinschaft tragende und ermöglichende innere sittliche Wille zur unbedingten Treue, mit den Mitteln des Rechts weder bewirkt noch begriffen werden kann, d. h. im bürgerlich-rechtlichen Eheverständnis wird das Unverrechenbare in der Partnerschaftsbeziehung Ehe, dasjenige also, was allein aus der Kraft des moralischen Willens getragen und respektiert werden kann, auf die Würde der Person und ihren

rechtlichen Schutz reduziert. Gerade damit aber werden die Partner *rechtlich* in die Moralität der Subjekt-Subjekt-Beziehung freigesetzt. Eben deshalb verzichtet der Gesetzgeber ja darauf, die inneren Organisationsformen und Inhalte der Ehe, die sogenannten Ehwirkungen, näher zu bestimmen.

Wovon läßt sich dann aber das neue Recht unter der Voraussetzung des Zerrüttungsprinzips im Hinblick auf dasjenige, was als Bedingung der Möglichkeit von ehelicher Partnerschaft mit den Mitteln des Rechts faßbar ist, leiten? Bürgerlich-rechtliches Eheverständnis geht von dem Gedanken einer faktisch nur über konkrete Lernprozesse gehenden Verifizierbarkeit der »richtigen Wahl« aus, d. h. man geht davon aus, daß die Partner zueinander passen müssen, daß man also weder zur ehelichen Partnerschaft von außen gezwungen werden kann, noch auch daß freie Partnerwahl ein Resultat willkürlicher Entscheidung der einzelnen ist. Der Gedanke der richtigen Wahl und damit der empirischen Verrechenbarkeit aber schließt die Möglichkeit des Irrtums ein, mit der Konsequenz, daß bei verfehlter Entscheidung der Weg zur Wahl eines neuen Partners offen bleiben muß. Letztlich steht also hinter dem Gesamtkonzept die Absicht, rechtlich abzusichern, daß dem Menschen eine grundsätzliche Chance echter Partnerschaft als Subjekt-Subjekt-Beziehung auch im Falle des Scheiterns möglich bleibt.

Christliches Eheverständnis

Suchen wir nun dieses Eheverständnis vom christlichen Verständnis der Ehe aus zu beleuchten. Wenn hier der Gedanke der Unauflöslichkeit der Ehe Kernstück der Lehre ist, das nicht preisgegeben werden darf, und zwar nicht preisgegeben werden darf um des Menschen willen, so scheint mir der letzte Grund hierfür in folgendem zu liegen: Christliches Eheverständnis bleibt von der Einsicht in eine letzte *Unverrechenbarkeit* jeglicher Partnerwahl geleitet, eine Unverrechenbarkeit, die als solche nur durch den unbedingten Willen zur Treue überbrückt werden kann. Es gibt nicht *den* Partner. Partnerschaft, die sich nicht letztlich aus einer Liebe vollzieht und begreift, wie sie etwa

Paulus im Hohen Lied der Liebe im Korintherbrief beschreibt, einer Liebe, die sich nicht erbittern läßt, die langmütig ist und nichts nachträgt, die alles glaubt, alles hofft, alles duldet, bleibt Stückwerk und wird im Grunde die Tiefe ihrer eigenen Möglichkeiten verfehlen. Erst solche Liebe erreicht die ganze Wirklichkeit des andern. Menschliche Beziehung als humane Beziehung gewinnt nur dort ihre eigentliche Wirkkraft, wo der eine dem andern prinzipiell mehr ist, als eine Summe von Eigenschaften, die ihn faszinieren und eine Summe von Leistungen, die ihm Respekt abnötigen. Das aber bedeutet jetzt: christliches Eheverständnis geht von der Unverrechenbarkeit, von der Inkommensurabilität in aller partnerschaftlichen Beziehung aus und sucht umgekehrt nun das Verrechenbare, also das Objekthafte in aller Beziehung, in dieses Unverrechenbare zu integrieren, es ihm zuzuordnen und von ihm her auszulegen.

In der Tat zielen gerade die zentralen Aussagen Jesu über die Ehe auf die Herausstellung jenes Unverrechenbaren menschlicher Bindung, die, soll sie gelingen, keinen Vorbehalt, kein Kalkül, keine einseitigen Vorteilssicherungen verträgt. Dabei wird unmittelbar deutlich, daß es ihm hier auch nicht in erster Linie um eine spezielle Ethik der geschlechtlichen Beziehungen, also um die Aufstellung einer spezifischen Sexualmoral geht, sondern vielmehr um eine fundamentale Ethik der Beziehung der Geschlechter zueinander. Es ist bemerkenswert, daß Jesus in seinen entscheidenden Aussagen über die Ehe (Mk 10, 1–12, Mt 5,31 f.; 19, 1–10, Lk 16, 16–18) nicht auf den Fruchtbarkeitsauftrag Gen 1,28 Bezug nimmt, sondern ausschließlich auf jene Genesistexte, die die Zweigeschlechtlichkeit und Zusammengehörigkeit von Mann und Frau betonen: »Vom Beginn der Schöpfung an hat Gott ›sie als Mann und Frau geschaffen‹ (Gen 1,27). ›Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und seiner Frau anhängen; die zwei werden ein Fleisch sein‹ (Gen 2,24). Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden« (Mk 10, 6–9). Was hier im Ein-Fleisch-Werden geschieht, ist eine neue, Gegenseitigkeit konstituierender Blutsverwandtschaft. Jesus wendet sich mit diesem Logion scharf gegen die geltende jüdische Rechtspraxis, die ausschließlich dem Ehemann das Recht zugestand, seine Frau

zu entlassen und ihr den Scheidebrief auszustellen. Gegen das jüdische Scheidungsrecht nimmt er Partei für die Frau und befreit damit die Beziehung der Geschlechter von »legalisierter männlicher Willkür«⁹.

Erst Jesus macht sonach vollen Ernst mit der Gegenseitigkeit in der Ehe, indem er erstmalig Ehebruch aus der personal begriffenen Beziehung deutet. Ehebruch ist nicht mehr nur Ausbruch der Frau aus einer Bindung, in der sie Besitz des Mannes ist und auch nicht mehr nur dort gegeben, wo der Mann in eine andere Ehe und damit in ein fremdes Besitzverhältnis einbricht. Der Mann kann vielmehr auch seine eigene Ehe brechen. Jesus bestimmt die bisher rechtlich abgesicherte Subjekt-Objekt-Beziehung im Verhältnis des Mannes zur Frau radikal neu als eine Subjekt-Subjekt-Beziehung. »Von einer Objektposition der Frau kann hier keine Rede mehr sein.«¹⁰ Konnte der Mann sich bisher relativ leicht von seiner Frau trennen, so wird jetzt auch *er* ihr gegenüber zur Treue verpflichtet. Er wird zum Ehebrecher erklärt, wenn er seine Frau entläßt, oder genauer gesagt, er ist der eigentlich Schuldige, daß die Frau, wenn sie wieder heiratet, die alte Ehe bricht (Mt 5,32). Die Ehe wird so als Sache gegenseitiger Verbindlichkeit und Treue, als personale Gemeinschaft gesehen. In der Deutung dieses Logions konvergieren katholische wie evangelische Exegeten heute weithin. Ich zitiere hier nur den katholischen Exegeten P. Hoffmann: »Durch diese Parteinahme für die Frau deckt Jesus die Wirklichkeit menschlicher Beziehung in der Ehe auf, die vor dem Gesetz liegt und die durch Gesetze niemals ausreichend geschützt werden kann. Dieser Aufweis enthält eine Forderung und Verheißung; er zeigt, was Menschen einander tatsächlich schuldig sind, aber auch welche Chance der Erfüllung ihnen gerade darin »geboten« wird. Seine Stellungnahme ist insofern auch Norm und Kriterium für die Frage der Ehescheidung, vor allem aber für das Verständnis von Ehe überhaupt. Weil sie aber – herrschendes Unrecht kritisierend – die Wirklichkeit der Ehe zur Sprache bringt, kann sie nicht gesetzhaft verstanden werden. Um das Logion recht zu verstehen, ist es mit verwandten ähnlichen paradox-provokanten Aussagen zu vergleichen. Es ist sowenig Gesetz wie das Verbot des Zürnens, des Eides oder Ehebruchs im Herzen. Jesus

benutzt hier wie dort die Gesetzessprache, verfremdet sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und die Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Beziehung aufzudecken«¹¹. Worum es hier letztlich geht: Die im Liebesgebot begründete Interaktionsethik als Ethik radikaler Zwischenmenschlichkeit wird angewandt auf das Geschlechterverhältnis und wird so zur Forderung einer aus gegenseitiger Hingabe und Treuebereitschaft erwachsenden *Humanisierung* der ehelichen Beziehung. Das aber impliziert ein Dreifaches, nämlich

- einen auf Unauflöslichkeit ehelicher Gemeinschaft zielenden Bindungswillen,
- einen auf personale Gleichwertung von Mann und Frau zielenden gegenseitigen Anerkennungswillen,
- eine auf personale Integration der Geschlechtlichkeit gerichtete Liebe.

Zur Forderung der Unauflöslichkeit

Ehe ist Subjekt-Subjekt-Beziehung. Sie ist unbedingte Einheit aus Versprechen und Erwartung. Als Beziehung ist sie Zweck an sich selbst. Von daher versteht Jesus seine Aussage als unbedingte ethische Forderung, nicht jedoch als radikalisierte Rechtsbestimmung. Dies zeigt sich nicht zuletzt in der Textgattung, in die er sein Verbot der Ehescheidung kleidet: in einen kasuistischen Rechtssatz, der, wie andere kasuistische Rechtssätze der Bergpredigt zeigen, verfremdet eingesetzt wird. Jesus will mit dem Rechtssatz die jüdische Verrechtlichung gerade *ad absurdum* führen. Seine Sprachintention ist prophetisch. Das bestätigt sich nochmals in den unterschiedlichen Deutungen, die die berühmte Ehebruchsklausel (Mt 5,32 u. 19,9) »Wer sich von seiner Frau scheidet – es sei denn bei Ehebruch –, macht, daß sie die Ehe bricht«, gefunden hat. Denn wenn die Klausel aus dem Munde Jesu selbst stammen sollte und Jesus zugleich die Forderung der Unauflöslichkeit und absoluten Treue gesetzlich verstanden wissen wollte, so hätte er mit dieser Klausel seiner eigenen Intention offensichtlich widersprochen. Handelt es sich hierbei jedoch, was wahrscheinlicher ist, um einen Zusatz aus späterer Zeit, so beweist dies nur, daß von der Matthäus-Ge-

meinde die Unauflöslichkeitsforderung als rechtliches Wesensgesetz rezipiert wurde und von ihr die Klausel eingefügt wurde, um dem Gesetz seine unerbittliche Härte zu nehmen. Philologisch sicher falsch demgegenüber ist die heute von niemandem mehr vertretene Deutung einzelner früherer katholischer Exegeten, die das 19,9 eingefügte *mē epí porneía* – »es sei denn bei Ehebruch« – mit »nicht einmal bei Ehebruch« übersetzten¹². Nicht ganz abwegig erscheint hingegen das von einigen protestantischen Theologen vertretene Argument, daß die Klausel nicht notwendig ein späterer Zusatz der Gemeinde sein muß. Jesus entwickelt, so wird hier argumentiert, eben keine Lehre von der Ehe als Rechtsinstitut, sondern »schärft dem Mann ein, er solle nicht grundlos handeln«¹³. Wo immer aber später das Jesus-Logion als Gesetz rezipiert wurde – und dies gilt faktisch für die Rechtspraxis aller christlichen Kirchen – führte dies zu Auslegungen und Modifizierungen, um die konkrete Situation des Menschen zu berücksichtigen. Ich verweise hier nur auf das sogenannte *Privilegium Paulinum* 1 Kor 7,15 und auf das *Privilegium Petrinum*, wie sie das heutige kanonische Recht als Scheidungsgründe mit dem Recht auf Wiederheirat vorsieht. (*Privilegium Paulinum*: Die Stelle aus dem 1. Korintherbrief betrifft den Fall, daß zwei Ungläubige heiraten und der eine Teil gläubig wird. Wenn der Ungläubige sich von seinem Ehepartner abwendet, ist nach Meinung des Apostels der Christ nicht mehr gebunden. *Privilegium Petrinum*: Dem Papst steht die Vollmacht zu, zugunsten des wahren Glaubens jede nichtsakramentale Ehe aufzulösen.) Auch das katholische Eherecht kennt sonach nicht nur die Feststellung der Nichtigkeit einer Ehe und damit ihrer Ungültigkeit von Anfang an, sondern in den genannten Fällen mit der darin zum Ausdruck kommenden, eindeutigen rechtlichen Favorisierung der sakramentalen Ehe gegenüber dem nichtsakramentalen Ehestand eben auch die Ehescheidung.

Solche Ausnahmeoptionen, wie sie sich unweigerlich herausbilden, wo der Unauflöslichkeitsanspruch der Ehe in die rechtliche Ebene des Kontraktes transponiert wird, ändern nun freilich nichts an der Unbedingtheit der ethischen Forderung selbst: »Die Unauflöslichkeit der Ehe ist in der Bibel keinen Augenblick fraglich. Das Scheidungsverbot gilt absolut: Gen 2,24 und

Mt 19,3ff. Es ist die ursprüngliche Ordnung. Die Christen sind an das gebunden, was von diesen Ursprüngen her gilt, nicht an das, was nachträglich an Behelfen eingefügt worden ist, um die Folgen menschlicher Untreue und menschlichen Versagens nicht ins Ungemessene wachsen zu lassen ... um der Hartherzigkeit willen«¹⁴. Unter diesem Aspekt gibt es in der Frage der Ehescheidung für den Christen kein »Dürfen«, kann sie nicht als ein im Sinn von Ehe möglicherweise miteingeschlossener Ausdruck des Willens Gottes oder gar als Gebot Gottes betrachtet werden. Wo immer Eheleute ihre totale Lebensgemeinschaft endgültig beenden, geschieht dies *gegen* den genuinen intentionalen Sinngehalt von Ehe und den sich darin manifestierenden Willen Gottes. Die Möglichkeit und Wirklichkeit des Schuldigwerdens im Scheitern einer Ehe bleibt sonach für christliches Eheverständnis konstitutiv.

Eine andere Frage ist es hingegen, wie die Kirche als Glaubensgemeinschaft denen zu begegnen hat, die als Geschiedene, die wiederverheiratet sind, nach gewissenhafter Prüfung keine Möglichkeit der Rückkehr zum Partner der früheren Ehe sehen und die zugleich ihre jetzige Verbindung nicht aufgeben können, ohne eingegangene Verpflichtungen zu verletzen. Gerade dieser Frage hat sich die Würzburger Synode in ihrem Beschlußpapier »Christlich gelebte Ehe und Familie« ausdrücklich gestellt. So heißt es dort: »In dieser ausweglosen Situation kann das Verbleiben in der neuen Bindung wegen der damit übernommenen neuen Verantwortung zur Pflicht werden.« (Nr. 3.5.2.1)

In der Beurteilung dieser Situation kam man jedoch bedauerlicherweise zu keinem Konsens. Wohl bestand bei allen Einigkeit darüber, »daß die Glaubenslehre über die Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe voll gewahrt und geschützt werden muß«, und daß im Falle des Scheiterns einer Ehe »der Wille zu Buße und Wiedergutmachung in jedem Falle Voraussetzung zur möglichen Aussöhnung und Rückkehr in die volle sakramentale Gemeinschaft der Kirche ist« (ebda.). Dennoch blieb eine tiefgreifende Meinungsverschiedenheit. Sie kristallisierte sich schließlich in den beiden einander entgegengesetzten Fragen:

1. »Kann die Kirche sich zum Anspruch Christi auf Unauflöslichkeit der Ehe bekennen und zugleich einzelnen Gliedern, die in ihrer Lebenssituation gegen diesen Anspruch verstoßen, die volle communio im Bereich der Öffentlichkeit der Kirche, auch die Gemeinschaft der Sakramente gewähren?«

2. »Kann nicht jede Schuld Vergebung finden, und kann die Kirche dieser Vergebung nicht durch Zulassung zur communio der Eucharistie Rechnung tragen?« (Nr. 3.5.2.2)

Dabei wurde von den Vertretern der ersten, am Ausschluß aus der vollen sakramentalen Gemeinschaft festhaltenden Richtung folgendes geltend gemacht:

»Es kann keine Forderung christlicher Pastoral sein, was gegen eine klare Forderung Christi und der daraus abgeleiteten kirchlichen Moral verstößt. Die in einer ungültigen Ehe und in ihrem sexuellen Verhalten wie Eheleute lebenden Menschen begehen permanent Ehebruch an ihrem früheren rechtmäßigen Ehepartner und laden damit dauernd Schuld auf sich.

Sie geben der Gemeinde ein öffentliches Ärgernis. Mit der Zulassung zu den Sakramenten würde die Kirche eine solche Verbindung offiziell gutheißen.

Es ist um des christlichen Ethos von der Unauflöslichkeit der Ehe willen, das die Kirche vor den Menschen zu bezeugen hat, besser, den vielen die notwendige institutionelle Stärkung und Abstützung für den Bestand ihrer Ehe auch in Krisensituationen zu geben, als einigen, unter Schwächung des Ganzen, in ihrer Not zu helfen.

Die in einer ungültigen Ehe lebenden Christen werden damit nicht religiös und kirchlich abgeschrieben. Wie den Büßern der alten Kirche bleibt ihnen Gott in seinem Wort, in Gebet und Liturgie zugewandt. Nur die volle Eucharistiegemeinschaft in der Öffentlichkeit der Gemeinde muß ihnen verwehrt bleiben.« (Nr. 3.5.2.2.1)

Die Befürworter einer Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen führten demgegenüber an:

»Man müsse Ernst machen mit der Tatsache, daß schuldhaft begangenes Unrecht bereut werden und nach der Verheißung Jesu vergeben werden kann; daß es den ehrlichen und vollen Willen zur notwendigen Wiedergutmachung auch dann geben

kann, wenn an dem durch das schuldhafte Tun hervorgerufenen Zustand nichts mehr zu ändern ist, ja nichts mehr geändert werden darf.

Die faktisch bestehende neue Verbindung zwischen den Partnern wird nicht selten zu einer sittlich verpflichtenden Verbindung und dadurch zu einem das weitere sittliche Urteil und Verhalten normierenden Faktor.

Ist dies der Fall, und knüpfen die Partner ihr Sexualethos an eine als dauerhaft betrachtete und bejahte Bindung an, so unterscheidet sich das wesentlich von einer wahllosen Inanspruchnahme von Sexualität außerhalb einer am Leitbild christlicher Ehe orientierten Bindung.

Wenn jene von der Eucharistie ausgeschlossen werden, die ihre Schuld bereut und nach Kräften gutgemacht haben, jetzt aber glauben, nicht anders handeln zu dürfen, so würde die Reue und Umkehr von der Gemeinde nicht ernstgenommen, es würde ihnen faktisch nicht vergeben werden.

Darüber hinaus ist besonders an alle jene zu denken, die keine oder nur geringe Schuld am Scheitern ihrer ersten Ehe trifft oder die gar von der Ungültigkeit ihrer ersten Ehe überzeugt sind, dies jedoch nicht zureichend beweisen können.« (Nr. 3.5.2.2)

Wenn es auch in dieser wichtigen Frage auf der Synode zu keinem einheitlichen Votum kam, so wird man es dennoch als einen entscheidenden Fortschritt ansehen müssen, daß sich hier überhaupt erstmals eine der bisher rechtlich verbindlichen Praxis entgegenstehende und sich gewiß nicht auf schlechtere Argumente stützende Auffassung Geltung verschaffen konnte, eine Auffassung, die als solche im Rahmen des Synodenpapiers als fester Bestandteil desselben verabschiedet und veröffentlicht wurde. Hier ist ein Zeichen der Hoffnung für die Zukunft gesetzt.

Zur Forderung der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung

Jesus zielt mit seinem Logion auf personale Gegenseitigkeit. Das läßt die Vorrangstellung des Mannes gegenüber der Frau, seine patriarchalische Position fragwürdig werden. Damit ist im Prinzip der Gedanke der Gleichwertigkeit von Mann und Frau ausgesprochen, auch wenn dessen rechtliche Durchsetzung im Sinne der Gleichberechtigung vom gesamten geschichtlichen Kontext her und von der auf Moralität zielenden Grundposition Jesu her außer Betracht liegt. Sehr viel weniger entschieden kommt dies in den Deutungen der nachfolgenden apostolischen Zeit zur Geltung. Hier schlägt das patriarchalische Prinzip, wie es das gesamte Denken der Zeit beherrschte, nicht selten überdeutlich durch, wenngleich humanisiert im Sinne einer »patriarchalisch personalen Agape«¹⁵.

So 1 Kor 11, 2–16: »Der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, weil er Abbild und Abglanz Gottes ist; die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. Denn der Mann stammt nicht von der Frau, sondern die Frau vom Mann. Der Mann wurde auch nicht für die Frau geschaffen, sondern die Frau für den Mann ... Doch im Herrn kann weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau sein.« – Ferner 1 Tim 2, 8–15: »Daß eine Frau lehrt, erlaube ich nicht, auch nicht, daß sie über ihren Mann herrscht; sie soll sich still verhalten. Denn zuerst wurde Adam erschaffen, danach Eva. Und nicht Adam wurde verführt, sondern die Frau ließ sich verführen und kam zu Fall. Sie wird aber dadurch gerettet werden, daß sie Kinder zur Welt bringt, wenn sie in Glaube, Liebe und Heiligkeit ein besonnenes Leben führt.« – Und schließlich 1 Petr 3, 1–7: »Ebenso sollt ihr Frauen euch euren Männern unterordnen, damit auch sie, falls sie dem Wort nicht gehorchen, durch das Leben ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden, wenn sie sehen, wie ehrfürchtig und rein ihr lebt ... Ebenso sollt ihr Männer im Umgang mit euren Frauen rücksichtsvoll sein, denn sie sind der schwächere Teil; ehret sie, denn auch sie sind Erben der Gnade des Lebens.«

Wie fremd uns Heutigen solche Einstufung der Frau auch immer erscheinen mag, wesentlich ist, daß hier dieses als unangreif-

bar und verbindlich erachtete Über- und Unterordnungsverhältnis zugleich vom Gedanken der Agape, vom Verständnis christlicher Liebe her unterlaufen, personal verflüssigt und dynamisiert wird: »Ihr Männer liebt eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (Eph 5,25). Hier zeigt sich ähnliches wie bei der Behandlung der Sklavenfrage. Auch die Sklaverei wird nicht als gesellschaftliche Institution angeprangert und in Frage gestellt, sondern von innen her überholt und überwunden. »Da gilt nicht mehr Jude oder Grieche, nicht mehr Sklave oder Freier, nicht mehr Mann oder Frau. Ihr seid alle einer in Christus Jesus« (Gal 3, 27–28).

Das Verrechenbare wird in das Unverrechenbare integriert. Das Subjekt-Objekt-Verhältnis in das Subjekt-Subjekt-Verhältnis zurückgenommen. Eben dies aber zeigt sich in den Aussagen Jesu über die Ehe noch entschiedener. Von *seiner* Grundintention her läßt sich eine theologische Infragestellung der Gleichberechtigung von Mann und Frau überhaupt nicht begründen.

Während der fünfziger Jahre gab es unter deutschen Theologen und Juristen eine heftig geführte Diskussion um die Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau in Ehe und Familie¹⁶. Diese Diskussion entzündete sich an der Tatsache, daß Art. 3 Abs. 2 des Grundgesetzes (»Männer und Frauen sind gleichberechtigt«) aufgrund der Bestimmung des Art. 117 Abs. 1 in allen Rechtsbereichen verwirklicht werden mußte. Damals suchten Theologen wie Bischöfe die überkommene Auffassung von der Vorrangstellung des Mannes mit naturrechtlichen Argumenten und mit Hilfe einer biblizistischen Interpretation von Schrifttexten zu erhärten und zu einer Glaubensfrage hochzuspielen. Die Nivellierung des Autoritätsstatus des Mannes und Vaters in Ehe und Familie, so meinte damals der Moraltheologe J. Hirschmann, sei theologisch in keiner Weise zu rechtfertigen. Faktisch würde sie »auf eine pneumatische Anarchie der christlichen, auf eine unpneumatische der nichtchristlichen Ehe hinauslaufen«¹⁷. Und der bekannte Kirchenrechtler K. Mörsdorf schrieb hierzu: »Das kirchliche Lehramt und die kanonistische Rechtslehre sehen in der hierarchischen Zuordnung der Gatten ein göttliches Grundgesetz der Ehe, das weder durch menschliche Gesetze noch durch Abreden der Vertragspartner

abgeschafft oder abgeändert werden kann.«¹⁸ Auf dem Höhepunkt der Diskussion nahm dann schließlich auch die Deutsche Bischofskonferenz in verschiedenen Briefen ihres Vorsitzenden, des damaligen Kölner Erzbischofs, Kardinal Frings, an Regierung und Bundestag zu dieser Frage Stellung¹⁹. In Ergänzung dazu erließen die Bischöfe am 30. Januar 1953 ein gemeinsames Hirtenwort²⁰. »In aller Eindringlichkeit« wird darin erklärt, daß der Staat die »gottgegebenen Ordnungen vorfinde«²¹. Die Gleichheit an Würde und Freiheit der Person sei zwar umstritten. Diese recht verstandene »Gleichberechtigung« schließe aber nicht aus, »daß rechtliche Unterschiede in der Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie bestehen. Solche Unterschiede sind in den natürlichen Wesenseigenschaften von Mann und Frau begründet«. Unter zusätzlicher Heranziehung des Gedankens, daß jede Gemeinschaft einer Autorität bedürfe, wird dann unmittelbar erklärt: »Wer grundsätzlich die Verantwortung des Mannes und Vaters als Haupt der Ehefrau und der Familie leugnet, stellt sich in Gegensatz zum Evangelium und zur Lehre der Kirche.« Diese Lehre von der Autorität des Mannes entspricht der Schöpfungsordnung und »ist in Gottes Wort klar bezeugt«²².

Gut zehn Jahre später wurde auch in der Kirche eine ganz andere Sprache vernehmlich. Die Pastoralkonstitution »*Gaudium et spes*« des Zweiten Vatikanischen Konzils setzte deutlich andere Akzente. Bereits in der Einführung wird zu den anerkannten Postulaten unserer veränderten gesellschaftlichen Ordnung ohne warnende Eingrenzung festgestellt: »Die Frauen verlangen für sich die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern, wo sie diese noch nicht erlangt haben« (Nr. 9). Und in dem Kapitel über Ehe und Familie wird nicht nur die »gemeinsame Beratung der Gatten und sorgfältige Zusammenarbeit der Eltern bei der Erziehung der Kinder« als »erforderlich« hervorgehoben, sondern darüber hinaus auch ausdrücklich auf die »berechtigte gesellschaftliche Hebung der Frau« hingewiesen. Von einer innerhehlichen Autorität des Mannes wird hier nicht einmal andeutungsweise mehr geredet. »Solche kurzfristigen Wandlungen im Stil und Inhalt von kirchlichen Verlautbarungen«, schreibt Böckle hierzu, »weisen deutlich auf die

Schwächen des traditionell-naturrechtlichen Ansatzes und der Argumentationsweise in den entsprechenden Dokumenten hin. Man geht von einer allgemeinen unveränderlichen Gottesordnung aus und subsumiert dann unter dieser Ordnung ohne Differenzierung sowohl die ›Ehe als Institution‹ als auch die allgemeine Notwendigkeit von Autorität (gewissermaßen das ›Prinzip Autorität‹) wie schließlich auch noch die aus den Wesenseigenschaften der Gatten sich ergebende innereheliche Autorität des Mannes. Am Ende ist alles undifferenziert ›divina lex naturalis‹; und wenn es die Vernunft nicht als ›wesenhaft‹ einzusehen vermag (obwohl sie ›nicht versagen müßte‹), dann kann sich der Katholik ›beruhigen‹; dann wird er sich eben an das Wort Gottes halten, das diese Ordnung ›klar bezeugt‹²³.

Zur Forderung der personalen Integration menschlicher Sexualität

Aus dem jesuanischen Verständnis der Ehe als radikaler Applikation des Liebesgebots auf das Geschlechterverhältnis findet jetzt zugleich aber auch die menschliche Sexualität als solche ihre eigentliche sittliche Vernunft und ihren maßgeblichen sittlichen Grund: Die geschlechtliche Beziehung von Mann und Frau lebt als *sittliche* Beziehung wesenhaft aus einer Zuwendungshaltung, die ganz vom Sein für den anderen bestimmt ist. Als solche bedarf sie zu ihrer inneren ethischen Legitimation nicht erst eines zusätzlichen, naturrechtlichen abzuleitenden besonderen Junktims von ehelicher Hingabe und Zeugungsbereitschaft – der Gedanke der Fruchtbarkeit und des Kindersegens wird in den neutestamentlichen Texten, die auf die Ehe Bezug nehmen, nirgends ausdrücklich angesprochen –, vielmehr lebt der Wille zum Kind seinerseits seiner ursprünglichen natürlichen Wurzel nach aus eben derselben, sich aber nunmehr auf neues Leben hin ausweitend-wollenden Zuwendungshaltung zum anderen, um in eben derselben – und dies auf die Gegenwart hin gesprochen – zugleich wiederum sein Maß zu finden: er will verantworteter Wille sein. Verantwortliche Elternschaft meint demzufolge nichts anderes als die Relativierung des Junktims um des Seins

für den anderen willen. Im Sein für den andern liegt sonach die entscheidende Norm für alles Sexualverhalten. Menschliche Sexualität, die von sich aus immer wieder in eine Subjekt-Objekt-Beziehung abzugleiten droht, wird radikal in die Subjekt-Subjekt-Beziehung zurückgenommen, von ihr her ausgelegt, auf sie hingeeordnet und auf sie verpflichtet.

Von daher gewinnt jetzt auch das Wort der Bergpredigt vom begehrliehen Anschauen als »Ehebruch im Herzen« seine eigene Überzeugungskraft. Durch den begehrenden Blick bedroht der Mann die Ehe des anderen Mannes, d. h. er bricht in die Rechte des anderen ein. Auch hier geht es also keineswegs um einen speziellen sexualethischen Kasus. Ein Mensch, der ganz von einem anderen ergriffen ist, der ihn als Gabe empfängt, weil er sich ihm zur Gabe, zum Geschenk gemacht hat und darin die Fülle seiner Existenz erfährt, wird es im Grunde genommen als unstimmig, irrelevant, ja abwegig empfinden, sich einem Dritten begehrlieh zuzuwenden, um darin sein Verlangen auf ein mögliches Glück zu richten, das er selbst schon in einem viel tieferen, partnerschaftlich erfüllteren Sinne besitzt. Das Verbot Jesu gilt hier also nicht einem sexuellen Fehlverhalten als solchem, sondern vielmehr dem sich darin offenbarenden Mangel an personaler Nähe und partnerschaftlichem Eingegründetsein im anderen. Abgespaltene Sexualität depersonalisiert und desintegriert. Sie vermittelt dem Menschen gerade das nicht, was er im Grunde sucht, nämlich das Zu-sich-selbst-Kommen im Eins-Sein mit dem andern. Eben dies aber geschieht nur dort, wo der Mensch aufhört, um sich selbst zu kreisen, wo er nicht mehr sich, sondern den andern sucht, ihn »erkennt« im Vollsinn des biblischen Wortes. Daraus erst gewinnt eheliche Liebe ihren ganzen Reichtum, aber auch ihre ganze Tragfähigkeit. Darin wird sie erst zum Heilsgeschehen, zeigt sich ihre heilsvermittelnde, sakramentale Kraft, ist sie Vorgriff des Ewigen in der Zeit. – Mit dem berühmten Liebesbekenntnis der Donã Proesa an Don Rodrigo aus Paul Claudels »Seidenem Schuh«: »Die Kraft, mit der ich dich liebe, ist nicht verschieden von der Kraft, durch welche du da bist. Ich bin auf ewig in das Geheimnis eingegangen, das dir das ewige Leben spendet.« Eheliche Liebe im christlichen Verständnis ist Aufgreifen der schöpferischen Liebeshaltung Gottes und zu-

gleich als menschliches Vollendungsprinzip, Weg zu ihm: Mein Weg zu Gott führt über dich, dein Weg zu Gott führt über mich. Das meint die christliche Botschaft von der Ehe, eine Botschaft, an der sich letztlich alle bürgerlich-rechtliche wie kirchlich-rechtliche Praxis bemessen und prüfen lassen muß.

Abschließende Fragen

Die bisherigen Überlegungen münden am Ende in eine doppelte Frage ein.

1. Ist die neuzeitliche Entwicklung des Eheverständnisses, wie sie im neuen Ehegesetz ihren bisher zweifellos stärksten rechtlichen Ausdruck gefunden hat, ausschließlich negativ, als eine vom Geist des Evangeliums wegführende Entwicklung einzustufen? Der hier als mündig vorausgesetzte Bürger wird als Subjekt der Moralität radikal beim Wort genommen und in seine sittliche Selbstverantwortung freigesetzt. Der Staat verzichtet auf jegliche Form innerehlicher Bevormundung. Was er mit den ihm zur Verfügung stehenden rechtlichen Mitteln zu schützen sucht, ist die Wahrung des Humanen, die Würde der Person, des Mannes, der Frau, der Kinder. Es läßt sich nicht leugnen: Darin liegt gewiß eine Option für den Menschen und den Glauben an ihn. All dies entspricht der wachsenden Sensibilität für Freiheit als humaner Freiheit, als der Substanz des Sittlichen, zumal angesichts der Erfahrungen einer den einzelnen immer mehr verwaltenden, ihn in die Anonymität von Sachzwängen einbindenden gesellschaftlichen Wirklichkeit. Dennoch, mögliche Gefahren sind nicht von der Hand zu weisen: Der den ehelichen Partnern allein zugelandete moralische Bindungswille kann sich in seinem sittlichen Anspruch in der Sophistik willkürlicher Deutungen verlieren. Die wachsende Sensibilität für das Humane bleibt in Wahrheit zugleich hochriskiert. Glücken kann menschliche Bindung im Anspruch einer dergestalt sensibilisierten Vernunft in der Tat nur unter der Voraussetzung eines Bindungswillens, der offen *und* verläßlich ist. Solches zu bewirken, entzieht sich aber im Grunde nun einmal den Möglichkeiten des Rechts. Insofern können wir also auch nicht mehr einfachhin zu einem

Verständnis von Ehe als rechtlich und sozial vor- und durchprogrammierter Institution zurück, ohne den in ihr liegenden und immer deutlicher hervortretenden Anspruch des »Personalen«, ihre Subjekt-Subjekt-Struktur, zu verfehlen. Wohl aber zeigt sich der Weg nach vorn, dorthin, wohin das Evangelium immer schon weist: als Einheit von Forderung und Verheißung, von Versprechen und Erwartung, von Verlässlichkeit und Offenheit, von Vertrauen und Respekt lebt eheliche Bindung letztlich aus dem Glauben des Menschen an den Menschen. Solcher Glaube aber bedarf eines ihn verbürgenden Grundes, der über alle Verrechenbarkeit hinausweist und den zu bezeugen als das ihr anvertraute Gut, bleibende wesenhafte Aufgabe der Kirche ist: Gott will den Menschen, er steht für seinen Sinn ein, er ist es, der dem Menschen Grund gibt, sich und den andern unbedingt anzunehmen. Vertrauen, das Treue schaffen soll, bedarf eines Glaubens, der alles Kalkül transzendiert. »Humanität ohne Religion«, sagt Golo Mann, »ist wie eine abgeschnittene Blume. Sie wird welken.«

2. Muß sich nicht aber auch die Kirche in ihrer auf Ehe hin bezogenen pastoralen Praxis, zumal in den kirchlich-rechtlichen Strukturierungen und Handhabungen dieser Praxis, noch sehr viel entschiedener von der Botschaft des Evangeliums her als einer *religiös-ethischen* Botschaft bestimmen lassen? Denn auch die mit dieser Botschaft proklamierte und eben darum in deren Namen *um des Menschen willen* von der Kirche immer neu zu proklamierende sittliche Forderung zu unauflöslicher ehelicher Treuebindung kann legalistisch gehandhabt und darin gerade in ihrem *sittlichen* Anspruch verfehlt werden.

Christliches Eheverständnis auf dem Prüfstand? Können wir diese Frage im Ernst gelten lassen? Bürgerlich-rechtliche wie kirchlich-rechtliche Gesetzgebung und Praxis sind es, die immer neu der Prüfung bedürfen. Die Botschaft des Evangeliums selbst hingegen bleibt der genuine Prüfstand für beide.

Mann und Frau

Die für den Befreiungsprozeß des Menschen schwierigste und zugleich folgenreichste aller Emanzipationen ist die Emanzipation der Frau, die politische und gesellschaftliche Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung gegenüber dem Mann. Als Forderung entspricht die Emanzipation der Frau dem neuzeitlichen, vom universellen Gedanken der Personenwürde bestimmten menschlichen Selbstverständnis und erscheint so unwiderruflich geboten, bleibt aber in ihren Einlösungsmöglichkeiten äußerst komplex, in ihren Folgewirkungen keineswegs in allem klar einschätzbar und in ihrer faktischen gesellschaftlichen Akzeptanz durch eine Fülle nur mühsam überwindbarer Vorurteile erschwert.

1. Biologische und ethnologische Befunde

Im Gegensatz zu allen übrigen Formen der Andersbewertung einzelner oder Gruppen und daraus gleichzeitig abgeleiteter gesellschaftlicher Unterbewertung, mögen sie nun ethnisch, rassistisch, religiös oder ökonomisch-strukturell motiviert sein, können die Bewertungsvorgänge hier an einen anthropologischen Grundtatbestand anknüpfen, der universell gegeben ist und jede schlechthinnige Nivellierung ausschließt: die biologische Differenz von Mann und Frau. Diese der primären Intention der Natur nach auf den generativen Zweck der Fortpflanzung hin ausgelegte biologische Differenz stiftet zwar von sich aus noch keinerlei Verhältnis der Über- und Unterordnung, da sie den Geschlechtern darin lediglich einen unaustauschbar eigenen, einan-

der zugeordneten Stellenwert zuweist. Dem entspricht nicht zuletzt der humangenetische Befund, daß die den Unterschied der Geschlechter biologisch festlegende unterschiedliche Chromosomenausstattung der männlichen und weiblichen Körperzellen nurmehr durch eine einzige Variante bestimmt ist, nämlich durch das formungleiche Y-Chromosom des Chromosomenpaares 23 beim Mann, das im Gegensatz zum X-Chromosom nur sehr wenige, ausschließlich mit der Geschlechtsdifferenzierung im Zusammenhang stehende Merkmale enthält. Dennoch bietet die ausgestaltete biologische Differenz eine Vielfalt von Anknüpfungspunkten für mögliche sich erfolgreich ausbildende kulturspezifische Bewertungen, die zur Überzeugung von einer entsprechenden Vorrangstellung des einen gegenüber dem anderen Geschlecht, sei es der Frau gegenüber dem Mann oder sei es des Mannes gegenüber der Frau, geführt haben und in bezug auf die Vorrangstellung des Mannes gegenüber der Frau auch in unserer emanzipierten Kultur in vielem bis heute immer noch durchschlagen.

Eine erste grundlegende Bedeutung für mögliche unterschiedliche Rangeinstufungen kommt dabei zweifellos der für weitere kulturelle Ausdeutung offenen geschlechtsspezifisch fundierten Rollenzuweisung der Frau als Mutter bzw. des Mannes als Vater zu. Dem entspricht der generelle kulturhistorische Befund, der keine universell gültige Positionsbewertung der Mutter- bzw. Vaterrolle ausweist. Die Bandbreite der sich aus den jeweiligen Präferenzsetzungen ergebenden soziokulturellen Strukturformen reicht hier von dominant maternalen Systemen mit entsprechender matrilinearverwandtschaftlicher Verwandtschaftszuweisung und darin deutlich hervortretender Vorrangstellung der Frau, über Mischsysteme, die durch maternale wie paternale Einzelelemente und entsprechend differenzierte Verwandtschaftszurechnungen geprägt sind, bis hin zu dezidiert paternalen Systemen mit deutlicher anthropologischer Mindereinschätzung und rechtlicher Zurücksetzung der Frau.

Unabhängig von der Frage, woraus sich diese unterschiedlichen Entwicklungen erklären – man denke hier nur an J. J. Bachofens ebenso berühmten wie umstrittenen Deutungsversuch der universellen Kulturentwicklung der Menschheit als einer Ent-

wicklung von der Promiskuität über das Matriarchat zum Patriarchat – so bleibt doch festzustellen, daß das paternale Strukturelement in den geschichtlich bisher maßgeblich gewordenen Hochkulturen dominiert, so daß die heutigen Auseinandersetzungen um die Frage der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Geschlechter vorrangig auf diesem Hintergrund zu sehen sind.

2. Theologische Bewertungsmaßstäbe

Auf eben diesem Hintergrund müssen jetzt aber auch die maßgeblichen theologischen Aussagen der biblisch-christlichen Tradition über das Verhältnis von Mann und Frau auf ihren zentralen Kern hin ausgelegt und gewertet werden. Die entscheidende, allen weiteren Aussagen gegenüber kritisch richtungweisende Bestimmung trifft Genesis 1,27: »Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach seinem Bilde schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie.«

Damit ist ein dreifaches festgehalten:

1. Das Menschsein des Menschen ist sowohl im Mannsein als auch im Frausein uneingeschränkt realisiert. Damit ist der möglichen Ungleichgewichtung der Geschlechter im Verhältnis zueinander schöpfungstheologisch jede Legitimation genommen.

2. Das Menschsein des Menschen ist von der polaren Differenzsetzung des Mann- bzw. Frauseins nicht abhebbar. Erst im Austragen dieser schöpfungstheologisch grundgelegten Spannungseinheit kann er zu seinem Menschsein als Mann bzw. als Frau finden.

3. Mit der Tatsache, daß der als Mann und Frau geschaffene Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist, bleibt zugleich alles paternalistische Gottesverständnis abgewiesen. Damit ist jetzt aber auch vom Gottesverständnis selbst her jeder vorwaltenden Vorrangstellung des Mannes der Boden entzogen.

Es ist gewiß nicht ohne Bedeutung, daß diese, die völlige Gleichwertigkeit von Mann und Frau hervorhebende und aus ihrem grundlegenden theologischen Zusammenhang begreifende Aussage, mit der die zeitlich jüngere Schöpfungserzählung

der Priesterschrift ihren Höhepunkt erreicht, vom Redaktor des Genesisbuches einer zweiten älteren, in Gen 2–3 enthaltenen Ursprungsauslegung vorausgestellt wird und damit für deren Deutung zugleich theologisch zugeschräifte Maßstäbe setzt. Schließt doch die zweite, sog. Jahwistische Schöpfungserzählung, für sich allein betrachtet, eine mögliche androzentrische Interpretation, wie bereits entsprechende Deutungen in Sir 25,24 und später pointierter noch in 1 Kor 11, 8–9 sowie 1 Tim 2, 13–14 erkennen lassen, nicht ohne weiteres aus. Deutungen, die in der gesamten späteren Tradition immer wieder herangezogen wurden und bis in unsere Zeit wirksam blieben. Hiernach stammt die Frau vom Manne und durch sie kam zugleich, als der Verführerin des Mannes, die Sünde in die Welt. Demgegenüber muß betont werden, daß eine exegetisch kritische Erhebung der entscheidenden Aussagegehalte des zweiten Genesistextes solch verkürzende Deutungen nicht zuläßt. Zentrale Zielintentionen der Erzählung ist hiernach gerade der Aufweis der Gleichwertigkeit von Mann und Frau. Erst mit der Konstituierung eines aus dem Menschen gebildeten adäquaten Gegenüber für den Menschen gibt es diesen Menschen als Mann und Frau. Erst mit der Erschaffung der Frau ('ishsha) ist auch erstmals vom Menschen ('ādām) als Mann (īsh) die Rede (vgl. Gen 2,23). Das Einfleischwerden setzt die polare Gleichwertigkeit von Mann und Frau voraus: »Dies ist Fleisch von meinem Fleisch, Gebein von meinem Gebein«. Wenn in diesem Text überhaupt von einer untergeordneten Stellung der Frau gegenüber dem Mann die Rede ist, dann erst im Zusammenhang mit der als Strafe für den Sündenfall verhängten Vertreibung aus dem Paradies. Die dem Manne grundsätzlich wesensgleiche Frau wird unter dessen Herrschaft gestellt: Die Herrschaft des Mannes über die Frau ist Folge der Sünde. Zugleich wird damit die tatsächliche Stellung der Frau in der patriarchalisch bestimmten sozialen Umwelt markiert. Die Ätiologie hierfür liefert die Sündenfallerzählung mit der Herausstellung der Frau als Erstverführer und Verführerin des Mannes.

Eine Überwindung dieses als Folge der Sünde eingetretenen Verhältnisses der Über- und Unterordnung mit seinen immer neuen Mißbrauchsmöglichkeiten zugunsten des Mannes als des

herrschenden Teiles kann sonach auch nur im Rückgriff auf die ursprüngliche Schöpfungsordnung erreicht werden. Genau hierauf zielt Jesus mit seiner uneingeschränkten Reklamation der schöpfungstheologisch grundgelegten Gleichwertigkeit von Mann und Frau. Die Frau kann nicht als ein Besitzstand des Mannes betrachtet werden. Die Beziehung von Mann und Frau, soll sie dem Menschen gerecht werden, ist ihrem ganzen Wesen nach eine Beziehung unteilbarer Gleichwertigkeit (vgl. Mk 10, 2–12, Mt 19, 3–9). Damit weist Jesus zugleich jedes Argument, das dem Mann eine durch die Kontinuität von Tradition legitimierte, naturrechtlich oder heilsökonomisch begründbare Sonderstellung zuspricht, a limine ab. Von daher wird man also dem letztlich entgegenstehenden Deutungen und Wertungen der späteren apostolischen Überlieferung, wie sie etwa in 1 Kor 11, 1 Tim 2 oder 1 Petr 3 zum Ausdruck kommen, durchaus als erneute, wenngleich durch den personalen Gedanken der Agape abgemilderte Anpassungen an ein von patriarchalischem Rangordnungsdenken beherrschtes Gesellschaftsverständnis werten müssen.

Dennoch bleibt die Tatsache, daß solche zeit- und umweltbedingten, die zentrale Botschaft der Bibel jedoch eher verfremdenden und verdunkelnden Aussagen fast bis zur unmittelbaren Gegenwart als zur Botschaft selbst gehörend betrachtet wurden und so dem paternalen Denken in Kirche und Gesellschaft entscheidenden Rückhalt gegeben haben. Dies gilt beispielsweise sowohl im Bezug auf das Verständnis der Stellung des Mannes in der Familie als Haupt der Ehefrau und der Kinder als auch im Bezug auf das an den Mann gebundene priesterliche Amtsverständnis in der Kirche.

Ein nicht geringes zusätzliches Gewicht für die soziale Festschreibung der Dominanzstellung des Mannes kommt jedoch auch außerbiblischen, naturphilosophischen Einflüssen zu, hier insbesondere der aristotelischen Zeugungslehre, nach der der Frau eine rein passive, lediglich die Ausreifung und das Wachstum der Leibesfrucht ermöglichende Funktion zufällt. Wirkursächliches Prinzip der Zeugung, das auch die substantielle Form des Leibes bestimmt, ist allein der Same des Mannes. Dabei wird die Erzeugung eines Mädchens auf die Verderbnis des Spermias

zurückgeführt. Insofern stellt die Frau eine defiziente Form des Mannes dar. Ihrer biogenetischen Minderwertigkeit entspricht ihre körperliche und geistige Unterlegenheit im Verhältnis zum Mann.¹ Man wird es geradezu als verhängnisvoll ansehen müssen, daß diese aristotelische Lehre von Thomas von Aquin übernommen wurde und so auch in das theologische Denken Eingang fand.² Die biblischen Traditionslinien von der Ungleichheit der Geschlechter finden hier ihre massivste naturphilosophische Abstützung.

3. *Bedingungen und Wege heutiger Realisierung*

Erst die moderne Biologie hat gezeigt, daß der Anteil der Frau am Werden und an der genetischen Formung neuen menschlichen Lebens ebenso elementar und gewichtig ist wie der des Mannes. Damit ist endgültig jeder Möglichkeit, eine Minderbewertung der Frau aus ihrer *biologischen* Rolle abzuleiten, die Grundlage entzogen. Ein zweites betrifft die Aufhebung der Minderbewertung ihrer *sozialen* Rolle. Mit der Entwicklung der modernen Medizin wurde es ihr möglich, die Zeiten ihrer Schwangerschaft selbstverantwortlich zu bestimmen und insofern ihre Rolle als Mutter einzugrenzen. Erst damit konnte es ihr gelingen, in größerem Umfang als je zuvor an den Prozessen des allgemeinen gesellschaftlichen Lebens teilzuhaben, insbesondere durch die Möglichkeit einer eigenen Berufswahl. Was für den Mann immer schon zutraf, nämlich seine soziale Anerkennung und die darin liegende Chance der Selbstverwirklichung als Mann niemals nur von seiner möglichen Vaterrolle her zu definieren, eröffnet sich jetzt entsprechend auch für die Frau. Sie kann nunmehr ihr Leben ähnlich vielfältig entwerfen und ihr Ansehen und ihre Selbstverwirklichung aus der sozialen Aktualisierung der ihr ebenso wie dem Manne eignenden je und je besonderen Talente und Fähigkeiten gewinnen. Mit der ihr zugesprochenen Gleichberechtigung sieht sie sich hinsichtlich ihrer gesellschaftlichen Positionschancen im Prinzip unter dieselben Bedingungen gestellt wie der Mann.

Damit gestaltet sich die Beziehung der Geschlechter freilich

zugleich sehr viel differenzierter. Das stabilisierende Moment des dominant durch die Mutterrolle definierten Verständnisses der Frau in dieser Beziehung verliert zunehmend seine von sich aus wirkende integrative Kraft. Dies bedeutet einerseits, daß das konkurrierende Moment in der Beziehung der Geschlechter, und zwar bis in die Beziehungsformen der Ehe hinein, zunehmend Gewicht gewinnt. Hier kann eine Fülle von Abwehr-, Vermeidungs- und Überhöhungsstrategien ein tatsächliches Austragen der Spannungen verhindern. Rechtliche Gleichstellung ist noch längst nicht identisch mit gesellschaftlicher und interaktioneller Gleichstellung. Der Prozeß der vom Anspruch der Gleichwertigkeit getragenen Selbstfindung und Zuordnungsbestimmung der Geschlechter, ist, wie die feministischen Bewegungen demonstrieren, keineswegs schon abgeschlossen. Andererseits läßt sich aber auch nicht übersehen, daß die Geschlechterbeziehung unter den Voraussetzungen der Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit zugleich ganz neue Möglichkeiten personal vertiefter und darin letztlich in ganz eigener Weise stabilisierter Bindung und Partnerschaft eröffnet. Mit dem Einbringen früher gar nicht oder kaum entwickelter Qualitäten, Begabungen, Vorzügen gewinnt das Austauschverhältnis von Mann und Frau an tatsächlichem Reichtum und tatsächlicher Fülle. In abgewandelter Form gewinnt diese durchaus ambivalente Dynamik jetzt aber auch für das sich im selben Kontext neu bestimmende Eltern-Kind-Verhältnis Bedeutung. Steht doch die Entdeckung der Eigenwirklichkeit des Kindes und der seither gewonnenen Einsichten in die Bedeutung einer diesem Tatbestand Rechnung tragenden Erziehung in unlösbarem Zusammenhang mit den neuzeitlichen Emanzipationsprozessen innerhalb der Geschlechterbeziehung und den sich daraus ergebenden Wandlungen der Familienstruktur. Die Rollenverständnisse des Vaters bzw. der Mutter werden fließender und gegeneinander durchlässiger. Die Verteilung der innerfamilialen Aufgaben in Haushalt und Erziehung wird pragmatischer geregelt. Zugleich verliert damit aber auch die Leitidee einer vom Gedanken der Geschlechterabgrenzung beherrschten, auf die Ausbildung besonderer, entschieden geschlechtstypischer Eigenschaften zielenden Erziehung ihre normative Eindeutig-

keit. Das geschlechterspezifische Verhalten gewinnt größere Spielräume. Für ein adäquates Hineinwachsen in das eigene Mann- bzw. Frausein erscheinen nicht mehr starre geschlechtstypische Rollenzuweisungen an das Kind wesentlich, sondern vielmehr eine Zuwendungshaltung, die die geschlechtstypische Differenzierung übergreift und dem Kind damit allererst zu seiner Identitätsfindung als Mensch verhilft.

Hier kommen Einsichten zum Durchbruch, die das Erziehungsverständnis in fundamental neuer und umfassender Weise zu bestimmen beginnen und in unserem heutigen Wissen um die grundlegenden anthropologischen Zusammenhänge zunehmende Abstützung finden. Danach kann es als gesichert gelten, daß der Mensch in seinem Gesamtaufbau nicht von einem einzigen ihn als Mann bzw. als Frau formierenden Prinzip bestimmt ist. Dies gilt in voller Ausschließlichkeit nur für die rein somatischen Strukturen seiner geschlechtlichen Ausprägung. Auf der Ebene der hormonalen Steuerung lassen sich demgegenüber bereits neben den jeweils dominierenden geschlechtskonformen Anteilen durchgängig auch gegengeschlechtliche Hormonanteile nachweisen. Noch komplexer stellt sich dies im Hinblick auf die psychisch-emotionale Organisation des Menschen dar. Hier erscheint das Mischungsverhältnis möglicher als »geschlechtstypisch« ausweisbarer Merkmale noch dichter. Gerade deshalb bleiben zugleich alle Versuche, hier eindeutige geschlechtstypische Muster vom jeweiligen kulturellen Kontext her sicherzustellen und über Sozialisationsprozesse zu internalisieren, unter dem Aspekt einer dem tatsächlichen Strukturaufbau des Menschen gerecht werdenden Erziehung zutiefst problematisch. Solche Versuche führen in Wahrheit zu einer Form sozialer Gleichrichtung, die die Ausfaltung der je eigenen Fülle des Menschen als Mann und als Frau verwehrt und seine tatsächliche Identitätsfindung verhindert. In all dem steht letztlich nichts geringeres auf dem Spiel als die Emanzipation des Menschen als Menschen.

Das Vierte Gebot

Gesellschaftliche Normen sind Ordnungsformen menschlichen Zusammenlebens. Als solche wollen sie dieses Zusammenleben ermöglichen. Insofern verstehen sie sich immer auch als Konfliktlöser. Die Gesellschaft schafft sich mit ihnen Handlungsregulative, durch die sie die Vielfalt der Bedürfnisse, Interessen und Erwartungen im menschlichen Miteinander in geordnete Bahnen lenkt und so gleichzeitig ein aggressives Auswuchern gegebener Konfliktstoffe verhindert. Nun wächst aber mit zunehmender Aufklärung des Menschen über die Bedingungen seiner eigenen Existenz, wie sich dies im Prozeß der Neuzeit abzeichnet, das Bewußtsein dafür, daß Normen nicht nur Konflikte lösen, sondern auch Konflikte schaffen können. Sie können ebenso befreiende wie repressiv unterdrückende Wirkung haben, sie vermögen Aggressionen zu binden, können sie jedoch ebenso auch entschieden herausfordern. Unter generell ethischem, auf Maximierung des Humanen gerichtetem Aspekt weitet sich so die Frage nach der Gehorsamsverantwortung des Menschen *vor* gegebenen Normen aus zur Frage nach seiner Gestaltungsverantwortung *für* sie.

Es geht dabei nicht mehr nur darum, gegebene Normen moralisch gut zu erfüllen, sondern auch darum, moralisch gute Normen zu machen. Dies läßt sich besonders eindrucksvoll am Beispiel jener ethischen Grundforderungen und ihrer Auslegung verdeutlichen, wie sie die älteste, für unsere Gesellschaft maßgeblich gewordene ethische Überlieferung, die zweite – sozial-ethische – Tafel des Dekalogs, der biblischen Zehn Gebote, festhält. Schlüsselbedeutung kommt hierbei ohne Zweifel der Verurteilung und Wehrung des Brudermordes zu, symbolisiert im

Urverdikt der Kains-Tat. Gott hat seine Hand auf den Menschen gelegt. Er verbürgt sich für seinen Sinn. Die eigentliche Achse einer konkreten normativen Ethik muß tatsächlich im Verbot, den Bruder zu töten und im Gebot, sein Leben zu achten und zur Entfaltung zu bringen, gesehen werden. Darin sind gleichsam alle weiteren ethischen Konkretionen in nuce enthalten, das Verbot der Freiheitsberaubung und damit das Verbot räuberischer Enteignung, das Verbot des Ehebruchs ebenso wie das des Rufmordes. Sich ihrem normativen Anspruch verweigern, bedeutet in gewisser Hinsicht, ein Stück der Kains-Tat selbst begehen.

Ein nicht geringes Gewicht kommt dann aber in diesem Zusammenhang ebenso auch dem Tatbestand zu, daß all diese ethischen Forderungen, die als solche dem Leben und seiner Entfaltung dienen wollen, sich mit der Festschreibung ihrer je besonderen konkret geschichtlichen Auslegungen und Ausgestaltungen gegebenenfalls auch *gegen* dieses Leben richten können, so daß nunmehr auch die Ordnungsgestaltungen selbst wiederum tödliche Wirkung haben und dem Kains-Verdikt verfallen. Von Heinrich Zille stammt das Wort: »Man kann einen Menschen mit einer Wohnung genauso töten wie mit einer Axt.« Gesellschaftliche Eigentumsordnungen – und von ihnen her bestimmt sich ja überhaupt erst konkret, was jeweils als Diebstahl zu betrachten ist – können unter gegebenen Umständen ganz und gar ungerecht werden und das Leben von Menschen aufs schwerste beeinträchtigen. Dasselbe kann von Eheordnungen, ja selbst, wie etwa die Sabbatkritik Jesu zeigt, von religiösen Ordnungen gelten: »Der Sabbat ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch des Sabbat wegen.«

Daß wir dies heute immer stärker als Anspruch erfahren, überkommene Normen in ihrer konkreten Auslegung und Ausgestaltung auf ihren humanen Sinn, auf ihre Menschengemäßheit hin kritisch zu überprüfen und gegebenenfalls neu zu fassen, soll im folgenden an der Entwicklung der ethischen und rechtlichen Normgestaltungen der Kind-Eltern- bzw. Eltern-Kind-Beziehung näher entfaltet werden.

1. Die Zielstruktur des Vierten Gebots

Die entsprechende überkommene, im Vierten Gebot festgehaltene ethische Grundforderung des Dekalogs lautet: »Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie es dir der Herr dein Gott zur Pflicht gemacht hat, damit du lange lebst und es dir gut geht in dem Land, das der Herr dein Gott dir gibt« (Dtn 5,16). Neuere wissenschaftliche Untersuchungen des ursprünglichen kontextuellen Aussagegehaltes dieser Forderung ergeben zunächst eindeutig, daß das Elterngesetz nicht vom Verhältnis unmündiger Kinder zu ihren Eltern handelt, sondern sich an erwachsene Kinder betagter Eltern richtet. Es zielt auf die Sicherstellung der Versorgung der alten Eltern.

Dabei muß man sehen, daß der hebräische Begriff für ehren = *kibbēd*, ebenso wie das griechische *timē* (Ehre) und dessen lateinisches Äquivalent *honor*, »stark materiell orientiert« sind.¹ Ehren bedeutet mit *Gaben belohnen*. »Ehre den Arzt!« (Sir 36,1 LXX) »Ehre den König!« (1 Petr 2,17) »Ehre die Witwen!« (1 Tim 5,3) – damit sind ganz konkrete Belohnungsformen angezielt. Der Arzt bekommt sein Honorar, der König Steuern und die Witwe erhält in urchristlicher Zeit ein Honorar für Gebete, die sie nicht nur als fromme Übung, sondern auch zur Sicherstellung ihrer Altersversorgung verrichtet.² Erst in spätrömischer Zeit wird der Begriff *honor* – Ehre stärker entmaterialisiert. Er umfaßt jetzt jede äußere auch bloß verbale Kundgebung der Wertschätzung eines Menschen. Das Elterngesetz des Dekalogs zielt demgegenüber auf konkrete materielle Versorgungsleistungen. Sich dieser Pflicht entziehen, stellt für die Normadressaten ein Kapitalverbrechen dar, auf dem, wie auch auf dem der übrigen Dekaloggebote, ursprünglich die Todesstrafe stand.

Von nicht geringerer Bedeutung ist aber auch noch ein weiterer exegetischer Befund. Die Überlieferungsgeschichte reiht dieses Gebot ursprünglich nicht in die erste religiöse Dekalogtafel ein, sondern in die zweite, sozialetische. Die masoretische Überlieferung ordnet es als Gebotspaar unmittelbar dem Tötungsverbot zu, ein Teil der Septuagintaüberlieferung dem Verbot des Ehebruchs. Erst eine spätere Zeit hat das Reihungsprinzip verkannt und das Elterngesetz auf die religiöse Dekalogtafel

gerückt. Gerade das aber hatte Konsequenzen. »Auf diese Weisen wurden die Eltern mit göttlicher Autorität ausgestattet. Der Preis dafür war groß: man hatte die Krücke der Betagten gegen den Prügel für die Kinder eingetauscht.«³ Der Ausbau der ethischen und rechtlichen Normgestaltungen in der Eltern–Kind-Beziehung als eines Verhältnisses von elterlicher Gewalt und kindlicher Subordination wurde über diese falsche Reihung für Jahrhunderte grundgelegt. In diesem Kontext müssen wir die seit Rousseau und der Entdeckung der Eigenwirklichkeit des Kindes ansetzenden Bemühungen sehen, die ethischen und rechtlichen Formen der Eltern–Kind-Beziehung neu zu fassen.

2. Hinführung zu selbstverantwortetem Handeln als sittlicher Kern elterlichen Sorgerechts

Es gehört zu den grundlegenden Einsichten heutiger Pädagogik, daß die Übergänge von der Unmündigkeit zur Mündigkeit fließend sind. Die Entwicklung zum mündigen Menschen, der für sich und andere Verantwortung zu tragen vermag, erweist sich als ein dynamischer Prozeß phasenspezifisch fortschreitender Bewußtheit im Weltverhalten des Heranwachsenden. Um Mündigwerden zu ermöglichen, muß also der Erzieher seine eigene Führungskraft dem Grad der phasenspezifisch bedingten Unmündigkeit des Heranwachsenden zupassen. Er muß ihm fortschreitend zu einem Partner werden, der die eigene Dominanz mehr und mehr zurücknimmt, um ihn zunehmend Eigenverantwortung gewinnen zu lassen. Dies gilt gerade auch im Hinblick auf das Eltern–Kind-Verhältnis. Die Auffassung von elterlicher Erziehungsverantwortung als eines einlinigen Herrschafts- und Gewaltverhältnisses hat damit im Grunde jede Überzeugungskraft verloren. Zur Mündigkeit kann der Mensch nur gelangen, wo er durchgängig in seiner Potentialität auf Mündigkeit hin ernstgenommen wird. Dieser Gedanke zunehmender Selbstverantwortlichkeit des Heranwachsenden prägt bereits weithin das tatsächliche Selbstverständnis heutiger Eltern–Kind-Beziehung. In intakten, sozial gereiften Familien ist das Kind längst zum Gesprächspartner der Eltern geworden.

Diesen gewandelten Beziehungen nunmehr auch von der Rechtsordnung her entsprechend Rechnung zu tragen, ist Verpflichtung des Gesetzgebers. Dabei geht es um ein Doppeltes: einerseits um die Verbesserung des Schutzes des Kindes, insbesondere des gefährdeten Kindes und andererseits um die Stärkung der rechtlichen Stellung des Heranwachsenden. Den Rahmen hierfür bildet das in Art. 6 Abs. 2 des Grundgesetzes als Grundrecht ausgestaltete Elternrecht, das, vom Bundesverfassungsgericht treffend als »Elternverantwortung« bezeichnet (BVerfGE 24, 119 143), als solches ein Sorge- und Erziehungsrecht, nicht aber ein Herrschaftsrecht darstellt. Auch das Kind ist Träger von Grundrechten, es hat Anspruch auf Achtung seiner Menschenwürde (Art. 1 Abs. 1 GG) und ein Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG). Diesen Gedanken nimmt das mit Wirkung vom 1. 1. 1980 in Kraft getretene Gesetz zur Neuregelung des Rechtes der elterlichen Sorge auf, das die bisherigen Bestimmungen des Bürgerlichen Gesetzbuches entsprechend verbessert.

Grundsätzlich positiv ist zunächst zu bewerten, daß diesem Gesetz zufolge der Begriff »elterliche Gewalt« durch den Begriff »elterliche Sorge« ersetzt worden ist. Zu begrüßen ist auch die besondere Aufmerksamkeit, die es dem gefährdeten Kind widmet. Das Recht der Eltern ist zum Wohl der Person des Kindes da und hat von daher vornehmlich Verpflichtungscharakter (§ 1627 BGB). Wo immer dieses Wohl gefährdet erscheint und die Eltern »nicht gewillt oder nicht in der Lage« sind (§ 1661, 1 BGB), eine gegebene Gefahr abzuwenden, findet der genuin elterliche Anspruch als Rechtsanspruch seine Grenzen. Die in solchem Falle berechnete Übertragung des Sorgeanspruchs auf das Vormundschaftsgericht behält freilich dennoch seine eigene Problematik, solange sich, wie neuere im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft durchgeführte Untersuchungen zur Frage des Kindeswohls gezeigt haben, die Aufmerksamkeit der Vormundschaftsgerichte fast ausschließlich auf Versorgung, Pflege und Gesundheitszustand des Kindes richtet, während seine psychischen Bedürfnisse weitgehend außer acht bleiben und vernachlässigt werden.⁴ Hier liegen offensichtlich ganz gravierende Mängel, für die der Gesetzgeber dringend Abhilfe

schaffen muß. Weniger überzeugend bleibt hingegen die von verschiedenen Seiten laut gewordene Kritik an jenen Passagen des Gesetzes, die dem Heranwachsenden ein größeres Mitspracherecht einräumen. Hier gleich an eine Ablösung der »Diktatur der Väter« durch eine »Diktatur der Unmündigen« zu denken, zielt gänzlich an der Intention des Gesetzes vorbei. Es will keineswegs an den Grundfesten der Familie rütteln und das bisherige Familienrecht zu einem »Familienmitgliederrecht« transformieren, sondern lediglich dem berechtigten, sich aus dem heutigen Grundverständnis dynamischer Mündigkeit ergebenden Anspruch des Heranwachsenden angemessener Rechnung tragen. So etwa, wenn es dem Kind, das das 14. Lebensjahr vollendet hat, bestimmte Mitspracherechte, die sein unmittelbares Schicksal betreffen, einräumt: z. B. bei der Wahl des sorgeberechtigten Elternteils im Falle der Scheidung bzw. des Getrenntlebens der Eltern (§ 1671,3 BGB), ferner im Hinblick auf die Bestimmung eines zur Wahl stehenden Vormundes, der bei Widerspruch des Kindes vom Gericht übergangen werden kann (§ 1778,5 BGB). Letztlich entsprechen diese aus dem hier vorausgesetzten relativen Mündigkeitsstatus abgeleiteten kindlichen Rechte dem, was bereits für andere Bereiche ähnliche rechtliche Bedeutung gewonnen hat, so für den religiösen Bereich (Religionsmündigkeit) oder, wenn wir in diesem Zusammenhang einmal zum Vergleich vom bürgerlichen Recht auf das kanonische Recht abstellen, sogar für den Bereich der Ehe (Ehemündigkeit). Hiernach können Mädchen mit Vollendung des 14. Lebensjahres, Knaben mit Vollendung des 16. eine gültige Ehe schließen (Neufassung CIC can 1083 § 1). In der alten Fassung des Codex Iuris Canonici von 1917 wird die hierzu erforderliche körperliche Reife beim weiblichen Geschlecht bereits vom vollendeten 12., beim männlichen vom vollendeten 14. Lebensjahr an präsumiert (CIC alte Fassung can 88 § 2). Die naturrechtlich geforderte geistige Reife für das Verständnis des Wesens und der Hauptzwecke der Ehe, die *maturitas animi*, also die eigentliche Ehemündigkeit wird zu den genannten Zeitpunkten bei den *puberes* als vorhanden angenommen (CIC alte Fassung can 1082 § 2). Dies alles in Rechnung stellend, wird man deshalb wohl schwerlich bei dem neugefaßten Gesetz zur Regelung

des elterlichen Sorgerechtes von einer Aushöhlung des elterlichen Erziehungsauftrages und einer Herabsetzung der Familie sprechen können.

3. Erzeugung und Erziehung im Anspruch des Subsidiaritätsprinzips

Nun besteht kein Zweifel, daß die Korrekturen, wie sie hier für den Bereich des elterlichen Sorgerechts vorgenommen wurden, kein isoliertes Phänomen darstellen, sondern in einem sehr viel größeren Zusammenhang gesehen werden müssen. Sie sind als solche Ausdruck eines Prozesses, der letztlich das Zuordnungsverhältnis im Verständnis von Person und Gesellschaft als Ganzes betrifft und der entsprechend nun auch für den gesamten Bereich der Erziehung die Frage nach der Verteilung von Zuständigkeiten, Kompetenzen und Verantwortungen neu stellen läßt.

Letzter ethischer Bezugspunkt aller gesellschaftlichen Aktivitäten und Kompetenzen ist hiernach nicht der Mensch als *Glied* und *Funktion* gegebener Gesellschaften, sondern der Mensch als *Person*, als unveräußerlicher und kraft seines Selbstandes nicht sozialisierbarer »Zweck an sich selbst«. Denn so sehr auch der Mensch zu seiner personalen Entfaltung der Gesellschaft bedarf, so bleibt doch die Tatsache, daß sein Personsein als solches weder in irgendwelchen von außen zuerkannten gesellschaftlichen Gliedschaftsrechten und Funktionszuweisungen *gründet* noch in ihnen *aufgeht*.⁵ Umgekehrt aber gilt von der Gesellschaft, daß sie sich ausschließlich jenen verdankt, aus denen sie sich zusammensetzt, nämlich menschlichen Personen. Insofern ist sie wesentlich um der Person des Menschen willen da. Genau dies unterstreicht das Zweite Vatikanische Konzil mit der Aussage: »Principium, subjectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona« – »Grund, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muß sein die menschliche Person.«⁶ Damit aber ist zunächst grundsätzlich festgehalten, daß jedwede Gesellschaftstätigkeit, gleich welcher Art, ihrem ganzen Wesen nach *subsidiärer* Natur ist.⁷ Sie gewinnt ihre ethische

Legitimation ausschließlich aus der immer neu zu prüfenden Sinnhaftigkeit und Effizienz ihrer Dienste am Zustandekommen und an der Entfaltung menschlichen Personseins.

Im Prinzip gilt dies bereits für die elementarste und als solche in ihrem Kern noch vorgesellschaftliche Vollzugsweise menschlich-sozialen Tätigwerdens: für die Erzeugung von Nachkommen. Wenn wir heute von verantworteter Elternschaft reden, so meinen wir damit ja gerade, daß sich der Wille zum Kind weder nur aus kollektiv übergreifenden biologisch-generischen Gründen der Arterhaltung, noch aus irgendwelchen anderen, vom Personenprinzip her betrachtet durchaus sekundären sozialen Zwecksetzungen und gruppenspezifischen Eigeninteressen, seien sie nun familialer oder nationaler, religiöser, ethnischer oder ökonomischer Art, noch gar aus der all dem nochmals naturhaft vorgeordneten sexuellen Eigendynamik des partnerschaftlichen Bedürfnisses nach körperlicher Vereinigung zureichend legitimieren läßt. Zeugungswille muß vielmehr verantworteter, und d. h. in seinem letzten Legitimationsgrund auf die Realisierungsmöglichkeiten einer künftigen menschlichen Person gerichteter Wille sein. Unter dieser Voraussetzung aber gewinnen alle weiteren darin eingehenden Zwecksetzungen und Interessen, und zwar einschließlich der sexuellen, lediglich *subsidiäre* Funktion. Sie empfangen ihren ethischen Stellenwert im Rahmen der Zielintention »Zeugung« wesenhaft erst aus ihrer je zusätzlich gegebenen und als solche je zu rechtfertigenden Notwendigkeit bzw. Angemessenheit in bezug auf das im Sinn von Zeugung letztlich implizierte moralische Telos: Das Zustandekommen und die Entfaltung eines Menschen als Person.

Eine solche vom Persongedanken her entfaltete Zeugungsethik, in deren Rahmen selbst der Sexualität notwendig eine nur dispositive, subsidiäre Funktion zuerkannt werden kann, hat freilich zugleich auch spezifisch sexualethische Konsequenzen. So lassen sich beispielsweise künstliche Insemination oder auch extrakorporale Befruchtung nicht grundsätzlich und ausnahmslos als unethisch disqualifizieren, nämlich dort nicht, wo sie unter den gegebenen Umständen als der physiologisch einzige Ausweg bleibt, das Werden und die Entfaltung eines neuen Menschen als Person verantworten zu wollen und zu sollen. Dies

fordert freilich zugleich eine möglichst strikte Rückbindung an entsprechende personale Prämissen, die in der Regel, der Natur der Sache nach, zum Werden und zur Entfaltung eines neuen Menschen gehören: die Einheit von genetischer *und* sozialer Vater- und Mutterschaft. Das aber heißt nichts anders als daß solche substituierende Verfahren bei gegebener Zeugungs- bzw. Empfängnisunfähigkeit wesentlich als therapeutische Maßnahmen im Rahmen der Struktur verantworteter Elternschaft ausgewiesen bleiben müssen. Demgegenüber erscheint die Substitution von Samen- oder Eizellen Dritter ethisch schon deshalb fragwürdig, als der Fremdspender für die weitere Entwicklung des mit Hilfe seines eigenen Erbgutes gezeugten Kindes keinerlei personale Verantwortung übernimmt. Die Verantwortungslosigkeit wird durch die Praxis der Anonymität noch verschärft: Dem Kind wird das Recht auf Kenntnis seiner biologischen Herkunft a limine unmöglich gemacht. Dies gar zum Gesetz erheben, hieße ohne Zweifel ein unsittliches Gesetz schaffen. Aber auch die darüber hinaus mittels Embryotransfer möglich gewordene biologische Delegation der Austragung des Kindes an eine »Leihmutter« erscheint ethisch zutiefst problematisch. Mit solch doppelter Reduktion von Mutterschaft dürften psychische Störungen geradezu vorprogrammiert werden. – Völlig abzulehnen ist selbstverständlich jede in-vitro-Befruchtung, die unter der Absicht rein experimenteller Zwecke erfolgt und nicht von der Zielintention einer möglichen späteren Einpflanzung der befruchteten Eizelle in den Uterus der Mutter geleitet ist.⁸

Im übrigen bleibt die Funktion menschlicher Sexualität aber auch in jeder anderen, vom Zeugungsgedanken als naturhaftem Primärzweck unabhängigen Hinsicht, in der sie zum Tragen kommen kann, eine rein subsidiäre. Sexualität stiftet von sich aus allein noch keine Bindung. Das was sie vielmehr erst zu einer möglichen Komponente und darin zum möglichen verstärkenden Medium menschlichen Bindungswillens macht, ist das ihr antriebsmäßig entschieden vorausliegende, als solches sehr viel elementarere, auf personale Gegenseitigkeit und partnerschaftliche Gemeinschaft verwiesene Bedürfnis des Menschen nach Geborgenheit, Aufgehobenheit und Angenommenseins. *Mutuum adjutorium*, wechselseitige Hilfe, heißt dies in der klassischen

kanonischen Sprache der Ehezwecke. Ein Sachverhalt, den die moderne physiologische Verhaltensforschung bestätigt, wenn sie die primäre bandstiftenden Kräfte in den beiden Grundantriebskomponenten der »sozialisierenden Angst« und des sich stammesgeschichtlich vom »Brutpflegeimpuls« herleitenden Impetus zur Fürsorge erkennt.⁹ Sexualität kann demgegenüber nur die Funktion eines »sekundären Bandverstärkers« zukommen. Ihre Bandfunktion ist subsidiär, nicht konstituierend.

Was hier nun in bezug auf den wesenhaft subsidiären Charakter der vielfältigen, in die Einheit des jeweils personal ausgerichteten Zieles eingehenden Interessen und Strebungen gesagt wurde – möge dieses Ziel nun partnerschaftlich-eheliche aufgehobenheit oder Wille zum Kind heißen – gilt jetzt aber nicht anders auch in bezug auf die Einstufung all jener sozialen Aktivitäten, die das seinen Inhalten nach noch sehr viel breiter angelegte Phänomen der Erziehung betreffen. Auch Erziehung bleibt in all ihren Aspekten eine ganz und gar subsidiäre Tätigkeit, hingebordnet auf die Entfaltung menschlichen Personseins.

Dies gilt bereits im Hinblick auf die Vermittlung jener Grunderfahrung, der in der Abfolge des Erziehungsgeschehens eine für die personale Entfaltung des Kindes vor jeder anderen Einwirkung vorrangige Bedeutung zukommt: die Erfahrung elementarer, emotional-menschlicher Zuwendung, in der Regel also die der elterlichen, insbesondere der mütterlichen Zuwendung. Dem widerspricht keineswegs, daß es sich hier um eine für die gesamte weitere psychische Entwicklung des Kindes grundlegende und darin unersetzbare Wirkgröße handelt, deren Ausfall gegebenenfalls schwere seelische Folgeschäden, man denke in diesem Zusammenhang etwa nur an das Phänomen des »Hospitalismus«, nach sich zieht. Entscheidend für den genuin subsidiären Charakter selbst dieses primären Zuwendungsgeschehens ist vielmehr, daß es, soll es funktionsgerecht bleiben, sich nicht selbst Gesetz sein darf, sondern seinerseits nochmals an dem sittlichen Grundziel der Personwerdung des Kindes ausgerichtet bleiben muß. Es darf auf keinen Fall aus blinder unstrukturierter Eigendynamik heraus zu Formen gegenseitiger Überherrschaft führen, und zwar weder der Bezugsperson durch das Kind, noch des Kindes durch die Bezugsperson. Die sich im Zu-

wendungsgeschehen aktualisierenden Impulse liebender Fürsorge – und dies gilt jetzt in analoger Weise für alle denkbaren Formen mitmenschlicher Zuwendung – bedürfen sonach gleichzeitig immer auch der spezifisch gegensteuernden Kraft konkurrierender, selbstandsichernder Impulse, sollen sie sich überhaupt personhaft äußern und auf Personenentfaltung hin wirksam werden.

Gerade mit dieser Frage nach den sachimmanenten Bedingungen persongerechter Zuwendung zum Kind stoßen wir aber jetzt zugleich auf einen noch weiter reichenderen Zusammenhang, der das Phänomen menschlicher Beziehungskompetenz in seinem subsidiären Strukturaufbau auf eine eigentümlich ambivalente Weise bestimmt. Einerseits ist die Fähigkeit zu persongerechter Zuwendung nicht erst ein Resultat komplexer und als solcher kulturell hoch vermittelter kognitiver Lernprozesse. Es bedarf keineswegs erst der Hochschulreife, um einem Kind das geben zu können, was es emotional auch wirklich braucht. Persongerechte Zuwendung baut sich vielmehr, wie gerade im elementaren Falle der Mutter–Kind-Beziehung, ganz spontan, naturhaft, emotional-kreativ auf, und dies in der Regel um so sicherer, sensibler und ausgewogener, je störungsfreier die Bedingungen sind, unter denen dies geschehen kann, d. h. je weniger hierbei an künstlichen klinischen oder sekundär-sozialen Mediatisierungen ins Spiel kommt. Andererseits reicht die Finalität der Zuwendung über das rein Naturhaft-Emotionale hinaus. Persongerechte Zuwendung erstreckt sich als solche auf die gesamtpersonale Entfaltung des Kindes und bleibt damit zugleich, soll es zur Ausbildung seiner Anlagen entsprechend den sich vom jeweiligen sozio-kulturellen Kontext her eröffnenden Chancen kommen, in einen Zuwendungsnexus eingebunden, der von einer Vielfalt weiterer Erziehungsträger bereitgestellt wird.

Unter dieser Voraussetzung wird man aber jetzt zunächst generell eine doppelte Sinnbestimmung im funktionalen Verständnis von Subsidiarität unterscheiden müssen. Zum einen eine ursprüngliche und primäre, wie sie mit dem Tatbestand der menschlichen Sozialverwiesenheit als solcher gegeben ist. Subsidiarität erscheint hiernach zunächst als ein personunmittelbares Zuständigkeitsprinzip, nach dem sich die Legitimität der im

Dienst an der Personwerdung des Menschen zu mobilisierenden sozialen Einzelaktivitäten regelt. Zum anderen eine sekundäre, abgeleitete Bestimmung von Subsidiarität, wie sie sich erst aus den Voraussetzungen komplexer Gesellschaftsstrukturen ergibt. In diesem Falle erweist sich Subsidiarität als ein Zuständigkeitsprinzip, das den unterschiedlichen sozial-kulturellen Gebilden und Anspruchsträgern – hier also den verschiedenen am Erziehungsprozeß beteiligten gesellschaftlichen Mandataren, insbesondere auch dem Staat – Recht und Grenzen und damit den ihnen jeweils zukommenden Stellenwert *im Verhältnis zueinander* setzt.

Entsprechend bleibt es dann aber auch völlig verfehlt, diese auf der Hand liegende doppelte Sinnrichtung im funktionalen Verständnis von Subsidiarität letztlich auf eine einzige zurückführen zu wollen, die sekundäre gleichsam genetisch aus der primären hervorgehen zu lassen und dieser allein eine originäre und selbständige Bedeutung zuzuschreiben. So etwa wenn man in bezug auf das Erziehungsgeschehen aus der Tatsache, daß Erziehung als »das natürliche Recht der Eltern und die ihnen zuvörderst obliegende Pflicht« anzuerkennen ist, wie dies unser Grundgesetz tut (GG Art. 6,2), jede eigene authentische Erziehungskompetenz des Staates oder anderer vorstaatlicher Erziehungsmächte bestreitet und ausschließlich als eine von der elterlichen Kompetenz delegierte zu deuten sucht.¹⁰

Der Mensch ist von Natur Kulturwesen. Eben hierdurch bleibt dann aber auch all das bestimmt, was seine Sozialität ausmacht. Das Kind ist von vorneherein nicht nur Mitglied einer Familie, sondern auch Mitglied einer Gesellschaft und Bürger eines Staates. Menschliche Personalität entfaltet sich erst über die Sozialgestalt der jeweiligen Kultur. Eben diese aber konstituiert sich um der Personentfaltung der einzelnen willen gegenüber den elementaren naturnäheren, unmittelbar zwischenmenschlichen Bildungsmächten als Ordnung *sui generis*, die selbst noch den elementaren Bildungsmächten das ihnen je eigene kulturspezifische Profil vermittelt. Sie hat sonach nicht bloße Stellvertreterfunktion. Ihr kommt vielmehr eine unvertretbare Bedeutung zu. Ihre Dignität ergibt sich einzig aus der Ursprünglichkeit und Un austauschbarkeit ihrer Sachkompe-

tenz, ohne deren prägendes Eigengewicht das humane Potential des unmittelbar Zwischenmenschlichen unausgebildet und rudimentär bliebe. Auf das komplexe Phänomen der Erziehung hin betrachtet, bedeutet dies: Die erzieherische Obsorge der Eltern bleibt von ihrer spezifischen subsidiären Qualität her zeitlich wie in bestimmten Hinsichten auch sachlich jedem weiterreichenden Erziehungsmandat zwar vorgeordnet und insofern primär, muß aber zugleich als eine den übrigen Erziehungsträgern sich zuordnende verstanden werden. Erst aus dieser Zuordnung gewinnt auch der elterliche Auftrag selbst seine qualitative Gestalt. Insofern kommt auch den sekundären, nachgeordneten Mandataren gleichermaßen originäre, nicht erst vom elterlichen Auftrag her zu begründende Bedeutung zu. Sie empfangen ihr Eigenrecht aus ihrer Sachkompetenz im unmittelbaren Dienst an der Personentfaltung. Sie treten zum Dienst der Eltern substantiell ergänzend hinzu. Dies gilt für alle gesellschaftlichen, in diesem Zusammenhang relevant werdenden Erziehungsinstanzen einschließlich der Kirche. Unter der Voraussetzung ihrer jeweiligen in den gesamtpolitischen Zusammenhang eingebundenen Kompetenzzuweisung gewinnt dabei der Staat als souveräner Machträger nochmals eine eigene übergeordnete Funktion. Er hat die Kompetenzbereiche der unterschiedlichen subsidiären Mandatare unter dem Aspekt des Gemeinwohls aufeinander abzustimmen und auf ihre personale Effizienz hin zu optimieren. Von daher kommt auch ihm mehr als ein bloßes »Wächteramt« zu. Seine Kompetenz geht durchaus nicht darin auf, nurmehr im Falle des Mißbrauchs der elterlichen Personensorge subsidiär einzugreifen. Schon seine zunehmend gewachsene Verantwortung für die Erziehung der Erzieher, seien es nun Lehrer, Sozialarbeiter, Sozialpädagogen, Therapeuten oder Seelsorger, macht deutlich, daß das ganze Feld des Erziehungsgeschehens von seiner regelnden Tätigkeit disponiert bleibt. Dabei hat er freilich eben jenem Prinzip zu gehorchen, das sein Tätigwerden in seinem übergreifenden Charakter überhaupt erst als ein je und je Personzugeordnetes bestimmt und ausweist: Recht und Grenzen seiner Zuständigkeit müssen wesentlich von der Effizienz der ihm vorgeordneten personnäheren Erziehungsträger definiert bleiben. Was immer diese hier besser vermögen, darf nicht

durch staatliche Eingriffe ungerecht reglementiert und so in seiner ursprünglichen Kraft gemindert werden. Apriorische Grenzsetzungen lassen sich hierfür freilich kaum ausmachen, hat sich doch jeder Erziehungsauftrag seinerseits durch sachliche Kompetenz zu bewähren.

Diese grundsätzliche Bestimmung der Kompetenzzuweisungen im Erziehungsprozeß, wie sie vom Ansatz des Subsidiaritätsprinzips her geboten erscheint, läßt sich nun aber nicht von der weiterführenden Frage trennen, wieweit denn unser Erziehungssystem und damit letztlich unser sich in ihm manifestierendes Gesellschaftssystem überhaupt tatsächlich auch auf Personentfaltung und Identitätsfindung der einzelnen hin ausgelegt ist. Dabei wird man feststellen müssen, daß dem wachsenden Maß nicht nur an ökonomischer Sicherheit, sondern auch an sozialen Gestaltungsmöglichkeiten und Entfaltungschancen als Folge einer durch Technik und Wissenschaft bestimmten Kultur, dem die heutige Erziehung vor allem anderen Rechnung zu tragen sucht, kaum schon entsprechende Wege korrespondieren, um die darin gleichzeitig liegenden Gefährdungen aufzufangen und dem einzelnen die hier nicht weniger notwendigen in sich konsistenten und menschlich erfüllenden Sozialbezüge zu ermöglichen.

In der Tat liegt hier das sozialanthropologisch zentrale Problem, das die psychische Situation des Kindes und seine spätere Befähigung zu menschlich produktiver Kommunikation ebenso berührt wie die Lage der alten Menschen und deren Chance, von ihrer jeweiligen sozialen Umwelt in entsprechender Weise angenommen zu werden und in ihr Geborgenheit zu finden. Die Ränder des Lebens lassen sich von keiner bloßen Leistungskategorie her in ihrem menschlichen Wert erfassen. Gerade hier hat sich die Gesellschaft, will sie dem Anspruch des Personalen gerecht werden, erst noch zu bewähren. Damit aber ist das Generationsverhältnis angesprochen.

4. Generationenvertrag, Generationenkonflikt und kommunikative Einheit der Generationen

Das Generationenverhältnis stellt sich als ein Interdependenzverhältnis unterschiedlicher Abhängigkeiten, Pflichten und Ansprüche dar. Ökonomisch tragende Bedeutung kommt hierbei den im Beruf Stehenden zu, die mit ihren Leistungen nicht nur den Unterhalt der heranwachsenden Generation sichern müssen, sondern darüber hinaus auch für die ökonomische Effizienz des zuvor von den Alten Erarbeiteten und zur eigenen Altersversorgung in Form von Versicherungen Aufgebrachten einzustehen haben (Drei-Generationen-Vertrag). An die Stelle der familiegebundenen Altenfürsorge, wie sie das 4. Gebot voraussetzt, ist die von der Gesamtgesellschaft getragene Altersversorgung getreten. Damit stellt sich zugleich ein Zusammenhang mit der jeweiligen Bevölkerungsentwicklung, darüber hinaus aber auch mit der jeweils gegebenen wirtschaftlichen Entwicklung generell her.

Aus den Veränderungen der ökonomischen Gesamtsituation, nämlich der weitgehenden Auslagerung produktiver Arbeit aus der Familie und der damit verbundenen Entwicklung zur Kleinfamilie als Regelfamilie ergeben sich nicht zuletzt auch wesentliche Wandlungen im psychisch-sozialen Verhältnis der Generationen. Die meisten alten Menschen verbringen ihren Lebensabend nicht mehr im bergenden Kreis der Großfamilie. Das kommunikative Bezugssystem bleibt weitgehend auf moralische und psychische Motivationen gestellt. Von daher erhalten die Fragen der psychisch-sozialen Integration des alten Menschen zunehmend Gewicht: Nach Möglichkeit räumliche Nähe zu den Jüngeren, weitestgehende Bewahrung nachbarschaftlicher Einbindungen, ambulante statt stationäre Altenbetreuung etc.

Ein weiteres Spannungspotential zwischen den Generationen ergibt sich aus dem sich fortschreitend verändernden und entwickelnden Wissens- und Erkenntnisstand, wie dies für die moderne Gesellschaft charakteristisch ist. Bloße Lebenserfahrung verliert in vielen Bereichen ihre Bedeutung. Damit schärft sich das Phänomen des immer schon gegebenen Generationenkonflikts in eigener Weise zu. Die jüngere Generation emanzipiert

sich mit der Aneignung des jeweils Neuesten an Einsichtsbeständen zugleich von den tradierten Erfahrungen der Alten. Sie verschafft sich eine eigene Form von Überlegenheit. Die Konfliktkonstellation tendiert hier zur Umkehrung: Nicht die Jüngeren müssen sich von der Übermacht der Älteren befreien, sondern die Älteren müssen sich gegen die Übermacht der Jüngeren behaupten. Dies bedeutet für beide Chance und Gefahr. Es eröffnen sich größere Möglichkeiten zur Entwicklung eigener konturierter Lebensentwürfe. Zugleich wächst aber auch das Risiko der gegenseitigen Sprachlosigkeit, des Verlustes an Tradition und des Zerbrechens an Kontinuität. Um die Fülle menschlichen Seins und Seinkönnens zu sichern, müssen die Generationen Wege zu einem neuen Miteinander finden, in dem sich ihre kommunikative Einheit auch als konsistente psychisch-soziale und soziokulturelle Erfahrung konkretisiert. Erst darin wird die Forderung des Vierten Gebotes in ihrem humanen Kern erreicht.

Der Fremde

Der Mensch ist das Wesen der Einbettung und Offenheit, der Konstanz und Varianz, der Entlastungsbedürftigkeit und des gleichzeitigen Antriebsüberschusses. Er ist von Natur aus Kulturwesen. Kultur ist kein Akzidens, sondern ein das Seinkönnen des Menschen von Grund auf bestimmendes und tragendes Existential. Das bedeutet: Erst Kultur als generelle und zugleich partikulare, sich geschichtlich ausformulierende Größe macht Menschsein konkret möglich. Störungen im kulturellen Einbettungs- und Zuordnungsverhältnis werden sonach zwangsläufig als fundamentale Bedrohung, als Identitätskrise bis hin zum Identitätsverlust erfahren. Das Problem kultureller Integration erscheint so unlösbar mit dem Problem menschlichen Gelingens und Glückens verbunden und stellt sich so zugleich als ein qualifiziert ethisches Problem dar.

Was bedeutet dies für den Christen? Welche Antworten lassen sich für ihn aus dem Anspruch christlichen Glaubens gewinnen? Hierzu möchte ich anhand von drei Thesen eine Antwort zu geben versuchen.

1) Der übergreifende Gesichtspunkt aller kulturellen Integration ist nach christlichem Welt- und Menschenverständnis die freie und universelle, den Menschen in seiner Würde unwiderprüflich verbürgende Zuwendung Gottes selbst. Gottes Liebe ist universell und konkret zugleich. Als universelle gilt diese Zuwendung dem Menschen in seiner je konkreten kulturell-geschichtlichen Verfaßtheit. Die Beantwortung dieser Zuwendung besteht in der je und je aktualen Erfüllung des sich daraus ergebenden Liebesgebotes in der Universalität seines Anspruchs: »Liebet einander wie ich euch geliebt habe« (Joh 13,34).

2) Mit den freiheitlichen Rechtsordnungen der Neuzeit ist der Gedanke der Menschenwürde erstmals auch in seine politisch durchsetzbare Anspruchsgestalt gebracht worden. Dieser Vorgang steht in unablässigem Zusammenhang mit der Emanzipation des Menschen in der Heraufkunft der technisch-wissenschaftlichen Kultur. Beides zusammen hat zugleich nachhaltig überkommene damit nicht vereinbare Kulturmuster aufgebrochen und verändert. Kulturelle Desintegrationsprozesse waren und sind die zwangsläufige Folge. Sie rufen nach entsprechender Aufarbeitung.

3) Das Problem der Integration von Kulturfremden erweist sich von daher als besonderer und in bestimmter Weise zugeschnittener Anwendungsfall dieses generellen, auf Transformation überkommener Kulturmuster und deren Einbindung in das neuzeitliche Bewußtsein drängenden Prozesses. Seine Besonderheit ergibt sich aus dem stets neu auszutragenden Konflikt von prinzipiell universalem Menschenrechtsanspruch und dem dem eigenen Gemeinwohl verpflichteten Souveränitätsvorbehalt des modernen Nationalstaates. Gerade hier hat sich die christliche Liebe als Ferment des Ausgleichs zu bewähren und ein mögliches Schuldigwerden am Kulturfremden zu verhindern.

1. Die Universalität der Zuwendung Gottes als verbürgender Grund menschlicher Würde

Die biblische Offenbarung sieht die generelle Würde des Menschen zunächst darin begründet, daß er als Bild Gottes geschaffen ist. Er ist dies – so Thomas von Aquin – kraft seiner Vernunft und Freiheit. Das konstituiert ihn als Person und damit als moralisches Subjekt in seiner Würde. Ein zweites, spezifisch heilsgeschichtliches Moment zeichnet sich auf dem Hintergrund der weiteren durch die Sünde gekennzeichneten Verfallsgeschichte des Menschen mit der Erwählung Israels und seiner Herausführung aus der Sklaverei in Ägypten durch die Hand Gottes ab. Dieses Erwählungsvorrecht verpflichtet Israel zugleich zu einem neuen, von demselben Geist bestimmten Umgang mit dem Fremden. Die Schlüsselaussage – Lev 19,33 – lautet: »Unter-

drückt nicht die Fremden, die in eurem Land leben, sondern behandelt sie genau wie euresgleichen. Jeder von euch soll seinen fremden Mitbürger lieben wie sich selbst. Denkt daran, daß auch ihr in Ägypten Fremdlinge gewesen seid.« Das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe wird auf eben diesem Hintergrund eigener, ursprünglich erfahrener Heimatlosigkeit erstmals formuliert. Erst in der befreienden Botschaft Jesu wird dies dann in einen neuen universalen Begründungszusammenhang gerückt. Jesus hält zwar am Erwählungsvorrecht Israels fest, weitet aber den Erwählungsgedanken selbst auf den Menschen als solchen aus: »Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen« (Mt 8,11). Das frühe Christentum entwickelt von hier aus eine universale Reich-Gottes-Bürger-Theologie, die alle kulturspezifischen Engführungen und Besonderungen relativiert: »Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« (Gal 3,28). Dieser Universalitätsgedanke wird auch für das unmittelbare Gottesverhältnis bestimmend. So werden selbst die kulturspezifischen Bindungen an besondere heilige Orte in bezug auf die Gottesverehrung entgrenzt. Dies findet seinen Ausdruck in dem Weisungswort Jesu in seinem Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen: »Glaube mir Frau, die Stunde kommt, da ihr weder auf dem Berge dort (dem Garizim), noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet ... Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit ... Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten im Geist und in der Wahrheit« (Jo 4,21–24). Von hier aus muß sich alle naturale und kulturelle Partikularität, in die hinein dieser Anspruch der Wahrheit der Liebe ergeht, ohne daß sie damit auch schon schöpfungstheologisch ihre Eigenbedeutung verlöre, zugleich auf ihre tatsächliche Vernunft hin überschreiten und sich daran messen lassen. Gott handelt universal und konkret zugleich. Entsprechend kann auch der Mensch im Aufgreifen der schöpferischen Liebeshaltung Gottes den Menschen als solchen nur lieben, wo er ihn in seiner konkreten geschichtlichen Not aufsucht, entdeckt und liebt. Erst so wird er ihm zugleich gerecht. Das Problem der

Gerechtigkeit stellt sich theologisch sonach auf dieser entscheidenden Vermittlungsebene.

Jeder Mensch ist, um hier einen Ausdruck Leopold von Rankes zu variieren, »unmittelbar zu Gott« und eben deshalb auch unmittelbar zu jedem Menschen als Menschen. Zugleich geschieht dies aber in Geschichte. Es bleibt dies epochal und individuell vermittelt und epochal und individuell einzulösen. Erst so wird die universale Forderung der Liebe: »Liebet einander, wie ich euch geliebt habe« zugleich zur Forderung nach Gerechtigkeit, als ein sich in der Kontingenz und Partikularität von Geschichte stellender Anspruch. Das Reich Gottes ist nicht *von* dieser Welt, aber *in* dieser Welt. Das Heil transzendiert Geschichte, aber es geschieht in ihr und im Hinblick auf sie. Erst darin erfährt alle Kultur als schöpfungsgemäße Ausfaltung von Natur in ihrer geschichtlichen Kontingenz und Partikularität zugleich ihre Dignität, ihre theologische Rechtfertigung. Theologisch-ethisch betrachtet wird dann aber der durch Gottes universale Zuwendung in seiner Würde verbürgte Mensch der Würde des anderen, des Kulturfremden nur dort auch als seinem Nächsten gerecht, wo er dessen Würde in ihren naturalen Voraussetzungen und geschichtlich-kulturellen Einbindungen gerecht wird. Eine geschichtslose Liebe und Respektierung menschlicher Würde gibt es nicht; dies liefe der tatsächlichen Natur dieser Würde zuwider. Allenfalls könnte man dabei die eigenen, kulturspezifischbedingten Entfaltungen im Verständnis des universalen Anspruchs dieser Würde zur generellen Norm erheben und dem anderen, Kulturfremden als Oktroi auferlegen. Gerade damit aber würde man der Würde des anderen nicht gerecht. Weil auf diese Weise gebeugt und zerstört wäre, was den Kern dieser Würde ausmacht: seine menschliche Freiheit.

2. Kulturelle Pluralität und Integration im Anspruchshorizont einer am Gedanken der Menschenwürde orientierten Rechtsordnung

Es gehört zu den unbestreitbaren Tatsachen der Gegenwart, daß die technisch-wissenschaftliche Kultur, wie sie in der europäischen Neuzeit hervorgebracht wurde, eine weltweite, expansive Kraft entfaltet hat und weiter entfaltet. Hier gewinnt ein in dieser Form bisher nie gegebenes, spezifisch rationales auf Einheit angelegtes Bewußtsein Realität. Freilich ist damit zugleich ein Prozeß in Gang gesetzt, der die bisherige Geschlossenheit von sich einander abhebenden Kulturen in ihren ethno-ökologischen Verwurzelungen und Ausprägungen aufbricht, eine ungeahnte Fülle bewährter Lebensmuster relativiert, und so insgesamt wiederum neue, zu einem großen Teil noch längst nicht gelöste soziale, ökonomische und politische Probleme aufwirft.

Nun läßt sich aber ebensowenig leugnen, daß dieser weltweite Ausgriff technisch-wissenschaftlicher Kultur nicht einfachhin isoliert verläuft und als solcher keineswegs die einzige einheitsstiftende Größe auf ein übergreifend neues Gesamtbewußtsein der Menschheit hin darstellt. Was sich vielmehr gleichermaßen und fast in Korrespondenz hierzu als nicht minder fundamentale Wirkgröße abzeichnet, ist die Tatsache einer wachsenden Sensibilisierung für die Sache des Menschen als solchem. Gerade darin aber sieht sich die Menschheit zunehmend auf einen ethischen Anspruch verwiesen, dem bei allen erlittenen und gewiß wohl auch noch zu erleidenden Rückschlägen unbedingte Geltung zukommt, nämlich jenem, der mit der Selbstzwecklichkeit und Unverfügbarkeit des Menschen als Person gegeben ist: Die Würde der menschlichen Person ist unantastbar!

Es gehört zu den großen Leistungen Hegels, gezeigt zu haben, daß die politische Durchsetzung und rechtliche Institutionalisierung des Anspruchs menschlicher Freiheit und Würde zwei wesentliche geschichtliche Wurzeln hat. Die eine liegt in der geschichtlichen Rezeption und Weiterwirkung des griechischen Polisgedankens, die andere in der geschichtlichen Weiterwirkung und Ausfaltung der christlichen Sinndeutung des Menschen. Die Herkunftsgeschichte menschlicher Selbsttranszen-

denz und Freiheitserfahrung hebt nach Hegel mit der Heraufkunft der griechischen Polis an, weil in ihr – so Hegel – »erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen ist.«¹

Diese Einsicht findet in der Tat ihre stärkste Fundierung in der aristotelischen Wesensbestimmung des Menschen als *zoon politikon*,² 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.³ Erst in dieser, kraft des Logos möglichen und darin die Eudaimonia des einzelnen ermöglichenden *Zusammenordnung von Freien* kommt der Mensch zum aktualen Stande seines Menschseins, gewinnt seine Praxis und sein »Leben unter Häusern und Geschlechtern« humanen Sinn.⁴

Freilich, weder Griechen noch Römer, um die Argumentation Hegels weiterzuführen, wußten anders, als daß nur »einige frei sind, nicht der Mensch als solcher.«⁵ 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.⁶ Demgegenüber kommt nach Hegel erst mit dem Christentum, als der »Religion der Freiheit«,⁷ mit der sich im »Tod Christi« die den Menschen zu sich selbst befreiende »Anschauung« der »absoluten Liebe selbst« bezeugt,⁸ die Wahrheit zum Durchbruch, daß die »*Idee der Freiheit*« als »*Bewußtsein der Freiheit*«⁹ des Menschen »*eigenste Natur*« ist.¹⁰ »Daß also der Mensch als Mensch frei ist und daß so alle als frei zu gelten haben.«¹¹ Dieses Bewußtsein aber, daß der Mensch als Mensch frei ist, wird mit der geschichtlichen Schwelle der Neuzeit und ihrer Emanzipation 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 tragenden sozial-kulturellen Normierungen aus der Vernunft seines eigenen humanen Seinskönnens so zu gestalten, daß er darin mehr und mehr zum Stande seines Menschseins gelangt.¹²

Eben darin aber zeichnet sich zugleich der Überstieg zu einem Ethos ab, dem – und zwar jetzt weithin unabhängig von seinen geschichtlichen Prämissen – die Chance innewohnt, »die sittliche Kommunikation aller personalen Vernunft« zu ermöglichen und so zu einem rahmengebenden »Gesamtethos« zu werden.¹³ Wolfgang Kluxen charakterisiert es näherhin als ein wesenhaft »offenes Gesamtethos«, insofern der mit ihm geltend gemachte Anspruch, auf den hin es menschliches Sein und Seinkönnen handlungsbestimmend auslegt, nämlich das als »Vernunft in Natur« zu wahrende und zur Entfaltung zu bringende Personsein des Menschen, darin zugleich eine Fülle menschlich sinnvoller Einlösungsmöglichkeit und Verwirklichungsformen zulässt und zu integrieren vermag. Hier liegt die ihm eigene Überlegenheit gegenüber jedem »geschlossenen« Ethos, »weil es« – so Kluxen – »mehr an Möglichkeiten menschlichen Gutseins freigibt; weil es vorgegebene Traditionen in sich aufnehmen und in seiner Identität versammeln kann; weil es seine Identität in Veränderungen festhalten, also nicht nur Geschichte haben, sondern geschichtlich existieren kann, weil in ihm Neuentwürfe möglich sind, die ungeahnte Möglichkeiten menschlichen Gutseins eröffnen können; weil es zukunftsfähig ist und als Menschheitsethos möglich.«¹⁴

Andererseits schafft es aber auch in bezug auf überkommene und eingefahrene Kulturmuster, die sich unter früher gegebenen Voraussetzungen bewährt hatten, gegebenenfalls eminente Probleme. Nicht jede kulturspezifische Ausformung ist mit einem solch offenen Gesamtethos vereinbar. Unsere eigenen Emanzipationsprozesse in der Neuzeit sind faktisch weitgehend Transformations- und Anpassungsprozesse von bisher geschlossenen Ethoslösungen auf diese sich neu auslegende Gesamtsituation hin. In diesem Kontext wird man in nicht wenigem den viel beschworenen »Verfall der Sitten« sehen müssen: Wandlungen im Verständnis der Ehe und Sexualität, der Stellung der Frau, der Autoritätsstrukturen der Familie, der Kompetenz religiöser Instanzen und Institutionen in bezug auf die Regulierung konkreter sozialer Lebensprozesse und die sich daraus ergebende differenziertere Sicht des Zuordnungsverhältnisses von Recht und Sittlichkeit überhaupt. Ferner der generelle Bedeutungszuwachs

der Wissenschaft als »Instanz bestimmter Sachkompetenz«¹⁵ sowie die aus deren Anwendung in der Technik resultierenden lebensbedeutsamen Sachzwänge, – all dies wirkt sich nicht gerade stützend und bewahrend auf partikular strukturierte, geschlossene Ethosformationen und Lebensentwürfe aus. Noch stärker und unmittelbarer schlägt dies in der von der Expansion der technisch-wissenschaftlichen Kultur eingeholten Dritten Welt durch. Die kulturelle Desintegration wird hier noch sehr viel plötzlicher und tiefer erfahren. Auch wenn man davon ausgehen darf, daß dies nicht auf schlechthinige Nivellierung der kulturellen Vielfalt hinausläuft, daß es also auf Zukunft hin den meisten Kulturen gelingen wird, ohne Preisgabe und Verlust ihrer Eigenart und Besonderheit zumindest in ihrer Substanz sich diesem offenen, vom Gedanken der Menschenwürde getragenen und zugleich von der Rationalität eines technisch-wissenschaftlichen Bewußtseins geprägten Gesamtethos zu integrieren. Bleibt doch das, was Entfaltung des Humanen meint, seinem Wesen nach nicht eindimensional bestimmbar. Der Begriff einer allen Menschen gleichermaßen zukommenden »Würde« setzt zunächst nur eine negative Grenze. Ihre tatsächliche Einlösung bedeutet zugleich Einbringung der je eigenen geschichtlich gewachsenen kulturellen Sinnbestände, bedeutet aber zugleich auch das Wagnis auf je neue, noch unerschlossene Möglichkeiten des Menschseins hin. Der Mensch ist das *Wesen des Entwurfs*. Was menschliche Würde positiv bedeutet, läßt sich sonach von keiner Gegenwart endgültig einholen, sondern bleibt immer auch auf den kommenden Menschen, auf das Morgen, auf die noch nicht erreichte Vernunft des uns in Wahrheit Möglichen hin ausgelegt. Insofern ist der Begriff der Würde des Menschen zugleich ein zukunftsöffener und ein chancenöffener, sich auf plurale Möglichkeiten hin auslegender Begriff. In eben diesem grundlegenden Gesamtkontext muß jetzt aber auch das besondere Problem des Kulturfremden, des Fremd- und Gastarbeiters, des Ausländers in unserer eigenen Gesellschaft als ein spezifisch zugespitzter Anwendungsfall gesehen werden.

3. Einige generelle ethische Kriterien in bezug auf die kulturelle Integration von Ausländern

Was nun macht die Situation des kulturfremden Ausländers zu einem spezifisch zugeschräfften Anwendungsfall der generellen Integrationsproblematik geschlossener Ethos- und Kulturformationen in das offene, neuzeitliche Gesamtethos? Das besondere Problem liegt schlicht darin, daß hier nicht nur ein fremdes und zugleich attraktives weltübergreifendes Kulturmuster die eigene partikuläre Kultur erfaßt, in seinen Sog zieht, und sich so gleichsam das eine dem anderen funktional anverwandeln muß, sondern daß sich hier eine bestimmte Gruppe von Menschen mit ihrer eigenen kulturellen Verhaltensprägung und Vorstellungswelt unmittelbar in einer ihr fremden, durch andere kulturelle Voraussetzungen bestimmten Gesellschaft erfährt, von der ein unmittelbarer auf Veränderung des eigenen Verhaltens gerichteter sozialer Erwartungsdruck ausgeht. Die Brisanz liegt offensichtlich also darin, daß hier Anpassungsleistungen von einer sich mit einem bestimmten Kulturmuster identifizierenden Gruppe als Gruppe gefordert sind. Die in diesem Zusammenhang entwickelten Strategien können sich dabei sehr unterschiedlich gestalten. Dies hängt zunächst wesentlich davon ab, wieweit das betreffende Land die Aufnahme von Ausländern als einen zeitlich befristeten Vorgang betrachtet, sich also nurmehr als »Anwerbeland« versteht oder aber, ob es sich als ein genuines »Einwanderungsland« darbietet, das zuziehenden Fremden von vornherein eine neue endgültige Heimat ermöglichen will. Entsprechendes muß dann auch in bezug auf die Intention der Zuziehenden selbst in Rechnung gestellt werden. Je nach Ausgangslage und dem Verlauf ihrer jeweiligen Verweilinteressen ergeben sich die Gruppen der Rückkehrwilligen, der Bleibewilligen und der Unentschlossenen. Dies wiederum hat Konsequenzen für die jeweilige Integrationsbereitschaft. Dabei kann die Spannweite der Integrität im einzelnen von der Ghettoisierung nicht nur des Privaten, sondern auch des interaktionell Sozialen bei gleichzeitig formeller ökonomischer und rechtlicher Angepaßtheit über Formen sozio-kulturell offener Kommunikation unter Wahrung der kulturellen Eigenwelt bis hin zu voll-

ständiger Assimilierung reichen. In jedem Falle erscheint also ein Mindestmaß an Integrationsfähigkeit und -bereitschaft geboten, und zwar sowohl von seiten der Fremden als auch von seiten der Einheimischen. Als solche erweist sie sich als die immer neu zu bestehende Bewährungsprobe, als Testfall einer sich pluralistisch auslegenden freiheitlichen Gesellschaft. Dabei sind vielfach beiderseits erhebliche Berührungsgängste zu überwinden. Gefordert bleiben Empathie und Ambiguitätstoleranz. Der Gedanke der Menschenwürde läßt sich gewiß nicht mehr aus dem Bewußtsein unserer Gesellschaft verbannen. Dennoch bleibt er in seiner erhabenen Abstraktheit für sich allein nicht zureichend, solange nicht zugleich konkrete Prozesse der Einfühlung, des Verstehens und des Austausches zwischen den ethnisch jeweils anderen mit ihm Hand in Hand gehen. Dies schließt aber zugleich auch kognitive Prozesse im Umgang mit der Andersheit des anderen ein. Das bedeutet zugleich Lern- und Korrekturoffenheit auch gegenüber der eigenen kulturellen Herkunft und Tradition. Hier läßt sich eine unmittelbare Parallele etwa im Verhältnis der Konfessionen zueinander anführen. Seit wann gibt es Ökumene? Seit der Freigabe der kritischen Vernunft im Umgang mit der eigenen Tradition! Der Preis für Offenheit ist immer auch ein Stück eigener Veränderung. Als die eigentlich gefährlichen Außenseiter müssen demgegenüber jene angesehen werden, die diese Lernprozesse bekämpfen. Ich erinnere hier nur an einen Wahlslogan der NPD: »Damit Bayern deutsch bleibt – Ausländer stop!« Hier liegt der Appell zur Ghettoisierung auch der eigenen kulturellen Existenz. Radikale kulturelle und ethnische Ghettoisierung ist immer auch Ghettoisierung der Wahrheit über den Menschen. Ideologische Verblendung, die die Wahrheit über den Menschen nur in den Lösungen der eigenen Kultur zu finden glaubt, hintertreibt die Aufklärung über diese Wahrheit selbst. Denn jedes Ethos birgt zugleich einen unverwechselbaren, nicht austauschbaren Bestand an Vernunft. Menschlicher Fortschritt geschieht nicht eindimensional. Erst in der Pluralität der Ethosformen der einzelnen wie der Gruppen und Gesellschaften kommt der tatsächliche Reichtum menschlichen Seinkönnens zum Tragen. Nichts ist für den humanen Fortschritt ge-

fährlicher als die Anmaßung, die Wahrheit über den Menschen nurmehr im eigenen nationalen oder auch religiösen Kultur- und Sittenpark finden zu können. Kulturelle Integration impliziert zwar immer auch Wahrung des eigenen Selbstandes, des eigenen kulturellen Gewichts, zugleich aber auch Wahrung des Respekts und des korrekturoffenen Verstehens gegenüber dem des anderen und des Lernens von ihm.

Hier gilt das wegweisende Wort der Würzburger Synode über den Umgang mit den Fremden in ihrem Beschluß über ausländische Arbeitnehmer: »Christliche Diakonie zielt, dem Willen Gottes entsprechend auf die Lebensfülle des Menschen und auf eine menschlichere und brüderlichere Welt, auch wenn eine volle Überwindung der Not in dieser Welt nie möglich ist. Sie bezeugt und deutet zugleich die Wahrheit aller, auch über die Kirche hinaus unverkürzt gelebten Humanität.«¹⁶

Freilich, mit all dem sind wir immer noch nicht zu jenem Kern des Problems vorgestoßen, der die Frage nach der Notwendigkeit der kulturellen Integration von Ausländern faktisch für uns überhaupt erst hat entstehen lassen. Das aber ist in Wahrheit keine kulturelle, sondern eine ökonomische Frage. *Wir* sind es, die Ausländer zu Millionen angeworben und gerufen haben, und zwar nicht in der Absicht, mit ihnen Kulturaustausch zu pflegen, sondern aus beschäftigungspolitischem, marktorientiertem Interesse, um unseren wirtschaftlichen Wohlstand zu mehren. Erst damit aber sahen wir uns im nachhinein zunehmend auch vor das Problem ihrer kulturellen Integration gestellt. »Wir riefen Arbeitskräfte, und es kamen Menschen.« Mit diesen wenigen Worten ist die Verantwortung umschrieben, die wir uns aufgelastet haben. In Wahrheit ist uns die Notwendigkeit einer Einlösung dieser Verantwortung freilich erst von dem Zeitpunkt an voll bewußt geworden, als sich die wirtschaftliche Lage mit der ersten Ölkrise 1973 bereits wieder zu wenden begann und auf Grund der einsetzenden Rezession das Interesse an der Beschäftigung und damit die Bereitwilligkeit zu einer den Bedürfnissen und Wünschen der ausländischen Arbeitnehmer entgegenkommenden Politik bereits rückläufig war. Immerhin fiel die erste große wegweisende sozialethische Stellungnahme zu diesem Problem überhaupt, der genannte Beschluß der Würzburger

Synode »Der ausländische Arbeitnehmer – eine Frage an Kirche und Gesellschaft« genau in diese Zeit.

Man wird also generell fragen müssen, ob die Bereitschaft zu kultureller Integration von Ausländern nicht vor allem anderen ein handfestes Interesse an deren ökonomischer Integration voraussetzt. Fremdenangst und Fremdenhaß kommen schwerlich auf, solange man den Fremden als willkommenen Helfer erfährt. Kulturelle Integration versteht sich da mehr oder weniger von selbst. Zumindest bereitet sie dem Gastgeber keine nennenswerte Not. Er fühlt sich durch die Anwesenheit des Ausländers nicht eingeschränkt, sondern eher bereichert. Er erfährt ihn nicht als Konkurrenten. Dies alles schlägt um mit dem Wandel der wirtschaftlichen Möglichkeiten. Die Anwesenheit der Millionen Fremden wird plötzlich als Bedrohung erfahren. Das Empfinden für ihre kulturelle Andersheit wird erst jetzt voll bewußt und verstärkt sich zum Eindruck ihrer kulturellen Nicht-integrabilität als Alibi zur Rechtfertigung und Sicherung der eigenen wirtschaftlichen Interessen.

Damit aber wird man zunächst generell fragen müssen: Haben wir es nicht im Prinzip falsch gemacht, daß wir uns diese Situation überhaupt geschaffen haben? Oswald von Nell-Breuning geht in einem bemerkenswerten Aufsatz auf diese Frage ein: »Es gibt einen ganz einfachen Vorschlag«, so meint er, »der alle Belastungen ausräumen würde: nicht die Menschen zu den Arbeitsplätzen holen, sondern die Arbeitsplätze zu den Menschen bringen. In der Tat blieben auf diese Weise nicht nur uns, sondern vor allem den betroffenen Menschen selbst alle Ungelegenheiten erspart. Für die Vergangenheit ist diese Erkenntnis ohne Interesse; das Geschehene läßt sich nicht rückgängig machen und die Folgen des einmal Geschehenen müssen von allen Betroffenen getragen werden. Aber für Gegenwart und Zukunft bleibt die Frage bestehen, ob wir nicht künftig diesen anderen Weg gehen sollten, also Arbeitsgelegenheit dorthin bringen, wo arbeitsfähige und arbeitswillige Menschen nach Arbeitsgelegenheit suchen, dort Arbeitsstätten errichten und mit Arbeitsmitteln ausstatten, in der üblichen Sprechweise nicht die Arbeit zum Kapital, sondern das Kapital zur Arbeit bringen.«¹⁷

So sehr der Gedanke im Prinzip einleuchtet und als ethische

Forderung überzeugt, so bleibt doch die Frage nach den faktischen Bedingungen und Grenzen seiner Durchführbarkeit. Nell-Breuning weist in diesem Zusammenhang selbst auf die außerordentliche Schwierigkeit in der industriellen Erschließung wirtschaftlicher Problemgebiete etwa schon in den Grenzgebieten zur DDR in unserem eigenen Land oder im Süden unseres Nachbarlandes Italien hin. Die Erfolge nehmen sich im Vergleich zu den aufgewendeten Mitteln mehr als bescheiden aus. Das Programm, Kapitel zur Arbeit zu bringen statt die Arbeit zum Kapital, muß sonach zwar Zielgebot bleiben, läßt sich aber nur langfristig und auch dann nur fallweise verwirklichen. Wie schwierig die Dinge tatsächlich liegen, zeigt sich vielleicht noch deutlicher im Blick auf die Entwicklungsländer der Dritten Welt. Hier entstehen mit dem Übergreifen der technisch-wissenschaftlichen Kultur auf diese Länder und dem darauf resultierenden immensen Bevölkerungswachstum sowie der Zerschlagung der Einfachtechnologien und der damit verbundenen Landflucht riesige Städte. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts nahm die Großstadtbevölkerung der Welt im Vergleich bereits zwölfmal stärker zu als die Weltbevölkerung. In der ferneren Zukunft wird eine Entwicklung erwartet, bei der vielleicht 80% der Menschheit in Städten oder stadtähnlichen Gebilden von zum Teil ungeheuren Ausmaßen leben werden.¹⁸

In der Tat, daneben nehmen sich unsere Probleme geradezu als Bagatellangelegenheiten aus. Eine Wende zum Besseren erscheint hier nur unter der Voraussetzung einer planmäßig fortschreitenden, sich global weiterentwickelnden technisch-wissenschaftlichen Kultur und einer sich entsprechend strukturierenden, zu neuen Ausgleichsformen führenden Weltwirtschaftsordnung möglich. Doch damit sind bereits wieder Fragen angesprochen, die über die von uns hier unmittelbar aufzuarbeitenden Probleme hinausführen, wengleich die Frage der sozialen Integration von Ausländern letztlich auch auf diesem generellen Hintergrund weltweiter ökonomischer Ungleichgewichte gesehen werden muß und so gleichsam für uns selbst zum Testfall jener Herausforderung wird, vor die sich die Welt als Ganze gestellt sieht.

Das Besondere unserer Problematik ergibt sich daraus, daß

die generellen, aus dem Anspruch der Menschenwürde fließenden und damit jedem einzelnen als Menschen zukommenden Rechte ihre jeweilige Realität erst in und durch entsprechende positive staatlich-rechtliche Institutionen finden können. Eben diese aber sind durch den in seiner Souveränität auf das eigene Gebiet begrenzten und darin zugleich vor allem dem eigenen Gemeinwohl verpflichteten jeweiligen Staat gesetzt. Das aber bedeutet: Dem Staat kommt nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zu, den Zuzug von Ausländern auf sein Hoheitsgebiet sozialverantwortlich zu steuern. Die Umsetzung von Menschenrechtsansprüchen in politische Ansprüche geschieht so nach im Rahmen der regionalen Kompetenz staatlicher Souveränität. Dabei wird der Staat diesen Ansprüchen um so stärker Rechnung zu tragen suchen, je entschiedener er sich selbst in seinem Grundlagenverständnis vom Gedanken der Menschenwürde her bestimmt und entwirft. Von daher weiß er sich etwa in Wahrung seiner eigenen moralischen Identität gerade jenen gegenüber verpflichtet, die sich als politisch Verfolgte in ihrem Heimatland aller Rechte beraubt sehen und um Asyl bitten. Insofern ist das Asylrecht unverzichtbarer Bestandteil eines jeden Staates, der sich zu einer freiheitlichen Rechtsordnung bekennt.

Im Prinzip muß eben diese Selbstverpflichtung des freiheitlichen Staates auch in jenen Rechtsgestaltungen zum Tragen kommen, mit denen die Bedingungen der Anwerbung, des Zuzugs, des Aufenthalts und der sozialen Integration von Ausländern generell geregelt werden. Ausländerpolitik, mag sie auch primär in ökonomischen Interessen ihren Ursprung und Impuls haben, muß zugleich Menschenrechtspolitik sein. Ausländer sind Menschen wie Inländer. Hier offenbart sich freilich ein grundsätzliches Dilemma, in das der freiheitliche Staat mit seiner sowohl auf das generelle Menschenrecht als auch auf das eigene Gemeinwohl hingeorordneten Doppelverpflichtung unausweichlich gerät, und das er nicht, ohne der einen oder anderen Abbruch zu tun, aufzulösen vermag. Müssen doch nicht nur die basalen politischen Freiheitsansprüche zu den elementaren Menschenrechten gezählt werden, sondern ebenso auch jene grundlegenden ökonomischen Ansprüche, ohne deren Erfüllung ein menschenwürdiges Dasein nicht zu denken ist. Ökonomische Unterprivilegie-

rung, gar ein Leben am Rande des Hungertodes, und dies gilt heute für hunderte Millionen, lassen für die wohlhabenden Nationen im Prinzip keine Gewissensentlastung zu und bleiben ein ständiger Appell an ihre Menschenrechtsverpflichtung.

Wenn also die hoch funktionsfähigen Industrienationen dennoch ihre Grenzen für Zuzugswillige nicht beliebig öffnen können, so läßt sich dies ethisch nur damit rechtfertigen, daß auf eben dieser Funktionsfähigkeit nicht nur die Voraussetzung für das Wohl der eigenen Gesellschaft beruht, sondern daß sie darin mittelbar auch eine unabdingbare Voraussetzung für jede weiterreichende transnationale Entwicklungshilfe darstellt. Um so entschiedener muß dieser Aspekt wirtschaftlicher Entwicklungspolitik das Gesamt der eigenen volkswirtschaftlichen Zielsetzungen mitbestimmen. Sind nun aber umgekehrt bereits Schritte getan worden, die Ausländern ohne vorausgehende restriktive Auflagen Arbeit und Existenzrecht im eigenen Land gewähren, so entstehen daraus sehr viel unmittelbarere Verpflichtungen, die nicht mehr auf jene allgemeinen Grenzsetzungen zurückgenommen werden können, sondern sich dahin auslegen müssen, den Aufgenommenen die Möglichkeit zu voller Einbürgerung und Integration zuzuerkennen. Dazu zählt aber vor allem auch eine entsprechende humanitäre Regelung der aus Ehe- und Familienbeziehungen erwachsenden natürlichen Bindungen. Gerade diese elementaren Zusammenhänge geraten bei einer dominant arbeitsmarktpolitischen Sichtweise nur allzu leicht aus dem Blick. Nicht ohne Grund hat deshalb die Kirche immer wieder darauf verwiesen, daß es hier letztlich um Menschenrechtsansprüche geht. So noch die deutschen Bischöfe in ihren Forderungen vom 23. 6. 1982: »Ehegatten haben das Recht zusammenzuleben. Dies gilt auch für die ausländischen Arbeitnehmer. Es widerspricht diesem Recht, wenn neuerheirateten Ehegatten der Nachzug aus dem Heimatland erst nach einem oder drei Jahren gestattet wird. Eltern haben das Recht, ihre Kinder zu erziehen, und Kinder haben einen Anspruch, in der Familie ihrer Eltern zu leben. Das gilt nicht nur für Kinder unter sechs Jahren, sondern auch für heranwachsende Kinder. Diese Rechte dürfen aus ideologischen, wirtschaftlichen oder politischen Gründen nicht eingeschränkt werden.«¹⁹

Hier wird der Staat in der Tat zu vernünftig handhabbaren rechtlichen Lösungen kommen müssen, die ungerechtfertigte Härten gar nicht erst entstehen lassen, aber ebenso auch möglichem Mißbrauch wehren. In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf die unterschiedlichen rechtlichen Regelungen in den einzelnen Bundesländern für den Nachzug von Ehegatten der zweiten Generation hinzuweisen. So kennt das Land Hessen keinerlei Nachzugsfrist, während die Länder Bayern und Baden-Württemberg einen Nachzug des Ehegatten aus dem betreffenden Heimatland erst dann gestatten, wenn die Ehe bereits drei Jahre besteht. Die übrigen Länder haben demgegenüber eine einjährige Nachzugsfrist vorgesehen. Solche offenkundige Rechtsungleichheit, die im Grunde bereits Bürger- und Menschenrechtsfragen berührt, schafft zwangsläufig Konfliktpotentiale, die darüber hinaus durch die immer wieder neu auflebende Diskussion um noch restriktivere Fassungen und Handhabungen des Ausländerrechts zusätzlich verschärft werden. Es besteht kein Zweifel, daß die Uneinheitlichkeit der Rechtslage und die Unsicherheit über den Fortgang ihrer Entwicklung für die gegenwärtigen Spannungen wesentlich mitverantwortlich sind. Von einer gravierenden Ausländerfeindlichkeit in der Bundesrepublik kann gewiß noch nicht die Rede sein, jedoch besteht die Gefahr, daß eine solche auf diese Weise herbeigeredet wird und zu entsprechenden aggressiv-polemisch ausgerichteten Solidarisierungs- und Fundamentalisierungseffekten auf seiten der Ausländer führt. In diesem Zusammenhang sollte man auch nicht immer wieder einseitig auf im Einzelfall gegebene Möglichkeiten des Mißbrauchs bestimmter geltender Gesetze durch Ausländer insistieren, auf Mißbrauchsmöglichkeiten des Asylrechts, des Elternrechts oder des Eherechts (Scheinehe). *Abusus non tollit usum*. Die Vernunft und Effektivität von Rechtsordnungen wird nicht schon dadurch außer Kraft gesetzt, daß sie im Einzelfall mißbraucht und unterlaufen werden können. Im übrigen ist Unterschleif kein Privileg der Ausländer. Generell wird man sonach sagen müssen, daß unser Ausländerrecht in einigen wesentlichen Punkten entschieden verbesserungsbedürftig ist, soll es dem auch mit ihm geltend zu machenden Anspruch des Humanen gerecht werden. Die Zielrichtung einer entsprechen-

den Reform dürfte offensichtlich eher in einem Weniger als in einem Mehr an Reglementierungen liegen. Schon rein von der Zahl der möglichen weiter hinzukommenden Ausländer her erscheinen die gegebenenfalls noch auf uns zukommenden Probleme durchaus überschaubar.

Solch rechtliche Abklärungen genügen jedoch für sich alleine noch nicht. Der Menschenrechtsgedanke verpflichtet zugleich auch zu unmittelbarer *sozialer* Akzeptanz des Fremden. Eben das aber bleibt eine generelle gesellschaftliche Aufgabe, die allen an der öffentlichen Bewußtseinsbildung beteiligten Instanzen zufällt, um vorhandene Vorurteile abbauen zu helfen. Dies betrifft insbesondere die in wirtschaftlichen Krisenzeiten aufbrechende Diskussion um die Arbeitsplätze. Es bleibt in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß die ausländischen Arbeitnehmer durch ihre Arbeit wesentlich zum wirtschaftlichen Fortschritt beigetragen haben und dabei nicht selten auch bereit waren, Positionen zu übernehmen, für die sich Deutsche nur noch schwer fanden. Darüber hinaus haben sie mit ihrer inzwischen auf rund 4,5 Millionen angewachsenen Zahl nicht zuletzt als Verbraucher allein schon durch ihre Kaufkraft eine erhebliche Zahl von zusätzlichen Arbeitsplätzen auch für Deutsche geschaffen und erhalten.²⁰ Das andere betrifft den notwendigen Abbau noch vorhandener und auf dem generellen Hintergrund der wirtschaftlichen Krisensituation zugleich stärker ins Bewußtsein tretender kulturspezifischer Polarisierungen. Pauschalierende, abschätzige Kennzeichnungen lassen dabei nur allzu leicht ganze Volksgruppen in eine negative, fast schon moralisch verdächtige Außenseiterposition rücken. Die »Kanak« assoziieren Nähe zur Kriminalität, auch wenn sich in Wahrheit unter Ausländern keine höhere Kriminalitätsrate erkennen läßt als unter den Deutschen, die in vergleichbaren Verhältnissen leben.

Wir sehen, die Lage der ausländischen Arbeitnehmer bleibt eine ernste, schwer auf unserem Gewissen lastende, weithin ungelöste Frage. Wir müssen lernen, daß jede ökonomische Inanspruchnahme zugleich den Anspruch auf kulturelle Integration einschließt. Dies entspricht der Forderung jener Gerechtigkeit, die den Fremden nicht als Sache gebraucht, sondern als Nächsten annimmt.

Außenseiter

Es scheint zu den kritischer Aufklärung besonders hartnäckig sich widersetzen, weil fast notwendigen, ja nahezu unausweichlichen Neigungen des Menschen zu gehören, das in den eigenen moralischen Verfallsmöglichkeiten zutage tretende Böse als ein gleichsam Fremdes, dem Selbst nicht zugehörig Gegenständliches zu handhaben und es damit ›dingfest‹ zu machen, um sich auf eben diese Weise davon zu befreien und zu entlasten. Wie anders erklären sich sonst die immer erneuten Versuche, nach eindeutigen natural faßbaren Wurzeln des Bösen zu fragen, nach seinem objektivierbaren Ort, nach dem es grundsätzlich bestimmenden Faktor, möge dieser nun, stoischem Muster folgend, in der »Konkupiszenz« oder, gewissen antiautoritär gestimmten Frustrationshypothesen gemäß, in der »Aggression«, oder schließlich, in Konsequenz eines personalistisch-ontologisierenden Handlungsverständnisses, im sachhaft-gebrauchenden, »funktional-verdinglichenden« Umgang des Menschen mit dem Menschen ausgemacht werden.¹ Diese Tendenz setzt sich nicht weniger in dem Bemühen fort, nunmehr auch der *konkreten Ausformungen des Bösen*, seiner *gesellschaftlichen Erscheinungen* habhaft zu werden. Kriterien zu vereinbaren, Verdachtsmethoden zu entwickeln, die den Abweichler, den Regelverletzer, den Bösewicht eindeutig signalisieren und eben damit jenen »Gefährlichen« oder besser noch jene »Gefährlichen«, von denen die »anständige« Mehrheit ständig bedroht ist, von vornherein entlarvt zu wissen. Solche Verdachtsmethode liefert, wie der amerikanische Soziologe David Matza hier mit Recht warnt, am Ende »die Substanz für eine manichäische Vision der Gesellschaft: Die Kräfte des Bösen sind konzentriert, ihr Aufenthalts-

ort im wesentlichen bekannt; die Aufgabe der Durchsetzung des Gesetzes kann ihren Lauf nehmen. ... Im Rahmen einer Vision der Konzentration des Bösen muß das Gute als fraglos erscheinen.«²

Außenseiter wider Willen

Angesichts der Vielfalt und Fülle von Gesetzesüberschreitungen, die von Menschen Tag für Tag begangen werden und die diese in der Regel damit keineswegs schon zu moralischen Außenseitern stempeln, bleibt zu fragen, welches denn in Wahrheit die maßgeblichen Faktoren sind, die bestimmte Einzelne unter ihnen, ja sogar ganze Gruppen zu solchen machen.

Wie wenig hier eindeutig *ethische* Maßstäbe vorherrschen, nach denen sich Gesellschaften in der Regel ihre outcasts, ihre moralisch Disqualifizierten, ihre potentiellen Sündenböcke schaffen, zeigt nicht erst der Tatbestand, daß es selbst unter Voraussetzungen freiheitlich-humanitärer Rechtsstaatlichkeit etwa dem einmal zu Gefängnis Verurteilten kaum je gelingt, den Makel solcher Strafe mit seiner Freilassung abzustreifen. Wird doch das Stigma solchermaßen obsolet Gewordener nicht selten wie selbstverständlich auch noch auf deren Angehörige übertragen. Hier zeigt sich, wie sehr die *Verdachtsmethode* den Schluß auf abweichende Identität fortwährend bestärkt: Das Deviante produziert seine devianten Milieus! Solche aber lassen sich wiederum am ehesten an ihrer Andersartigkeit erkennen, sei es an der Eigenwilligkeit der Sitten oder auch nur an der Verdächtigkeit ihrer Armut, sei es an dem Gefährlich-Undurchschaubaren ihrer Überlegenheiten oder selbst noch an der Fremdheit ihrer ethnischen Herkunft. Wie sonst könnte es immer wieder dazu kommen, daß so gänzlich heterogene Gruppen, wie Juden, Zigeuner, Neger, Gastarbeiter oder Bewohner von Armenvierteln als besonders abkünftig und verdächtig eingestuft werden. Hier walten letztlich ähnlich *vorethische* Stigmatisierungsmechanismen, wie sie sich im Sozialgefüge etwa der mittelalterlichen Gesellschaft mit ihrer Verfemungspraxis ganzer Berufsgruppen noch sehr viel drastischer zeigten. So finden sich unter den mit

›Unehrllichkeit‹ Bemakelten, den Standeslosen und Zunftunfähigen, denen die mittelalterliche Gesellschaft keinen rechtlich gesicherten und moralisch anerkannten Platz in ihrer festgefühten Lebensordnung einräumte, neben dem Scharfrichter, dem Henker, dem Schinder, den Spielleuten und Dirnen auch der Totengräber, der Schäfer, Holzhüter, Nachtwächter, Türmer, Töpfer, Bader, Leineweber, Müller und andere Berufe, deren sozial nützliche Funktion gewiß von niemandem bestritten wurde, deren urtümlich magisches, mit Tod und Jenseits, Leben und Eros verknüpftes Prestige jedoch in einer christianisierten Welt den Nimbus des Anrühigen, Verdächtigen und Befleckten erhielt: aus Scheu wurde Abscheu. Bei der ›Unehrllichkeit‹ der standeslosen Berufe handelte es sich nach Werner Danckert nicht um ein »wurzelhaft *moralisches* Phänomen«, sondern um ein »Überbleibsel alter, vorchristlicher Sakralität. ... Das Wie und Warum dieses ins Numinose hinüberspielende Prestiges war seit langem vergessen, verdrängt. Doch das nimmer rastende Kausalbedürfnis der Volksphantasie schuf statt dessen Pseudomotive, Scheingründe, um sich den üblen Leumund der Verdächtigen faßbar zu machen.«³ Die Wirkung hat hier ihre eigentliche Ursache bei weitem überdauert.

Zumutungen abweichender Identität

Freilich aus welchen Gründen und nach welchen Maßstäben sich Gesellschaften auch immer ihre Bemakelten schaffen, so wird man hieraus doch keineswegs auch schon auf ein entsprechendes Devianzbewußtsein der Betroffenen selbst schließen dürfen. Denn letztlich sind es eben nicht einfachhin die Stigmatisierungen »von außen«, die den wirklichen Außenseiter konstituieren, sondern vielmehr jene spezifisch subjektiven, mit Überzeugung gelebten Devianzen, die den Handelnden gerade im Abweichen von der gesellschaftlichen Erwartungsnorm die ihm eigene – abweichende – Identität finden lassen: Der echte Außenseiter ist im Gegensatz zum Außenseiter wider Willen wesentlich immer auch Nonkonformist. Dabei bleibt zunächst noch völlig offen, ob solchem Nonkonformismus tatsächlich oder auch nur ver-

meintlich selbstzerstörerische bzw. antisoziale und gesellschaftsgefährdende Tendenzen innewohnen oder ob er nicht gar genuin ethischen Impulsen entspringt, die ihn in Wahrheit als zukunftssträchtige normative Innovation ausweisen. Denn gerade dies macht das Gemeinsame allen wirklichen Außenseitertums aus, das des notorisch Kriminellen ebenso wie das des abartig Veranlagten, das des Rebellen nicht weniger wie das des Revolutionärs, das des Propheten gleichermaßen wie das des Märtyrers: sie alle stehen und handeln gegen geltende normative Erwartungen und Überzeugungen und finden eben darin, auf sie selbst hin betrachtet, ihre je spezifische Identität. Erst angesichts dieses generellen Phänomenbestandes abweichender Identität wird dann freilich nochmals gefragt werden müssen, welches denn die Kriterien sind, nach denen soziale Devianzen in ihrer Verschiedenheit *ethisch* bemessen werden können. Denn wenn es auch ohne Zweifel extreme Formen nonkonformistischen Verhaltens als Voraussetzung einer subjektiven Identitätsbalance gibt, die ganz offenkundig zu Selbstzerstörung und zu elementarer Bedrohung gesellschaftlichen Zusammenlebens führen, so zeigt sich doch andererseits auch wiederum eine Vielfalt von normativen Abweichungen, denen sich keineswegs solch destruktiver und möglicherweise antisozialer Charakter ohne weiteres unterstellen läßt. Ja, darüber hinaus wird man aufs Ganze betrachtet im Einzelfall nicht einmal die Möglichkeit wesentlich kreativer, normschöpferischer Vorstöße ausschließen dürfen. Schon Emile Durkheim hat hierauf in höchst eindrucksvoller Weise hingewiesen: »Wie oft ist das Verbrechen wirklich bloß eine Antizipation der zukünftigen Moral, der erste Schritt zu dem, was sein wird. Nach dem athenischen Rechte war Sokrates ein Verbrecher, und seine Verurteilung war gerecht. Und doch war sein Verbrechen, die Unabhängigkeit seines Denkens, nützlich, nicht nur für die Menschheit, sondern auch für seine Vaterstadt. Denn er trug dazu bei, eine neue Moral und einen neuen Glauben vorzubereiten, deren die Athener damals bedurften, weil die Traditionen, von denen sie bis dahin gelebt hatten, nicht mehr mit ihren Existenzbedingungen übereinstimmten. Und der Fall Sokrates ist nicht der einzige; er wiederholt sich in der Geschichte periodisch. Die Gedankenfreiheit, deren wir uns heute

erfreuen, wäre niemals proklamiert worden, wenn die sie verbietenden Normen nicht verletzt worden wären, bevor sie noch feierlich außer Kraft gesetzt wurden. In jenem Zeitpunkt war ihre Verletzung jedoch ein Verbrechen, da sie eine Beleidigung von Gefühlen bedeutete, welche bei der Mehrheit noch sehr lebendig waren. Nichtsdestoweniger war dieses Verbrechen nützlich, da es das Vorspiel zu allmählich immer notwendiger werdenden Umwandlungen war. Die unabhängige Philosophie hat ihre Vorläufer bei den Häretikern jeder Art zu suchen, die während des ganzen Mittelalters bis an die Schwelle der Neuzeit vom weltlichen Arm mit Recht verfolgt wurden.«⁴

Ethische Reaktionen

Was Durkheim hier als typisch für den Umgang von Gesellschaften mit ihren Außenseitern herausstellt, nämlich jene hartnäckige Indolenz, die sie gegenüber möglichen subjektiven Dispositionen des Devianten nicht weniger unempfindlich und uneinsichtig macht wie gegenüber der möglichen Vernunft der Devianz selbst, wird von der heutigen Soziologie mit dem Begriff des *Präventionsdenkens* belegt. Präventionsdenken verweigert sich jeglichem entschlossenen Eingehen auf die Welten der Außenseiter und erkennt seine einzige Aufgabe in der Ausmerzung des devianten Phänomens; und dies durchaus im Bewußtsein der moralischen Billigkeit solchen Vorgehens. Eben damit aber erhöht sich zwangsläufig die Gefahr, das Phänomen zu verfälschen, d. h. es auf das zu reduzieren, was es nicht ist.

Hiervon hebt sich bereits wesentlich jene Einstellung ab, die zwar grundsätzlich an der Maßgeblichkeit der geltenden normativen Überzeugungen festhält, sich aber zugleich dem devianten Phänomen *verstehend* zu öffnen sucht. Als solche zeichnet sie sich schon in der klassisch-ethischen Lehre von den *circumstantiae* ab, mit deren Hilfe man die spezifischen inneren und äußeren Umstände, das individuell und situativ Besondere einer Handlung zur Beurteilung ihrer Moralität zu erfassen suchte.

Von weitertragender Bedeutung noch ist die erstmals von Aristoteles entwickelte Lehre von der *Epikie*, die bereits über bloßes Verstehen hinaus auf die Thematisierung der Möglichkeiten eines ethisch legitimen normabweichenden Verhaltens zielt, indem sie sich als Ergänzung und Korrektiv gegenüber der objektiven Normenwelt im Hinblick auf deren moralische Zumutbarkeit, Angemessenheit und Billigkeit versteht. Wenn sich nun freilich auch mit Hilfe der wesentlich am Gedanken der Normgerechtigkeit orientierten Epikie moralische Geltungsgrenzen von Normen im Hinblick auf den Einzelfall ausmachen lassen, so wird damit jedoch der durchgängige Verbindlichkeitsanspruch dieser Normen als solcher noch in keiner Weise berührt. Die Möglichkeit von grundsätzlichen *Norminnovationen* ist somit vom Ansatz der Epikie her nicht zu leisten.

Gerade dieser Frage aber sah man sich in voller Schärfe erst mit der Ausweitung des geographischen und historischen Horizontes zu Beginn der Neuzeit und den damit sich in vielem völlig neu stellenden konkreten Moralproblemen konfrontiert. Dabei suchte man zunächst die aufbrechenden Zweifel über die Erlaubtheit neuer sich zeigender Handlungskonstellationen angesichts des Geltungsanspruchs der Gesetze der herkömmlichen Moral mit Hilfe eines universalen Interpretationsschlüssels, dem sogenannten »*Moralsystem*« zu lösen. Hierunter verstand man jene je nach Traditionsgebundenheit oder Innovationsfreudigkeit des Autors unterschiedlich weit gefaßte Grundregel, mit der man den Spielraum der Freiheit und damit letztlich auch den der spezifischen Gestaltungsverantwortung des Menschen für Normen gegenüber dem überkommenen Gesetz zu definieren suchte. So ist nach Bartholomé de Medina, dem Inaugurator des Probabilismus, mit dessen damals höchst modernistisch anmutender Grundregel der Streit um die Moralsysteme ausgelöst wurde, im Zweifelsfall eine neue *mit guten Gründen* verfochtene ethische Position auch dann annehmbar und vertretbar, wenn sie sich von der überkommenen her weder unmittelbar abstützen läßt, noch auch in deren Licht als löblich erscheint.⁵ Was hier also mit Hilfe dieses formalen reflexen Prinzips am Ende überprüft oder gegebenenfalls gar neuformuliert werden soll, ist keineswegs die sittliche Normenwelt in ihrer überkommenen Form

als solche, sondern sind lediglich jene dem noch offenkundigen Zweifel ausgesetzten Handlungsprobleme, die sich im Geschiebe der Zeiten neu stellen.

Ethische Autonomie oder soziale Binnenmoralen?

Eben hierbei aber kann heutige Ethik nicht stehen bleiben. Denn der Mensch erfährt sich längst nicht mehr in jener homogenen von Traditionen und Autoritäten beschützten moralischen Welt, in der sich neu aufbrechende, dem Zweifel ausgesetzte Handlungsprobleme noch eingrenzen und kasuistisch bewältigen ließen. Was ihm vielmehr in wachsendem Maße zur Frage wird und damit insgesamt kritischer Sichtung und Sonderung bedürftig, ist gerade die sittliche Normenwelt in der ihm überkommenen und ihm vorgegebenen Gestalt. Zu dieser Verunsicherung mögen gewiß die wachsenden Einsichten der modernen Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften in die tatsächliche geschichtliche Vielfalt menschlicher Normierung ihren Teil beigetragen haben. Sieht sich der heutige Mensch doch mit solchem Informationsstrom 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 geschichtsrelevanten Reflexionsbestand an ethischen Grundlegungstheorien, die ihm die Entscheidung zu eigener definitiver Stellungnahme keineswegs erleichtern.

Ihre eigentliche Brisanz gewinnt die normative Situation für den heutigen Menschen jedoch mit dem unmittelbar praxisrelevanten Tatbestand, daß er sich in politisch-gesellschaftlichen Strukturen vorfindet, die ihn den Risiken einer neuen, durch das Recht garantierten und in Obhut genommenen Freiheit ausgesetzt sein lassen. Freiheitliche Rechtsordnungen, wie sie die neuzeitlichen Gesellschaften entwickelt haben, sind substantiell darauf angelegt, die konkreten Sinndeutungen und Gestaltungen des Daseins jenem vorstaatlichen, freien, geistigen und sozialen

Kräftepiel zu überantworten, das man seit Hegel ›Gesellschaft‹ nennt. Eben damit aber bleibt die Verantwortung für die Vernunft solcher Gestaltungen letztlich der subjektiven Entscheidungsvernunft der Individuen selbst zugelasst.

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

Eben darin aber sieht sich der Einzelne in Wahrheit zugleich bei weitem überfordert. Die fundamentale Einsicht in die Notwendigkeit der grundsätzlichen Subjektvermitteltheit jeglicher Moral und damit in die wesenhafte Autonomie des Sittlichen, wie sie erstmals bei Kant zum philosophisch fundierten ethischen Programm erhoben ist, erweist sich bei aller Transparenz ihres Anspruchs als praktisch uneinlösbar. Denn erfahrungsgemäß bietet sich der Mensch nun einmal keineswegs als jenes mündige, voraussetzungslos denkende, vorurteilsfreie Wesen dar, das von vornherein der moralischen Autoritäten, der Belehrungen durch andere, der heteronomen Vermittlungen entbehren kann, wie dies hier im Grunde intendiert ist. Die Notwendigkeit von Außenlenkungen und das Bedürfnis danach, erscheint selbst unter den Voraussetzungen rechtlich zugesicherter Autonomie, die dem einzelnen gestattet, »nicht nur ein Gewissen zu haben, sondern auch danach zu handeln«,⁶ faktisch unverzichtbar. Das aber schließt jetzt im Hinblick auf die Ebene ›Gesellschaft‹, über die sich Moral vermittelt, eine grundsätzliche Homogenisierung und Uniformität der sittlichen Anschauungen ebenso aus wie eine grundsätzliche Individualisierung. Was sich demgegenüber mit sehr viel mehr Chancen auf Erfolg tatsächlich durchsetzt und als bestimmend erweist, sind gesellschaftliche *Binnenmoralen*, die von höchst unterschiedlichen Institutionen, Gemeinschaften und Gruppen geltend gemacht und aufrechterhalten werden.

Mit eben diesem Tatbestand aber, daß sittliche Anschauungen angesichts der rechtlichen Verankerung der Gewissensfreiheit und des sich darin eröffnenden Pluralismus der Moralen nicht mehr wie selbstverständlich in der früheren Weise *kollektiv habitualisierter Sitte*⁷ in das moralische Bewußtsein der Gesamtgesellschaft Eingang finden, stellt sich nunmehr auch die Frage nach dem Außenseiter und seiner sozialen Devianz entsprechend anders, nämlich *relational* zu dem vom einzelnen als jeweils maßgeblich erachteten *moralischen Milieu*. Neben und unabhängig von den in jeweiliges gesamtgesellschaftliches Recht transponierten und damit zu generell erzwingbarer Geltung erhobenen Erwartungsnormen sind es also wesentlich zugleich die aus je spezifischen Moralüberzeugungen erwachsenden unterschiedlichen Normen der jeweiligen sozialen Umwelten, Gruppen und Institutionen, nach denen ein Verhalten als konform oder deviant eingestuft wird. Das aber läßt jetzt um so stärker die Frage nach human übergreifenden ethischen Kriterien stellen, will man sich nicht in soziologischer Selbstbescheidung mit der hier wenig hilfreichen Definition für »abweichendes Verhalten als Verstoß gegen eine vereinbarte Regel«⁸ begnügen.

Ethische Kriterien

Angesichts der sozialen Aspektvielfalt, in der sich das Phänomen sozialer Devianzen und damit das Problem des Außenseiters heute in der Tat darstellt, scheint sich freilich die Frage nach Kriterien, die uns instand setzen sollen, die möglichen darin virulenten Syndrome ethischen Verfalls ebenso sicher zu erkennen wie die möglichen hier wirksamen Kräfte sittlichen Fortschritts, nicht von selbst zu beantworten. Jedenfalls liegt es auf der Hand, daß die Antwort nicht mehr einfachhin in einer Kriteriologie der »Umstände« oder in einer subsidiären Lehre der »Epikie« zur Bewältigung von Gesetzeslücken oder in einem universalen »Moralsystem« zur Lösung von Normproblemen in Einzelfällen liegen kann. Sind eben diese doch überhaupt nur unter der Voraussetzung prinzipieller *Unangefochtenheit* von geltenden Normsystemen als normative Interpretationsschlüssel sinnvoll

anwendbar. Solche Konstellationen zeigen sich unter heutigen Prämissen jedoch nur im Hinblick auf die von der jeweiligen Gesamtgesellschaft akzeptierte Rechtsordnung und im Hinblick auf die von den Mitgliedern der Subsysteme akzeptierten Normen der jeweiligen Binnenmoral, gerade nicht aber im Hinblick auf jenes, das sittliche Gesamtbewußtsein der Gesellschaft steuernde, genuin vorrechtliche, moralisch normative Potential, das nicht nur gegenüber dem Recht, sondern auch den Gruppen- und Milieumoralen nochmals korrektiv sein könnte. Eben dieses muß also in gewisser Weise erst noch seine eigentliche Realität und damit seine Praktikabilität gewinnen, wenngleich es andererseits seinem ethischen Anspruchskern nach auch nicht erst als ein schlechthin Neues entdeckt und herausgearbeitet werden müßte. Ist es doch mit der »*Goldenen Regel*« als dem Gemeingut menschlich-sittlicher Elementarreflexion im Gang der Geschichte des ethischen Bewußtseins längst zutage getreten⁹: »Was du nicht willst, daß man dir tu', das füg' auch keinem andern zu!« (Vgl. Tob 4,15) – oder in der positiv gewendeten neutestamentlichen Fassung: »Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun! Denn das ist der Inhalt des Gesetzes und der Propheten« (Mt 7,12).¹⁰ Was dann freilich die Regel, gerade in dieser ihrer zeitlos gültigen normativen Gestalt, von sich aus nicht erbringt, ist jener ihr erst in Applikation auf die heutigen sozial-strukturellen Bedingungen zuwachsende, unmittelbare *Realitätsanspruch*, mit dem sie sich im moralischen Gesamtbewußtsein der gegenwärtigen Gesellschaft überhaupt erst konkrete Geltung verschaffen kann. Eben dieser ihr unmittelbar einsichtiger, konkret gesellschaftlicher Realitätsanspruch geschieht sonach also faktisch erst mit ihrer Übersetzung in einen sozial-strukturellen Bedingungskontext, der mit dem Tatbestand rechtlich gesicherter Autonomie zugleich eine Subjektivierung und Individualisierung menschlicher Daseinsgestaltung und entsprechend auf sozial-kollektiver Ebene eine Vervielfältigung von Gruppen- und Binnenmoralen, als schlechthin entscheidender Voraussetzung für größere Identitätsfindung des einzelnen einschließt. Das aber bedeutet, daß sich das moralische Bewußtsein der Gesamtgesellschaft in einer übergreifenden Identitätsbalance auszeugen und verwirklichen

muß, die den vielen einzelnen und Gruppen in der Diskontinuität und Inkongruenz ihres je eigenen Identitätsverständnisses und ihrer je eigenen Identitätssuche das übergreifende ethische Korrektiv setzt und sie so miteinander versöhnt. Das entscheidende ethische Kriterium für Fortschritt und Verfall in der Vielfalt individueller wie sozialer Lebensgestaltungen liegt also wesentlich in der diesen innewohnenden *integrativen Kraft zu realer Versöhnung*, einer Versöhnung, die nicht auf bloßen Gesinnungsappellen beruht, sondern die vielmehr aus der Einsicht in die je und je zutage tretende tatsächliche Vernunft der Anderheit des anderen lebt.

Konkrete Chancen zur Versöhnung

Daß es sich hierbei nicht um eine uneinlösbare Utopie handelt, sondern daß die Gesellschaft in Wahrheit schon begonnen hat, sich aus eben diesem Anspruch zur Versöhnung zu begreifen, läßt sich unschwer gerade an bestimmten sich abzeichnenden gesellschaftlichen Integrationsprozessen der sittlichen Vernunft ursprünglichen Außenseitertums erkennen.

Der *Wehrdienstverweigerer*, vor wenigen Jahren noch als fragwürdiger Außenseiter eingestuft, kann sich heute, ohne hierdurch an moralischem Prestige einzubüßen, als solcher bekennen. Es hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß sich Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung unter den Prämissen eines freiheitlich verfaßten, auf die Personwürde des Menschen hin zentrierten politischen Ordnungssystems keineswegs notwendig ausschließen. In bestimmtem Sinne können nämlich beide durchaus als Formen des Friedensdienstes verstanden werden. Die eine, um den von der sittlichen Leitidee der Freiheit her bestimmten gewaltlosen Umgang der Menschen miteinander nach außen hin gegen gewaltsame Bedrohung zu sichern. Die andere, um mit dem Verzicht auch auf jede Art von eigener Gewaltandrohung einen Hoffungsmaßstab für die Zukunft zu setzen: Frieden bedarf zu seiner Heraufkunft eben immer auch jenes vom einzelnen gesetzten Zeichens demonstrativer Gewaltlosigkeit, die der prinzipiellen Fähigkeit des Menschen zu Gerechtig-

keit und Wohlwollen vorausvertraut. Insofern erweisen sich Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung im Hinblick auf eine umfassende Friedensstrategie in je ihrer Weise als notwendig.

Sehr viel schwieriger erweist sich demgegenüber schon, auch heute noch, die Integration des *ethnisch Stigmatisierten*. Rassistische, religiöse, kulturelle Divergenzen werden nur zu leicht als Störung oder Bedrohung der eigenen vertrauten Welt empfunden, denen man mit einem gesteigerten Bewußtsein der eigenen Überlegenheit zu begegnen sucht. Dabei kommt es immer wieder zu negativen Klischeebildungen, die nicht nur einzelne, sondern ganze Gruppen in ein von Vorurteilen verzerrtes Licht rücken und sie als minderwertig erscheinen lassen. Die Geschichte kennt hier eine ganze Palette von entsprechenden Reaktionsformen, die von der Versklavung über die Ghettoisierung bis hin zur physischen Vernichtung der ethnisch Abweichenden reichen. In den Konzentrations- und Massenvernichtungslagern des Nationalsozialismus hat dies in unserem Jahrhundert seine extremste und nicht mehr zu überbietende technisch perfektionierte Gestalt gefunden. Gerade auf diesem Hintergrund erklärt sich aber zugleich auch jene weltweite Gegenbewegung gegen jede Form ethnischer Diskriminierung mit ihrem entschiedenen Rekurs auf den generell verpflichtenden Gedanken der Menschenwürde, wie er in der Erklärung der Menschenrechte durch die sich am Rande des Holocausts konstituierenden Vereinten Nationen seinen maßgeblichen und für alle Zukunft verbindlichen Ausdruck gefunden hat. Kein Zweifel, daß seither ein entscheidender Bewußtseinswandel im Gang ist, der das Gewissen der Menschheit zunehmend prägt. Der Gedanke der Menschenwürde läßt sich nicht mehr aus dem politischen Handeln der Völker verbannen. Dennoch bliebe er in seiner erhabenen Abstraktheit für sich alleine nicht zureichend, solange nicht zugleich konkrete Prozesse der Einfühlung, des Verstehens und des Austauschs zwischen den ethnisch jeweils anderen mit ihm Hand in Hand gingen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Sensibilisierung für diese Dinge hier durchaus im Wachsen begriffen ist.

In anderer Weise zeichnet sich ein ähnlich integrativer Prozeß im Verhältnis der *christlichen Bekenntnisse* zueinander ab. An

die Stelle gegenseitiger Verketzerung und Stigmatisierung ist mehr und mehr ein ökumenisches Aufeinander-Zudenken und Voneinander-Lernen getreten, ohne daß darin freilich beiderseitig schon der Stand eines Wahrheitsverständnisses erreicht wäre, der bereits letzte reale Versöhnung vermittelt. Als entscheidend für jede gegenwärtige und künftige Chance, zur Übereinstimmung im Verständnis der Wahrheit des Glaubens und der Strukturen seiner Vermittlungen zu gelangen, erweist sich dabei die Einsicht, daß sie gewiß nicht *gegen*, sondern vielmehr wesenhaft nur *über* jene kritische, korrektur- und lernoffene Rationalität erreicht werden kann, wie sie für den heutigen Menschen auch im Umgang mit allen übrigen Seins- und Weltgegebenheiten bestimmend ist.

Gerade darin aber unterscheiden sich die großen christlichen Gemeinschaften in ihrem Selbstverständnis und Selbstvollzug fundamental von allem *Sektierertum*, das sich in seinen atavistischen, auf bestimmte geschichtliche Engführungen fixierten Wahrheitsverständnissen als ebenso kritikimmun gegenüber dem erreichten Bestand an Einsicht erweist wie jene, die in blindem, einzig auf Zukunft gerichtetem *Avantgardismus* die Vernunft aller geschehenen Geschichte bestreiten. Solchen gegenüber kann sich dann in der Tat realer Versöhnungswille faktisch nur in Duldsamkeit äußern.

Wiederum anders zeichnen sich innerhalb unserer Gesellschaft die Chancen zu realer Versöhnung im Hinblick auf die sich als solche noch durchaus unterschiedlich darstellenden, ja sich fast polarisierenden Vorstellungen und sozial-normativen Verstehensansätze von *Ehe* als gelebter Geschlechtsgemeinschaft ab. Während man im einen Falle – nach vorwaltendem bürgerlich-rechtlichem Verstehensansatz – mehr von dem Gedanken einer faktisch nur über konkrete Lernprozesse gehenden Verifizierbarkeit der ›richtigen Wahl‹ ausgeht, mit der Konsequenz, daß bei verfehlter Entscheidung der Weg zur Wahl eines neuen Partners offenbleibt, läßt man sich demgegenüber im anderen Falle – kirchlich-kanonischem Eheverständnis gemäß – von der ebenso berechtigten Einsicht in das letztlich Unverrechnbare jeglicher Partnerwahl leiten, das als solches nur durch den unbedingten Willen zur Treue überbrückt werden kann.

Dem entspricht es dann durchaus, daß man im einen Falle, wie dies die Ablösung des Schuldprinzips durch das Zerrüttungsprinzip im bürgerlichen Scheidungsrecht beweist, mehr und mehr zu der Überzeugung gelangt, daß sich die inneren moralischen Bindungskräfte, die eheliche Partnerschaft und damit Ehe konstituieren, in Wahrheit überhaupt nicht bis ins letzte mit rechtlichen Mitteln verwalten lassen, während die kanonische Ehegesetzgebung ihrerseits an dem als solchem durchaus berechtigten sittlichen Anspruch festhält, daß eheliche Bindung, wo immer sie sich aus letzter glaubensgeleiteter Liebe vollzieht und begreift, im Modus einer Unwiderruflichkeit geschieht, die Recht und Moral in eine ethisch *nur so* mögliche Koinzidenz bringt. Gefahren können dabei von beiden Seiten erwachsen: Der moralische Bindungswille kann sich in seinem sittlichen Anspruch in der Sophistik willkürlicher Deutungen verlieren, der sittliche Unauflöslichkeitsanspruch kann legalistisch gehandhabt und darin gerade als *sittlicher* Anspruch verfehlt werden. Vielleicht zeigt sich gerade hier die verborgene, unaufhebbar antagonistische Struktur jeglicher menschlich-normativer Lösungsmöglichkeit wie nirgends sonst. Ein Tatbestand, der aber eben darum die ethische Notwendigkeit zur Erstellung von realen Versöhnungs- und Vermittlungsbalancen nicht nur rechtfertigt, sondern sie geradezu fordert. Im Duktus dieses Anspruchs dürfte nicht zuletzt auch die innerkirchliche Diskussion um die Zulassung der Geschiedenen und Wiederverheirateten zur eucharistischen Gemeinschaft liegen.

Weitaus prononcierter noch als dies hinsichtlich der unterschiedlichen Bewertung der Bindungskriterien von Ehe als gelebter Geschlechtsgemeinschaft der Fall ist, die als solche, bei aller faktischen Divergenz, angesichts der sich abzeichnenden Grundtendenzen des normativen Gesamtbewußtseins der Gesellschaft keineswegs mehr die hinreichende Voraussetzung dafür bietet, den Geschiedenen und Wiederverheirateten a limine als moralisch disqualifizierten Außenseiter einzustufen, stellt sich die Frage einer möglichen gesellschaftlichen Integration hinsichtlich jener, die nicht eigentlich auf Grund mangelnden Bindungswillens, sondern wesentlich auf Grund ihrer eindeutig und ausschließlich *auf das gleiche Geschlecht gerichteten se-*

xuellen Hinneigung von der durchgängigen und darin natural entschieden adäquateren heterosexuellen, auf Ehe hin disponierenden Erwartungsnorm abweichen und auf Grund eben dieser abweichenden Neigung wohl auch in Zukunft immer eine soziale Minderheit bilden werden. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß sich gerade auch hier Wege zu realer, ethisch gerechtfertigter Versöhnung der Gesellschaft mit dieser immer wieder diskriminierten und – zumal innerhalb des christlichen Kulturkreises – in eine besonders nachdrücklich verfemte Außenseiter-situation gedrängten homosexuellen Minderheit anbahnen. Die Voraussetzungen hierfür liegen bereits in der weitgehend veränderten Einstellung zur Sexualität und ihrer ethischen Bewertung im Bereich der Ehe selbst. Mit der sich dort abzeichnenden Entflechtung von Sexualität und Fruchtbarkeit wird nämlich nicht nur der Wille zum Kind aus seinen rein naturhaft waltenden Dispositionen gelöst und stärker als je zuvor in die grundsätzliche moralische Verantwortung der Partner gestellt, sondern darüber hinaus wird damit auch die Sexualität als solche mehr und mehr in ihrer Eigenwertigkeit als Zeichen der Hingabe, als bindungsverstärkender Faktor einer sich in Fürsorge und Bergung aufbauenden Partnerschaft gesehen. Auf eben diesem Hintergrund kann dann aber auch jenen das moralische Recht auf eine ihnen gemäße, von der sexuellen Komponente mitgetragene und durchgeformte Bindung und Partnerschaft nicht länger verweigert werden, deren von welchen Faktoren auch immer mitbestimmte, konstitutive Hinneigung zum eigenen Geschlecht keine grundsätzliche Änderung mehr als möglich erscheinen läßt. Dieser Einsicht folgen auch die Weisungen, wie sie in dem von der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland vorgelegten Arbeitspapier über »Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität« zum Tragen kommen: »Wenn der Homosexuelle zur Erkenntnis kommt, in seinem konkreten Fall bestünden keine Chancen zu einer grundlegenden Persönlichkeitsveränderung, so sollte er doch wissen, daß die ihm eigene Fähigkeit zum zwischenmenschlichen Kontakt auch positive Möglichkeiten zur Gestaltung seiner Lebenssituation aufweist. Ziel der Selbstwerdung eines Homosexuellen sollte nicht die Verdrängung seiner

Sexualität sein, sondern eine sinnvolle Gestaltung der sexuellen Kräfte (Sublimierung). Sublimierung bedeutet hier nicht etwa Umwandlung des Ungeistigen in Geistiges; die Sexualität als solche wird nicht verwandelt, sondern eingeordnet in ein umfassendes menschliches Gesamtverhalten. Dabei können die Energien der Homosexualität von einer gleichgesinnten Freundschaft in Dienst genommen und von ihr humanisiert und personalisiert werden. Dies könnte eine Hilfe gegen die Gefährdung durch Promiskuität sein. Der Mensch, der seine gleichgeschlechtliche Zuneigung personalisiert, versucht die Triebe in die Gesamtperson einzugliedern und sie in den Dienst seiner Persönlichkeitsentfaltung zu stellen.«¹¹

Strafvollzug als Pädagogik der Versöhnung

Freilich, wie sehr sich auch im Zuge einer sich ausweitenden humanen Gesamtlogik des moralischen Bewußtseins der Gesellschaft die realen Chancen zur Versöhnung mit Verhaltensweisen, Einstellungen und Überzeugungen mehren, die vor wenigen Jahren noch unüberbrückbar scheinende Polarisierungen schufen, so bleiben doch andererseits auch heute nicht wenige Formen abweichenden Verhaltens, denen sich die soziale und moralische Vernunft versagen muß. Terrorismus, Gewalttat, Mord, Raub, Diebstahl, Triebverbrechen, Rauschgifthandel, um nur einiges zu nennen, lassen nun einmal keine Duldung zu, soll gesellschaftliches Zusammenleben nicht fundamental gefährdet und das Leben des einzelnen, zu dessen Gelingen beizutragen sich eine am Humanen ausgerichtete Gesellschaft rechtlich wie moralisch verpflichtet sieht, nicht blind zerstörerischen Kräften ausgeliefert werden. Dennoch kommen selbst hier, im Umgang mit jenen, denen die Gesellschaft um ihrer eigenen Selbsterhaltung willen ganz gewiß keinen Freibrief für ihr Tun ausstellen kann, zunehmend neue, humanere Gesichtspunkte zum Tragen: Der Kriminelle ist in seiner Devianz nicht nur Störer, sondern auch Gestörter! Demzufolge müssen dann aber auch die Maßnahmen der Gesellschaft nicht nur den Schwierigkeiten gelten, die er *macht*, sondern – sollen die Maßnahmen

wirkungsvoll sein – auch denen, die er *hat*. Das aber bedeutet, sie muß zugleich nach den bestimmenden *Ursachen* seiner Kriminalitätsdispositionen fragen, um so die Störung in ihren Wurzeln fassen zu können. In diesem Zusammenhang gewinnt heute, mit wachsender Einsicht in die elementare Bedeutung der sozialen Kommunikations- und Entfaltungsgesetzlichkeiten für das Gelingen menschlicher Existenz, das spezifische Interaktionsangebot sozialtherapeutisch und bildungspädagogisch gerichteter Vollzugsstrukturen und Maßnahmen für den Resozialisierungsprozeß mehr und mehr Gewicht. Freiheitsentziehende, auf Resozialisierung zielende Sanktionen können sich nur in dem Maße als effektiv erweisen, wo sie zugleich als weitangelegte, auf Gesamtintegration des Täters zielende kognitive und motivationale Lernprozesse inauguriert und praktiziert werden.

Mit solcher Vertiefung des Verständnisses von Strafvollzug als einem letztlich dem generellen Gedanken der *Menschenbildung* zuzuordnenden Geschehen wird jetzt aber zugleich auch der Vorwurf hinfällig, moderner Strafvollzug liquidiere im Grunde die spezifisch ethische Dimension der Zurechenbarkeit, Verantwortung und Schuld im Tun des Täters und damit die Dimension seiner Freiheit, indem hier Strafe nicht mehr – durch entsprechende Belegung mit einem Schmerz oder einem Übel – als Vergeltung für verübtes Unrecht (Kant)¹² bzw. als »Aufhebung« der Verletzung des Rechts und darin als sittliches Recht des Rechtsbrechers (Hegel)¹³ verstanden werde, sondern als eine Maßnahme, die diesen am Tage nur noch als Verehrten, als Kranken, als Therapieobjekt erscheinen lasse. Als genuin pädagogisch ausgerichteter Vollzug zielt moderner Strafvollzug vielmehr gerade auf den Täter als lern- und umkehrfähiges *Subjekt* und damit keineswegs auf Nivellierung des Schuldgedankens, sondern im Gegenteil auf Erkenntnis und Aufarbeitung von Schuld. Wobei Strafe als Schmerzzufügung in diesem Zusammenhang gewiß als die rohste und primitivste Form angesehen werden muß, soll in ihr, mit jenem berühmten Wort Hegels, »der Verbrecher als Vernünftiges geehrt« bleiben.¹⁴

Strafe als Instrument eines gestörten Rechtszustandes kann sinnvoller Weise nicht losgelöst von der tatsächlichen Einsichts- und Umkehrfähigkeit des Trägers gedacht werden und muß ihr

entsprechend zugeordnet bleiben. Von daher erscheint es also völlig ungenügend, die Gesinnungs- und Motivationsstruktur des einzelnen Täters von der rechtlich definierten Verwerflichkeit seiner Tat her zu erfassen und hiernach Maß und Form seiner Strafe zu bestimmen, wie dies im Rahmen eines vom Vergeltungs- und Sühnegedanken beherrschten Strafrechts geschieht. Soll Strafe den Straftäter wirklich erreichen, muß sie zugleich den Verwerfungen seines Lebensaufbaus Rechnung tragen, um überhaupt das Potential seines sittlichen Willens mobilisieren zu können. Das aber setzt Vollzugsformen voraus, die nicht beim Menschen als Täter, sondern beim Täter als Menschen ansetzen. Strafvollzug darf nicht nur als Instrument einer Ordnungspolitik gehandhabt werden, die den Menschen als bloßes *Objekt* des Rechts betrachtet, sondern müßte sich sehr viel mehr als Instrument einer Bildungspolitik verstehen, die ihn wesentlich als *Subjekt* des Rechts einstuft, in deren Konsequenz Strafvollzug letztlich Erziehung zur Versöhnung, zu Selbstfindung und verantwortlicher Freiheit ist. Gerade am Strafvollzug stößt das Recht in der Positivität seiner Erzwingbarkeit am deutlichsten auf seine eigene Grenze. Soll Recht seine Wirksamkeit behalten, darf nicht alles mit den Mitteln des Rechts reglementiert werden, muß es sich vielmehr ständig auf jene Kräfte hin offenhalten, die jenseits seiner eigenen Kompetenz liegen.

Gerade im Lichte einer genuin christlichen Theologie und Anthropologie, die Erlösung nicht als Wiedergutmachungs- und Sühnetat des Menschen, sondern wesenhaft als Versöhnungstat Gottes begreift und eben damit auch den aneinander schuldig werdenden Menschen völlig neue Maßstäbe setzt, findet solche Argumentation ihre tiefste Rechtfertigung. Von daher komme etwa Karl Barth in Ausfaltung seiner radikalen Christozentrik zu der These, daß Sühne überhaupt nicht im Bereich menschlicher Möglichkeiten liegt, sondern einzig und allein »Gottes in Jesus Christus vollzogene Tat« ist. »Alle menschliche Übertretung ist in Jesus Christus vergebene Übertretung. Vergeben heißt: nicht wieder bedroht und unter das Gesetz der Sühne und Wiedergutmachung gestellt werden. Sie ist überholt durch Jesus Christus. Es ist eigentlich eine Beleidigung Gottes, wenn nach Sühne und Wiedergutmachung gerufen wird.«¹⁵ Entsprechend

dieser alles umfassenden Sühnetat Christi kann dann aber menschliches Strafen und Sühnen weder als Vergeltung noch als Wiedergutmachung von zugefügtem Übel, sondern nur als gesellschaftlich gerechtfertigte Fürsorgemaßnahme verstanden werden. Von hier aus gelangt Barth zu der Maxime, daß »die gerechteste Strafe« die ist, »welche die umfassendste Fürsorge für den Übeltäter und die Gesellschaft bringt.«¹⁶ Fürsorge darf hier dann freilich nicht, wie H. Gollwitzer in diesem Zusammenhang mit Recht deutlich macht, auf das Schema einer bloßen »Anpassungsresozialisierung« hin interpretiert werden.¹⁷ Denn in der Tat würde ein so mißverstandenes Fürsorgedenken das Individuum zu einem reinen Funktionsobjekt der Gesellschaft degradieren und ihm damit den Weg zur eigenen Selbstfindung und Selbstverantwortlichkeit als Voraussetzung aller wirklichen Resozialisierung versperren: aus dem Ordnungsstörer würde die Ordnungsmarionette. Eine weitere Frage bleibt dann im Hinblick auf den Barthschen Ansatz, ob der Kern des christlichen Erlösungsmysteriums mit juristischen Kategorien der Sühne und Wiedergutmachung schon hinlänglich erfaßt ist und ob nicht gerade dieses Mysterium als radikale *Affirmation Gottes zur Welt* wesentlich aus der Wahrheit der göttlichen »Fürsorge« als Grundakt seiner weltvollendenden Liebe gedacht werden muß, einer Liebe, die als solche den Menschen überhaupt erst zur Freiheit befreit und darin Sühne weniger als *Wiedergutmachung* denn als *Überstieg* des Menschen über die darin erst jeweils von ihm als Schulddepravationen erkannten geschichtlichen Realisierungen seines Menschseins verstehen läßt.

Wandlung zu offener Identität

Angesichts dieser alles Sein und Seinkönnen von Mensch und Welt im letzten Grunde stiftenden, tragenden, bewegenden und auf Vollendung hin definitiv offenhaltenden göttlichen Affirmation erweist sich dann aber auch überhaupt jegliche normative Ordnungsgestaltung von Gesellschaften und jegliche humane Sinnentfaltung von Individuen, in der diese je und je ihre Identitätsbalance finden, zugleich als Überstiegsbalance. Das aber be-

deutet: Identität, die sich nicht in verschlossener Repetition ihrer selbst ihrer je besseren Vernunft berauben will, kann sich nur in je und je realer Versöhnung mit dem Nicht-Identischen und somit als *offene Identität* vollziehen.

Gesellschaften, die moralische Vernunft mit dem geltenden Bestand ihrer normativen Ordnungsgestaltungen schlichtweg gleichsetzen, verfehlen ihre wahre, geschichtlich mögliche Identität. Zugleich werden sie damit jeden ihrer Kritiker, der von diesem Bestand abweicht, notwendig als deviant einstufen und als gefährlichen Außenseiter verurteilen, selbst wenn er, mit einer Formel von Durkheim, »die der Gesellschaft seiner Zeit gemäße Moral treuer zum Ausdruck bringt als seine Richter«. ¹⁸ Gerade darin aber macht sich dann Gesellschaft nicht nur an dem schuldig, der die wahre Vernunft seiner Zeit verkörpert und vorausentwirft, sondern auch an sich selbst: sie verfehlt ihren Kairos.

Dieselben Gesetzlichkeiten gelten für den einzelnen. Wo immer er sich bereits erreichten Beständen an Einsicht verweigert, sei es nun aus Trennungsangst und reaktionärem Beharrungswillen oder sei es aus blinder Selbstüberschätzung, sei es aus Selbstmitleid und Schwäche oder sei es gar aus der letzten Haltlosigkeit eines Zynismus, der alle Bedenken vom Tisch fegt: auf sich selbst fixiert, verfehlt er seine wahre Identität.

Entsprechend kann sich dann aber Identitätsfindung auch nur über das eigene Eingeständnis der Nichtidentität, im Stehen zum eigenen Versagen und zur eigenen Schuld vollziehen. Es gibt keine menschlichere Zukunft ohne gleichzeitige Anerkenntnis verfehlter Vergangenheit, wie es umgekehrt keine Anerkenntnis verfehlter Vergangenheit geben kann, solange diese Zukunft nicht bereits im Ausgriff auf Besseres und dem mit ihm gesetzten Anspruch je schon reale Präsenz gewonnen hat: *Metanoia* geschieht nur im Überstieg.

Eine letzte Frage bleibt: Wie denn soll dem einzelnen, aber auch den Gruppen und Gesellschaften dieser je und je zu leistende Überstieg zu einer Identität gelingen, die sie auf Vollendbarkeit hin definitiv offenhält und nicht wieder in eine geschlossene, sich selbst verfallene, von unkorrigierbaren Überzeugungen, Doktrinen und Gesetzen umstellte Welt führt? Bleibt eine

solche doch zwangsläufig auf Präventionsmoral festgelegt, die eben damit wiederum auch neue Außenseiter produziert, was schon Sartre zu dem resignierten Schluß veranlaßt: »Sich Gesetze zu geben und die Möglichkeit zu ihrer Mißachtung zu schaffen, ist im Grunde genommen dasselbe.«¹⁹

Letztlich ist uns damit die Frage nach jenem Gesetz gestellt, das eben gerade nicht den Devianten *schafft*, sondern das in seiner Wurzel vielmehr alle Devianz aufzuheben vermag und immer neu aufhebt: dem Gesetz eines aus Gottes unwiderruflichem ›Ja‹ zum Menschen lebenden Glauben des Menschen an den Menschen, dessen Vernunft eben darum aber auch keine andere sein kann als die Vernunft zu *realer Versöhnung*. Eine solche aber ist nur möglich als korrekturoffene, lernoffene, zukunfts-offene Vernunft, als eine Vernunft, die fähig macht, dem Voraussehlenden zu folgen, den Fremden zu verstehen und den Zurückbleibenden dort abzuholen, wo er ist.

Versöhnte Vielfalt

Läuft dies aber am Ende nicht doch wiederum auf eine, wenn auch kritisch vermittelte Form einer gleichgerichteten und uniformen Normierung menschlicher Praxis hinaus? Impliziert solche Versöhnung nicht doch wiederum die Aufhebung jeglicher Pluralität und die Einebnung aller Verschiedenheit? Das wäre in der Tat dann der Fall, wenn korrektur- und lernoffene Vernunft gleichbedeutend wäre mit einer solchen, die alle denkbaren menschlichen Sinnentwürfe und Handlungsnormierungen gleichsam auf ein einziges universales Prinzip zu bringen und in ihm aufzuheben vermöchte. Eben dies aber liegt einfachhin nicht im Bereich der Möglichkeiten menschlicher Vernunft. Denn menschliche Vernunft, wo immer sie sich vollzieht, sei es theoretisch oder praktisch, vollzieht sich als *konkrete* Vernunft. Konkrete Vernunft aber ist notwendig konditionierte, von naturalen, geschichtlichen und letztlich individuellen Bedingungen getragene und bestimmte Vernunft. Das heißt, korrekturoffene Vernunft, die sich als konkrete Vernunft vollzieht, erweist sich somit als entscheidender Wirkfaktor zur Aufspaltung geschlos-

sener, indolenter, einander polarisierender Binnenmoralen und damit als Instrument realer Versöhnung, keineswegs aber als Wirkfaktor der Nivellierung legitimer menschlicher Sinndeutungen und Daseinsgestaltungen in ihrer Vielfalt. Korrekturoffene Vernunft hebt die Pluralität von Ethos nicht auf.

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

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

2. Ein Glaube, der sich nicht durch korrekturoffene Vernunft vermittelt, teilt damit nicht nur das Schicksal einer kritikimmunen Vernunft. Er wird vielmehr darüber hinaus selbst zu einem doktrinären Surrogat von Glaube, weil er als solcher nicht Versöhnung bewirken kann, sondern zwangsläufige Trennung und Spaltung bewirken muß. Eben darin aber entlarvt er sich im Grunde als Unglaube.

3. Im Vollzug einer lernoffenen, korrekturoffenen, zukunfts-offenen Vernunft scheint zwar selbst ein Moment des Glaubens auf. Dennoch sind beide nicht identisch und fallen nicht zusammen, denn auch korrekturoffene Rationalität kann sich, auf sich selbst gestellt, positivistisch vollziehen, und eben dies macht sie dann im Grunde bei aller Korrekturoffenheit zugleich steril, zu einem bloßen Mittel für Zwecke, über die sie selbst nicht befindet, zu einem Vermögen, das sich am Ende jedem beliebigen Herrn dienstbar machen kann. Erst auf diesem Hintergrund aber erweist sich jetzt Glaube als das transzendierende, die Vernunft menschlichen Erkennens und Handelns definitiv auf Vollendbarkeit hin offenhaltende Movens, als die Vernunft der Vernunft. Anders gewendet: Allein der die Vernunft realer Versöhnung erschließende und auf sie hin erschlossene Glaube erweist sich als jene Kraft, die den Menschen erst zu einer Identität befreit, die als offene Identität alle abweichende wie geschlossene Identität in sich überwindet, und eben damit als jenes vollkommene Gesetz der Freiheit, zu dem der Mensch in *Christus* als

dem endgültigen und unüberbietbaren »Ja« Gottes zur Welt und zum Menschen befreit ist.

Damit aber erweist sich im Grunde allein der die Vernunft realer Versöhnung erschließende und auf sie hin erschlossene Glaube als jene Kraft, die den Menschen erst zu einer Identität befreit, die als *offene Identität* alle abweichende wie geschlossene Identität in sich überwindet. Außenseitertum ist kein endgültiges Fatum für den Menschen. Es ist überwunden in der Versöhnung des gekreuzigten Herrn mit dem mitgekrenzigten Schächer.

KONKRETIONEN II

Verstörter Fortschrittsglaube

»Heute verlangt jeder Mensch täglich nicht nur sein Brot, das in seiner Einfachheit die Nahrung des Steinzeitmenschen symbolisiert, sondern auch seine Ration Eisen, Kupfer und Baumwolle, seine Ration Elektrizität, Erdöl und Radium, seine Ration Entdeckungen, Film und internationale Nachrichten. Ein einfaches Feld – und sei es noch so groß – genügt nicht mehr, der ganzen Erde bedarf es, um unsereinen zu ernähren.«¹ Solcher Anspruch, wie ihn Teilhard de Chardin hier als selbstverständlichen Maßstab für eine volle Existenzentfaltung des heutigen Menschen geltend macht, wirft zunehmend Fragen auf. Fragen nach seiner Legitimation, Fragen nach der Möglichkeit seiner Einlösung, Fragen nach den zu respektierenden Bedingungen. Fast alles, was gegenwärtig als noch zu bewältigendes Problem erfahren wird, nimmt von diesem Anspruch seinen Ausgang. Je mehr wir uns mit der Vorstellung identifizieren, daß es erstrebenswert und gut sei, eine Welt zu wollen, die sich uns in all ihren Möglichkeiten erschließt, um so nachdrücklicher sehen wir uns in neue, vorher ungeahnte Verantwortung genommen. Neuzeitlicher Fortschrittsglaube wird damit einem entscheidenden Reifungsprozeß unterworfen.

1. Neue Endlichkeitserfahrungen

Als handlungsleitender Begriff ist Fortschritt eine spezifisch neuzeitliche Kategorie. Der Mensch weiß sich keineswegs immer schon als jenes selbstmächtige, weltausgreifende, auf Zukunft hin angelegte Fortschrittswesen, das den Stand seiner je-

weiligen Erkenntnisse und Ordnungsgestaltungen provisorisch hält. Menschliche Gesellschaften existieren, wie uns Ethnologie und Kulturgeschichte zeigen, durchaus nicht 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 desgleichen repetieren. Sie ragen selbst noch in ihren steinzeitlichen Formen bis in unsere Gegenwart hinein, so daß mit dem plötzlichen Einbruch der westlichen, technisch-wissenschaftlichen Zivilisation ihre Mitglieder Jahrtausende von Entwicklungen überspringen müssen, um die gleichen Ansprüche jetzt auch für sich geltend zu machen.

Mit der Neuzeit zeichnet sich die entscheidende Transformation ab. Der Mensch beginnt sich als jenes Wesen zu entdecken, das 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«, um mit Ortega y Gasset zu reden, in der Tat »eines der unwahrscheinlichsten Erzeugnisse der Geschichte«. ² Wir haben ein Kultursystem vor uns, das für sein funktionales Gleichgewicht ausdrücklich die Dimension Zukunft benötigt und einbezieht. Es evoziert ständigen Überstieg. Gerade auch das Postulat technischen Fortschritts und wirtschaftlichen Wachstums ist letztlich nur im Kontext eben dieses sich auf Zukunft hin auslegenden Kultursystems zu verstehen, auf dem Hintergrund eines Lebensgefühls, das sich auftuende Grenzen nicht als Begrenzung, sondern als Herausforderung zu ihrer Überwindung erfährt. Der Glaube an die unbedendbaren Möglichkeiten des technischen Erfindungsgeistes des Menschen und den sich von daher immer neu eröffnenden Chancen zu weiterem wirtschaftlichen Wachstum erweist sich so als konstitutives Moment dieses Fortschrittglaubens selbst. Von daher aber stellt sich die Frage nach der ethischen Legitimation solchen Fortschrittglaubens letztlich zugleich als Frage nach relevanten ethischen Kriterien für den sie wesentlich bestimmenden und tragenden Fortschritt von Technik.

Technik, gleich welcher Art, hat von Hause etwas mit der Lebenswelt des Menschen zu tun, in der sie angewandt wird und die sie verändert. Die Frage nach dem ethischen Sinn von Technik und das heißt im Grunde nach ihrem humanem, auf den Menschen als Person bezogenen Sinn erscheint sonach unabweisbar. Es gibt, von ökologischen Problemen ganz abgesehen, spezifisch *menschliche* Folgen der Entwicklung einer technischen Welt, die, man denke nur an die nukleare Waffentechnik, auf ihren humanen Sinn hin befragt, ohne sehr hohe ethisch-politische Differenzierungen schwerlich als Fortschritt zu bezeichnen sind. Nicht von ungefähr hat sich deshalb die ganze Fortschrittsfrage an der Frage nach der Technik und ihren ungeahnten Entwicklungen entzündet. Offensichtlich müssen wir also, wenn wir hier weiterkommen wollen, in den Begriff »Fortschritt« Differenzierungen einbringen und Fortschritt von Technik im Sinne von technologischem Fortschritt und Fortschritt von Technik als gleichzeitigem humanem Fortschritt unterscheiden.

Einfach gesagt besteht dabei das Wesentliche von technologischem Fortschritt darin, daß wir heute manches können, was wir früher nicht konnten, also in der Verbesserung eines bekannten oder in der Neueinführung eines besseren Verfahrens, wobei Fortschritt im Vergleich mit dem früheren Zustand gegeben ist: »An ihm wird das Mehr an Können erkennbar.«³ Entscheidend ist hier nach W. Kluxen jedoch, daß dieser Begriff von technologischem Fortschritt nicht schon die Vorstellung eines Endziels enthält. Technologischer Fortschritt, kann sich, für sich genommen, auf beliebig zu setzende Ziele erstrecken, bleibt also immer spezifischer, auf je bestimmte Aufgabenstellungen und auf die diesen je zugeordneten Sachgebiete bezogener Fortschritt, so daß man hier eigentlich im strengen Sinne von »Fortschritten« im Plural reden muß. »Die Summe dieser Fortschritte gibt keine Einheit, die ihrerseits durch ein Prinzip oder ein Ziel beherrscht werden müßte. Ihre Glieder stehen kontingent zueinander, wie überhaupt die Geschichte des technologischen Fortschritts durch Kontingenzen, nämlich Entdeckungen und Erfindungen bestimmt ist.«⁴ Technologischer Fortschritt findet sonach nicht schon aus sich heraus seine übergreifende Vernunft. Diese wird

vielmehr erst in seiner Bezogenheit auf die menschliche Lebenswelt, genauer mit seiner Einordnung in die humane Zielgestalt dieser Lebenswelt ansichtig: »Zur Vernunft der Technik gehört ihre humane Bedeutung.«⁵ Erst hieraus empfängt sie moralischen Sinn und ihre moralische Normierung. Das Ziel, dem sich Technik zuzuordnen hat und dem sie Mittel sein soll, ist sonach nicht Gegenstand besonderer technischer Sachkompetenz. Entsprechend ist auch der Techniker für das Ziel nur insoweit verantwortlich, als er für das der Verwirklichung dieses Zieles dienende, in seiner Zuständigkeit stehende Mittel verantwortlich ist. Das Ziel selbst ist vorgegeben. Es versteht sich aus dem Wesen und Anspruch menschlichen Personseins als solchem. Erst indem der Mensch die auf Vernunft und Freiheit hin angelegte moralische Unverfügbarkeit menschlichen Personseins – seine Würde als Mensch – zur allgemeinen Richtschnur seines Handelns macht und darin jeglichen Umgang mit sich selbst und mit dem anderen der beliebigen Verfügbarkeit entzieht, ist ein Kriterium gewonnen, das die umfassende Zielgestalt des Sittlichen ihrem höchsten und zugleich elementarsten inhaltlichen Anspruch nach sicherstellt. Dies aufgewiesen zu haben ist die Leistung Kants. Auf unsere Frage nach der Ethik von Technik angewandt bedeutet dies schlicht: Der Einsatz erfahrungswissenschaftlicher Erkenntnis und technologischen Könnens muß sich daran bemessen lassen, wieweit er zur Verbesserung menschlicher Lebensbedingungen und zur Vermehrung menschlicher Daseinschancen und damit zur Entfaltung menschlichen Personseins beiträgt. Die Technik ist des Menschen wegen da und nicht der Mensch der Technik wegen.

Die Frage nach einer Ethik der Technik hat nun mit dem Bewußtsein der ökologischen Problematik seit Anfang der siebziger Jahre unseres Jahrhunderts eine ganz entscheidende Ausweitung erfahren. Mit dieser ökologischen Problematik meldet sich jetzt zunehmend eine fundamentale Realität zu Wort: Das Potential, innerhalb dessen Fortschritt geschieht, ist endlich. Wo immer man ihn von einzelnen isolierten Zielgrößen her zu bestimmen sucht, wirkt er in seinen Konsequenzen zerstörerisch und hebt sich so selbst auf. Fehlwege und Fehlverständnisse von Fortschritt haben ihren Preis. In seinem Gefolge: Be-

völkerungsexplosion, Umweltzerstörung, Erschöpfung der Ressourcen.

Solche Erfahrungen von Endlichkeit, die erstmals das Zuordnungsverhältnis Mensch–Erde als Ganzes betreffen, zwingen zu grundlegender Korrektur. Sie rufen nach einer Handlungsvernunft, die Fortschritt und Wachstum nicht länger losgelöst von jenem Realgrund begreift, der sie überhaupt erst ermöglicht. Der Mensch muß nochmals über sich hinauswachsen und endgültig in die Verantwortung für das Ganze der ihn tragenden Wirklichkeit eintreten. Gerade darin hat sich seine Würde zu bewähren. Dies bedeutet nun aber keineswegs Zurücknahme der unsere Gegenwart bestimmenden, lernoffenen, kritischen, zukunfts-offenen Rationalität, sondern gerade deren Ausweitung. Erst so bleibt, um hier nochmals Teilhard de Chardin zu zitieren: »Solidarität und Verantwortung für ein in Entwicklung befindliches Universum«⁶ je und je real einlösbar.

2. Christlicher Schöpfungsglaube: Option für eine verantwortete Welt

Christlicher Glaube versteht die Erde und das Universum als Schöpfung Gottes. Aus dieser Tatsache gewinnt aller rationale Umgang des Menschen mit der Wirklichkeit zugleich seine ursprüngliche theologische Legitimation, nämlich mit der darin radikal vorgenommenen Entdivinisierung der Welt und der gleichzeitigen Einweisung des Menschen in die Herrschaft über diese Welt. Mit dem offenbarungs-theologisch geltend gemachten Anspruch der alleinigen Gottheit Gottes, der letztlich erst im Erfassen der Welt als Schöpfung, als Werk Gottes konsequent zu Ende gedacht ist, verliert die den Menschen umgreifende naturale Wirklichkeit jede mythische, magische und divine Bedeutung und damit zugleich ihre vorgeordnete, aus solcher Überlegenheit fließende moralische Appellqualität. Theologie, Kosmologie und Soziologie, die vorher eine untrennbare Einheit bildeten, treten definitiv auseinander. Von daseienden Göttern entleert, wird die Welt Herrschaftsraum und Arbeitsfeld des Menschen. Dieser in der biblischen Offenbarung eingeleitete

Prozeß der Entdivinisierung der Welt (die Sonne ist nicht mehr ein Gott, sondern eine Leuchte; der Mond keine Göttin, sondern eine Ampel) findet seine konsequente Weiterführung in der Entmythologisierung der entsprechenden biblischen Verstehensmuster. Ein Vorgang, der seine Voraussetzungen in den von Kopernikus über Galilei bis Darwin reichenden naturwissenschaftlichen Einsichten in grundlegende Gesetzmäßigkeiten und Zusammenhänge der Weltwirklichkeit hat und der dann schließlich in der theologischen Hermeneutik unseres Jahrhunderts insbesondere durch Bultmann ratifiziert wurde. Das bedeutet: In der Forderung der Entmythologisierung wird die bibeltheologisch eingeleitete Entdivinisierung der Welt auf der Erkenntnisebene zu Ende gebracht. Dialogpartner der Theologie sind dabei insbesondere die Naturwissenschaftler. Die Entmythologisierungsdiskussion vollzieht sich weitgehend im Gespräch mit ihnen.

Sehr viel weniger spektakulär und fast unbemerkt schiebt sich aber noch ein weiteres Problem in den Vordergrund, das sich erst mit der Heraufkunft der modernen Sozial- und Humanwissenschaften stellt und für das nicht einmal ein entsprechend griffiges Reizwort ähnlich dem der Entmythologisierung zur Verfügung steht. Zu möglichst neutraler Charakterisierung des zur Frage stehenden Sachverhalts möchte ich hierfür einen Terminus heranziehen, der in der amerikanischen Sozialpsychologie, speziell der Identitätsforschung Bedeutung gewonnen hat, nämlich den der Reifizierung, d. h. der Versachlichung und Konkretisierung der Bedingungen menschlichen Gelingens. Mit der Reifizierung seiner Bedingungen führt der Mensch demnach dasjenige nunmehr auch auf der anthropologischen Ebene zu Ende, was im Entdivinisierungsgedanken immer schon angelegt ist: Er kommt sich selbst auf die Spur. Er beginnt die tatsächlichen Ausmaße seines Könnens, seiner Größe und seiner Grenzen zu entdecken. Er erkennt seine Lebenszusammenhänge, seine Paläogenese, seine Psychogenese, das Geflecht seiner ökonomischen, soziologischen, psychologischen Bedingtheiten. Er wird zum Entdecker seiner eigenen Ökologie. Darin ist der mit der Heraufkunft der kritischen Vernunft entwickelte Gedanke der Autonomie, der Befreiung von fremder Autorität jeglicher Art bereits vorausgesetzt. Eben darin aber tritt jetzt zugleich die be-

sondere theologische Bedeutung der Humanwissenschaften zutage. Durch sie empfängt dasjenige Gewichtigkeit und Inhaltlichkeit, was den Menschen seiner ursprünglichen Struktur nach in seiner theologischen Dimensionierung von Anfang an charakterisiert, nämlich seine Gottebenbildlichkeit (Gen 1,27). Nach Thomas von Aquin, der den theologisch-anthropologischen Gehalt dieser Chiffre hier meines Erachtens im Kern trifft, ist der Mensch *imago dei*, Bild Gottes, insofern er entsprechend seinem Urbild, also Gott selbst, Ursprungsprinzip seiner eigenen Werke ist, und zwar kraft seiner Vernunft und seiner Freiheit.⁷ Der Mensch ist das Wesen der Selbstursächlichkeit, das seine Handlungen mit Wissen und Willen zu setzen im Stande ist und darin Macht hat über seine Werke.⁸ Hieraus fließt zugleich seine einzigartige Vollmacht: seine Teilhabe an der »*divina providentia*«, an der Vorsehung Gottes. Sie geschieht darin, daß er für sich und andere Vorsehung auszuüben vermag (*sibi ipsi et aliis providens*).⁹ Kraft der ihm eigenen naturhaften sittlichen Vernunft nimmt der Mensch sonach aktiv teil an der göttlichen Ordnungsvernunft. Eben dieser Sachverhalt findet seine imperativische Form in dem Auftrag zur Herrschaft über die Erde (Gen 1,28). Dieser Auftrag zur Herrschaft aber empfängt sein Maß aus eben jener selbstverantwortlichen Vernunft, die die menschliche Gottebenbildlichkeit ausmacht: Der Herrschaftstellung des Menschen über die Natur korrespondiert zugleich seine Einbettung in die Natur.

Jüdisch-christliche Tradition wird häufig mit besonderem Verweis auf eben diese Stelle als einer der Faktoren in Anspruch genommen, die die moderne Beherrschung der Natur durch Wissenschaft und Technik ermöglicht haben. Die Welt wird zu einem der Gestaltung freigegebenen Objekt des Menschen. Nachdem nun die Grenzen des Wachstums und damit die Grenzen technischer Weltbeherrschung sichtbar geworden sind, fällt mit dem technischen Herrschaftswissen auch die jüdisch-christliche Tradition als eine seiner weltanschaulichen Wurzeln unter das Verdikt einer bedenkenlosen Ausbeutung der Natur. Solche Kritiker übersehen freilich, daß der biblische Auftrag zur Herrschaft ganz und gar nicht im Sinne einer Willkürherrschaft verstanden sein will, die den Menschen zu beliebiger Verwendung

der übrigen Kreatur ermächtigt, sondern vielmehr Auftrag an ihn ist, die Erde zu seinem Haus und seiner Heimat zu machen. Das aber impliziert: der Mensch kann nur im verantwortlichen Umgang mit der Natur existieren. Mensch und Natur sind Mitgeschöpfe, zu einer Schicksalsgemeinschaft verbunden.¹⁰ Dies wird noch deutlicher aus dem Kontext jenes anderen Auftrages im zweiten Kapitel der Genesis, nach welchem Adam das Paradies dieser Welt anvertraut wurde, daß er es – so wörtlich – »bebaue und bewahre« (Gen 2,15). Der Herrschaftsauftrag ist zugleich Gärtnerauftrag.

Dies fordert nun aber zugleich eine wesentliche Korrektur an einem einseitigen ethischen Anthropozentrismus, der die außermenschliche Natur nur in ihrer Hinordnung zum Menschen sieht und sie darin zur bloßen Sache ohne Eigenwert macht. Nur der Mensch ist – mit Kant zu sprechen – »Zweck an sich selbst«. Hierauf baut ja in der Tat jede personale Ethik auf.

Die in der menschlichen Personwürde gegebene oberste *inhaltliche* Bemessungsgrundlage sittlichen Handelns gewinnt ihre Überzeugungskraft in der Tat nicht aus Vorgaben der Natur, sondern aus der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt durch Vernunft. Die Würde der menschlichen Person ist unantastbar! Diese Maxime gebietet in ihrer Konsequenz genau das, was Kant in den kategorischen Imperativ faßt, daß der Mensch »von keinem Menschen (weder von anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel« gebraucht werden darf, sondern jederzeit zugleich als »Zweck an sich selbst« respektiert bleiben muß. Ebendarin besteht seine Würde »dadurch er sich über alle anderen Weltwesen, die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt«.¹¹

Auf den ersten Blick scheint es, als ob damit die Natur also doch nur eine *Sache* wäre. Steine, Pflanzen und Tiere haben in der Ethik nichts zu suchen.

Es war bekanntlich Albert Schweitzer, der demgegenüber erstmals in unserem Jahrhundert das ethische Prinzip auf alles Leben auszudehnen versucht hat. »Die Ehrfurcht vor dem Leben«, so argumentiert er, »gibt mir das Grundprinzip des Sittlichen ein, daß das Gute in dem Erhalten, Fördern und Steigern von Leben besteht und daß Vernichten, Schädigen und Hemmen

von Leben böse ist.«¹² Auf die Paradoxie dieses Prinzips macht W. Schulz aufmerksam: »Wir wissen, daß es eindeutig gilt, und wir wissen zugleich, daß wir ständig dagegen handeln und sogar – so meinen wohl die meisten – handeln müssen.«¹³

Eine Maxime, die uns mit ihrer moralischen Remystifikation der Natur permanent schuldig spricht? Ist solche undifferenzierte Ausweitung notwendig? Läßt sich das ethische Prinzip auf einem biologischen Sachverhalt aufbauen und von ihm her begründen? Oder ist noch eine andere Möglichkeit gegeben, den verantwortungsvollen Umgang mit der Natur nicht empirisch – vom Prinzip Leben her – zu begründen, sondern personal aus dem Wesensaufbau des Menschen selbst? Ich sagte eben: Die in der menschlichen Personwürde gegebene oberste inhaltliche Bemessungsgrundlage sittlichen Handelns gewinnt ihre Überzeugungskraft nicht aus Vorgaben der Natur, sondern aus der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt durch Vernunft. Damit ist in der Tat ein Kriterium gewonnen, das *alles* menschliche Handeln, soll es das Signum der Vernünftigkeit und Verantwortlichkeit tragen, der beliebigen Verfügbarkeit entzieht. Die Ehrfurcht vor der Natur als Motivation zu deren größtmöglicher Hege und Förderung stellt von daher kein selbständiges, dem Personprinzip übergeordnetes Prinzip dar, sondern muß vielmehr als eine im Personprinzip selbst mitangelegte Forderung verstanden werden. Soll der Mensch seiner Würde als Person, als Vernunftwesen gerecht werden, so ist darin zugleich eine geschärfte Verantwortung für alles Lebendige eingeschlossen, und zwar genau im Sinne der Konkretisierung Schweitzers: »Wo ich irgendwelches Leben schädige, muß ich mir darüber klar sein, ob es notwendig ist. Über das Unvermeidliche darf ich in nichts hinausgehen, auch nicht in scheinbar Unbedeutendem.«¹⁴ Der Sinn der Natur geht offenkundig nicht darin auf, einzig des Menschen wegen da zu sein, und zwar auch dann nicht, wenn man diesen als die äußerste Sinnspitze der Schöpfung voraussetzt. Die vorpersonalen Naturgegebenheiten haben vielmehr ihre eigene Realität und damit ihren je eigenen Sinn, und zwar sowohl in bezug auf sich selbst als auch in bezug auf das Ganze der Wirklichkeit, worin dieser Sinn letztlich auch immer bestehen mag.

Von daher bleibt das moralische Verhältnis des Menschen zur

außermenschlichen Schöpfungswirklichkeit freilich zugleich notwendig ambivalent. Auf der einen Seite kommt ihr angesichts der durchgängigen Abhängigkeit des Menschen von ihr, der unbezähmbaren, immer neuen Bedrohungen, die von ihr ausgehen, des Reichtums, der ihm durch sie geschenkt ist, aber auch ihres Überhangs an Eigenbedeutung, die den Sinn ihres Daseins nie vollständig mit dem des Menschen koinzidieren lassen, eine eigene Überlegenheit zu. Sie fordert Respekt, ja Ehrfurcht. Sie ist nicht in die Beliebigkeit des Menschen gestellt. – Auf der anderen Seite ist sie als vorpersonale Wirklichkeit von insgesamt geringerem Rang als der Mensch selbst. Unter dieser Voraussetzung erscheint es ihm legitim, sie sich untertan zu machen und als Mittel für seine Zwecke einzusetzen. Er gebraucht sie und paßt sie sich zu. Er greift in sie ein und nutzt ihre Schätze aus. Er vernichtet Lebensformen, die sich für ihn als parasitär, gegebenenfalls sogar als lebensbedrohlich erweisen. Andere hingegen, für ihn nützliche, hegt und domestiziert er, setzt sie für sich ein oder entwickelt sogar neue Formen. Nirgends jedenfalls sieht er die moralische Notwendigkeit, sie höher zu stellen als sich selbst oder sich gar für sie zu opfern.

Auf diesem Hintergrund muß jetzt aber auch die notwendig vorzunehmende Korrektur am Fortschritts- und Wachstumsge-danken gesehen werden. Jedenfalls hat sie nichts mit der emphatisch vorgetragenen Forderung jener zu tun, die jede Grenzerfahrung, jedes Risiko und jede Zumutung im Fortschritts-geschehen zum Anlaß einer pauschalen Zivilisationskritik nehmen und Nullwachstum als Ausweg aus der Krise und als Voraussetzung für eine künftige alternative Lebensform propagieren. Solche Überreaktion kann in der Tat nur als Ausdruck rational unbewältigter Ängste verstanden werden, die überall dort aufkeimen, wo der Grund, auf dem man steht, seine Verlässlichkeit zu verlieren scheint: Unstrukturierte Situationen erzeugen Angst. Fortschrittsglaube ist nicht mehr länger das Optimismus verbreitende, haltgebende, strukturstiftende Movens einer auf Zukunft hin erschlossenen Gesellschaft. Der Fortschrittsge-danke hat seine Eindeutigkeit verloren. Fortschritt stellt keine sich selbst definierende Größe mehr dar. Dieser Zusammenhang von Angst und angefochtenem Fortschrittsglauben wird im übrigen auch

durch die Beobachtung belegt, daß die heute so offen bekundeten Zukunftsängste weniger in den unterentwickelten Ländern als vielmehr in den industriellen Wohlstandsgesellschaften des Westens und dort wiederum mehr in den saturierten Oberschichten als in den unteren anzutreffen sind.

Im Gegenzug macht sich hier ein gewisser Neorousseauismus breit, der mit seiner rigiden Option für möglichst naturnahe Handlungsmaßstäbe als Universalheilmittel Wesen und Anspruch ökologischer Ethik aus einem prinzipiellen Gegensatz zur Technik begreifen zu müssen meint und entsprechend technische Bemühungen um Umweltschutz als billige Augenwischerei zu verdächtigen sucht. Demgegenüber müssen wir lernen, die schädlichen Aspekte der Ausweitung der technischen Welt als das zu erkennen, was sie weithin sind, nämlich deren in Wahrheit nicht aufgearbeitete Nebenwirkungen und Nebenfolgen: »Keine Konsequenz der Technik, sondern Zeichen ihrer Imperfektion, die zu überwinden wiederum der Technik zugemutet und abverlangt werden kann.« Dies wäre ohne Zweifel der entschieden bessere Weg gegenüber einem unterschiedslosen »Zurückfahren« der Technik.¹⁵ Schlechthin alternative Lebensform, als Gebot für alle, ist demgegenüber in der Tat keine Alternative. Auf die Problematik wirtschaftlichen Wachstums angewandt aber bedeutet dies: nicht Verurteilung oder Lobpreisung von Wachstum als solchem, sondern Substantiierung dessen, was im Verständnis von Wachstum unter den heutigen Bedingungen alles miteingebracht und mitberücksichtigt werden muß. Darin aber sind dann nicht mehr nur ökonomische Aspekte angesprochen, etwa das Ausbalancieren wirtschaftlicher Zielkonflikte, sondern es ist im selben Maße die Frage nach der Wandlungsfähigkeit unseres Wertbewußtseins, unserer Präferenzsetzungen und Vorzugsordnungen, und ihnen folgend die Frage nach der Wandlungsfähigkeit sozialer Organisation und politischer Durchsetzungsmöglichkeit aufgeworfen. »Nach dem heutigen Diskussionsstand«, so betont Bühl hier mit Recht, »kann es nicht mehr nur um ein Problem der (fingierten) plötzlichen Grenzerreichung und des bloßen Einfrierens des Wandels gehen, sondern es geht (wie schon immer) um ein Problem des Strukturwandels.«¹⁶ Es spricht nichts dafür, daß dieser notwendige Strukturwandel

über einen ökonomischen Wachstumsstopp erreicht werden könnte. Im Gegenteil: Wachstumsstopp als solcher löst nicht die Umweltkrise, sondern bedeutet nur Einfrieren der Umweltbelastungen auf dem erreichten Niveau. Wachstumsstopp als solcher garantiert keinen vernünftigeren Umgang mit den Ressourcen, er erschwert vielmehr technologische Innovationen, mit deren Hilfe neue Ressourcen erschlossen werden könnten. Wachstumsstopp als solcher verschärft die Verteilungsproblematik in den entwickelten Ländern und stürzt die Entwicklungsländer in die Ausweglosigkeit noch tieferer Unterentwicklung. Wachstumsstopp ist sonach kein generell verantwortbares sozialetisches Postulat.

Demgegenüber bleibt der hier in der Tat zu postulierende Strukturwandel für ein künftiges sinnvolles Wachstum nur unter Bedingungen denkbar, die als solche von der Dynamik zum Humanen bestimmt sind und über die diese Dynamik real zum Tragen kommt. Erst damit ist die eigentlich sozialetische Fragestellung erreicht, der nachzugehen notwendig ist, wenn anders das hier zu erörternde Problem der Wachstumsminde- rung überhaupt in einen grundlegenden ethischen Kontext gestellt und angegangen werden soll. Zentrale Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang, wie dies bereits das anfangs erwähnte Teilhard-Zitat erkennen ließ, dem Solidaritätsgedanken zu.

3. Solidarität – Verantwortung – Kompromiß

Was heißt – und dies muß jetzt in einem nächsten Schritt geklärt werden – solidarische Handeln.

Solidarität, so wie dieser Begriff in der katholischen Soziallehre entwickelt und tradiert wurde, ist mehr als ein unverbindliches moralisches Appellwort, das für beliebige gemeinschaftsbezogene Interessen, bei denen es um kooperatives Zusammenstehen geht, gebraucht werden kann. Auf der anderen Seite darf Solidarität auch nicht als einfache, die Komplexität gesellschaftlicher Strukturen und politischer Entscheidungssituationen auflösende Handlungsmaxime mißdeutet werden. Wir haben es vielmehr mit einem fundamentalen sozialphilosophischen Be-

griff zu tun, der den ganzen Spannungsbogen von menschlicher Personalität, und darin von Freiheit und Individualität *und* gleichzeitiger Sozialgebundenheit des Menschen in sich begreift. Unter dieser Voraussetzung erscheint weder die menschliche Sozialität und Vergesellschaftung als etwas dem Personsein des Menschen ursprünglich Fremdes, ihm Abgedrungenes, noch erscheint das menschliche Personsein als bloße Funktion dieser seiner Sozialität und Vergesellschaftung. Solidarität meint vielmehr, daß der Mensch als Person wesentlich sozialbezogen ist, daß aber zugleich alle Sozialität ebenso wesentlich rückbezogen bleibt auf den Menschen als Person und darin allein ihren Sinn hat. »Principium, subjectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona«, »Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß sein die menschliche Person«¹⁹, so lautet die klassische Formel des II. Vaticanums in Gaudium et Spes.

Solidarität hält so in sich genau jene Aporie aus, die eine liberalistische oder eine kollektivistische Konzeption nie auszutragen vermag. Von daher erweist sich der Solidaritätsbegriff jetzt aber zugleich auch als eine fundamentale sozialetische Kategorie, die ihrerseits mehr und anderes umfaßt als etwa die eher individuelle ethisch ausgerichteten Solidarbegriffe der Brüderlichkeit und Liebe. Denn wenn es wahr ist, daß der Mensch als Person Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institution ist, dann erweist sich Gemeinschaft als Solidargemeinschaft erst und gerade darin, daß nicht nur die Gesinnungen und Einstellungen ihrer Mitglieder, sondern auch ihre Normen und Institutionen als solche Freiheit garantieren und der Gerechtigkeit, dem Anspruch auf sozialen Ausgleich, verpflichtet bleiben. Solidarität impliziert sonach sozialphilosophisch die Spannungseinheit von Personalität und Sozialgebundenheit, sozialetisch die Spannungseinheit von Freiheitlichkeit und sozialer Gerechtigkeit. Dies muß zugleich in den Auslegungen der Normen und Institutionen menschlicher Solidargemeinschaft ihre Ausprägung finden.

Eben dies hat dann aber im Prinzip in Zeiten des Wachstums ebenso zu gelten wie in Zeiten wirtschaftlicher Stagnation. In der Tat wäre es völlig falsch anzunehmen, es würde in Zeiten der

Prosperität genügen, allein auf das Prinzip Freiheit, also hier auf das freie Spiel der Marktkräfte zu setzen. Solidarität ist niemals nur Ergebnis sich selbst regulierender Interessenkonflikte. Breitere Streuung des Produktivvermögens etwa oder die Aufarbeitung dessen, was sich mit dem Begriff der »neuen sozialen Frage« verbindet, stellen sich eben auch unter der Voraussetzung wirtschaftlichen Wachstums nicht von selbst ein. Umgekehrt wäre es ebenso abwegig, in Zeiten wirtschaftlicher Depression alles von der lenkenden Macht des Staates zu erwarten und so Solidarität gleichsam als etwas zu verstehen, was sich verordnen läßt. Es hieße das Wesen von Solidarität und menschlicher Solidargemeinschaft, wie sie von der katholischen Soziallehre verstanden wird, grundlegend verfälschen, wenn das dem Wesen von Solidarität gleichzeitig inhärente Prinzip Freiheit eliminiert würde. Von daher erscheint es in der Tat gefährlich, angesichts einer sich zuschärfenden Mangelsituation auf alte Schlagworte zurückzugreifen und etwa einer *Bedarfsdeckungswirtschaft* gegen eine angeblich kapitalistische *Bedarfsweckungswirtschaft* das Wort zu reden. Denn wo immer sogenannte »natürliche« Bedürfnisse gegen sogenannte »künstliche« Bedürfnisse ausgespielt werden, wo immer also der Versuch gemacht wird, wahre Bedürfnisse des Menschen behördlich festzulegen, wird mit der Absage an die Freiheit und ihre ökonomischen Ausdrucksformen auch das Konzept einer solidarischen Gemeinschaft preisgegeben. Gewiß erscheint unter der Voraussetzung gegebener Wachstumsminderung eine Überprüfung der Besitzstände auf Gemeinwohleffizienz notwendig. Ebenso einsichtig ist es auch, daß eine optimale Verteilung des verminderten Sozialprodukts nach Zumutbarkeit und Belastbarkeit eine Konsequenz des Solidaritätsgebotes ist. Bleibt es doch nicht aus, daß es überall dort, wo gravierend gegen die soziale Gerechtigkeit verstoßen wird, zur Ausbildung gegenläufiger und als solcher defizienter Formen von Solidarität kommt, zur Klassensolidarität im Zeichen des Klassenkampfes, die zugleich anzeigt, daß die ursprüngliche Solidarität zerstört ist. Klassensolidarität ist eine Form verletzter, versehrter Solidarität. Hier zeigt sich, daß der sozialistische Solidaritätsbegriff mit dem Solidaritasbegriff der katholischen Soziallehre keineswegs deckungsgleich ist. Entsprechend hat

aber unter der Voraussetzung eines umfassenden Solidaritätsgedankens im Falle von Wachstumsminderung auch zu gelten, daß in alldem das die Möglichkeit von Innovationen und kreativen Neuansätzen eröffnende Prinzip Freiheit gewahrt bleibt, daß also so verteilt wird, daß künftige Wachstumszuwächse wieder möglich werden.

Wenn wir die bisherige Problematik zunächst nochmals zusammenfassen, so haben wir gesehen, daß die Wachstumsfrage im Kontext eines vertieften und kritisch geläuterten Verständnisses von Fortschritt betrachtet werden muß. Daß es darin ferner nicht einfachhin um ein Abtasten und Abwägen makroökonomischer Zielkonflikte geht, sondern darüber hinaus, wie sich aus der Entfaltung des Solidaritätsgedankens ergab, sich die zentralen sozialetischen Probleme von Freiheitlichkeit und sozialer Gerechtigkeit in der Wachstumsfrage mitstellen und daß darin zugleich das ganze Feld des gesellschaftlichen Wertbewußtseins, des Wandels der Präferenzsetzungen, der sozialen Organisation und der konkreten politischen Durchsetzbarkeit mitangesprochen ist. Zugleich ist deutlich geworden, daß der hier vollzogene Rückgriff auf den Begriff der Solidarität als sozialphilosophisches Prinzip *und* als ethisches Kriterium, gerade weil in ihm die Spannung von Personalität und Solidarität, von Freiheit und Gerechtigkeit zutage tritt, überhaupt erst die ethisch relevanten Zusammenhänge in ihrer tatsächlichen Komplexität erfaßt. Solidarität ist ein *Prinzip*, das Komplexität aufschlüsselt, aber keine simpel handhabbare *Norm*.

Das wird noch deutlicher, wenn wir in einem nächsten Schritt weitere Realitätsbezüge, die als Koeffizienten möglichen Wachstums und möglicher Wachstumsminderung mit in Rechnung gestellt werden müssen, in Blick nehmen. Der Anspruch der Solidarität kann nicht auf ihre Bedeutung als ethischer Prüfstein für herkömmliche binnengesellschaftliche Verteilungs- und Wachstumsfragen eingegrenzt werden. Der Horizont ihres Anspruchs ist vielmehr die Menschheit als Ganze und darüber hinaus die diese Menschheit tragende Schöpfungswirklichkeit als Ganze, und zwar beides in Gegenwart und Zukunft. Wir sehen uns in bisher nie gekannter Weise in eine umfassende Verantwortung genommen. Solidarität verträgt heute und in Zukunft keine Ein-

schränkung mehr, weder auf eine Gruppe oder Klasse noch auf die einzelner Wirtschaftsgesellschaften und ihrer überstaatlichen Zusammenschlüsse (EG, Comecon), sie bezieht sich vielmehr auf die gesamte Menschheit, und zwar auch in ihrem tatsächlichen Gefälle unterschiedlicher ökonomischer, sozialer und politischer Entwicklung und Entwicklungsmöglichkeit. Sie bezieht sich auf die Zukunft dieser Menschheit, und zwar nicht nur im Sinne des uns geläufigen Generationsvertrages, sondern zugleich als bewußt bejahte Solidarität im Hinblick auf künftige Generationen überhaupt. Und sie bezieht sich schließlich auf die uns umgreifende Natur, deren Teil wir sind und die als solche nicht in die Beliebigkeit des Menschen gestellt ist, sondern einen Überhang an Eigenbedeutung besitzt und uns so ihr gegenüber als Mitgeschöpfe erkennen läßt. Mitgeschöpflichkeit ist eine neu ins Bewußtsein getretene übergreifende Form von Solidarität.

Hier zeigt sich generell: Die wachsende Gemeinsamkeit in der geschichtlichen, wirtschaftlichen, technologischen und kulturellen Entwicklung führt zu immer größerer Ausweitung des Umfangbereichs der Solidarität. Entsprechend nehmen die Formen vorbehaltlosen Solidarbewußtseins und unkritischer Identifikation mit gegebenen gesellschaftlichen Ordnungen und Institutionen ab.

Dennoch bleibt zugleich Nüchternheit geboten. Ein undifferenziert auf totale Solidarität von allem mit allem hin ausgelegtes Handeln würde am Ende in Wahrheit entscheidungsunfähig machen, wenn wir es uneingeschränkt einzulösen versuchten. Präferenzsetzungen bleiben notwendig und von der Natur der Sache her geboten. Dies gilt in bezug auf grundsätzliche Fragen der Abstimmung zwischen Eigenwohl und Gemeinwohl ebenso wie im Hinblick auf die Herstellung des größtmöglichen Maßes an Solidargerechtigkeit zwischen den immer umfassenderen menschlichen Beziehungskreisen und sozialen Bezugssystemen und stärker noch im Hinblick auf die der Staaten und Gesellschaftssysteme entsprechend ihrem höchst unterschiedlichem kulturellen, politischen und ökonomischen Niveau. Und all dies nochmals eingebunden in das tragende Zuordnungsverhältnis des Menschen zur außermenschlichen Naturwirklichkeit. Hier sind verantwortbare Lösungen ohne sorgfältiges Abwägen nicht

möglich. Zumutung und Ermessen bleiben die ständigen Begleiter. Das Zielgebot heißt Optimierung.

Wenden wir dies jetzt wiederum auf die Problemebene wirtschaftlichen Wachstums an. Da ist zunächst folgendes festzustellen: Zunahme an Komplexität mit ihrem Überhang an Nebenwirkungen fördert ihrerseits bei den Entscheidungsträgern selbst die Tendenz zur Reduktion der als ethisch relevant anzusetzenden Größen. So beispielsweise, wenn man die anstehenden Probleme ausschließlich auf die Effizienz des eigenen Betriebes hin oder binnengesellschaftlich auf die eigene Volkswirtschaft bezogen angeht und jeden darüber hinausgehenden Gesichtspunkt außer Betracht läßt. Die Pflicht zum solidarischen Handeln erlaubt das aber im letzten nicht. Ein vom Gedanken der Solidarität sensibilisiertes moralisches Bewußtsein kann hier nicht einfachhin von Fragen der Weltwirtschaft und den Rahmenbedingungen einer möglichen künftigen Weltwirtschaftsordnung absehen. Deshalb seien wenigstens einige Linien ausgezogen, wie sie sich von dem hier entwickelten Prinzip der Solidarität ergeben. Zum einen wird man davon ausgehen müssen, daß sich eine Weltwirtschaftsordnung, die als solche den ökonomischen Bedürfnissen aller Menschen und Völker Rechnung tragen soll, nicht von selbst aus dem reinen Spiel der Marktkräfte ergibt. Die Dynamik des Marktes befördert nur in dem Maße die soziale Gerechtigkeit als Konstitutivum umfassender Solidarität, als vergleichbare Startchancen gegeben sind. Entwicklungshilfe bedeutet in diesem Zusammenhang nichts anderes als einseitige Marktmachtbeziehungen aufzubrechen und die Bedingungen eines auf Startgerechtigkeit beruhenden Marktes vergleichbarer Partner je und je herzustellen. Zum anderen wäre es jedoch sicher falsch anzunehmen, die anstehenden globalen Probleme ließen sich über eine zu schaffende einheitliche Ordnungsinstanz auf Weltebene, durch eine Art zentraler Weltregierung lösen. Eine solche würde zwangsläufig dem planerischen Element den Vorzug geben und damit die Möglichkeit gegensteuernder Freiheitsinstanzen zu überspielen drohen. Sie wäre ethisch in der Tat nur vertretbar, wenn sie gleichsam alle Vernunft in sich zu versammeln vermöchte. Das aber ist nicht erreichbar. Sollen Konflikte konstruktiv ausgetragen werden, bedarf es einer offenen, auch in ihren Strukturen *plural*

angelegten Weltgesellschaft. Von daher bleibt uns deshalb vorerst als ethisch einzig möglicher Weg, die bereits entwickelten Strukturen und die tatsächlich angewandten Entscheidungsmodelle kritisch vom Solidaritätsgedanken her zu begleiten. Hierzu ein Beispiel. Ein Überhandnehmen von Wohlfahrtsforderungen im Sinne eines immer weiteren Ausbaus des sozialen Netzes – Dinge, die sich selbstverständlich durch die Idee der sozialen Gerechtigkeit moralisch überhöhen lassen – nimmt feindselige Züge an, sobald eine Situation der Knappheit entsteht und der universelle »Problemlöser Wachstum« weggefallen ist. »Dann beginnt der Verteilungskampf offen auszubrechen, und die positionale Ökonomie wird – inter- wie intranational – unmäßige Energien verschlingen. Das ist dann die unglückliche Verbindung von egozentrischem Wohlfahrtsstaat und einer neomerkantilistischen internationalen Ordnung, an der die westlichen Industrieländer (in anderer Form aber auch die Ostblockstaaten) heute kranken. Damit sind aber auch die Grundlagen für weitere monetäre Unruhen, für Inflation und Arbeitslosigkeit gelegt: ein regional und sektoral begrenztes Wachstum wird dort, wo es für kurze Zeit realisiert werden kann, auf Kosten einer globalen Entwicklung gehen, die schließlich doch nur auf großzügige Entwicklungsprojekte und technologisch bedingte Faktorenverbesserungen begründet sein kann.«¹⁸ Bühl wendet sich mit Recht gerade unter dem Aspekt einer langfristigen Weltentwicklungsperspektive gegen Protektionismus bestimmter eigener Märkte – man denke etwa an den Agrarmarkt – und gegen merkantilistische Maßnahmen nach außen, »die gerne als Aushilfsmaßnahmen und als vorübergehende zyklische Erscheinungen dargestellt werden«.¹⁹

Neoprotektionismus und Neomerkantilismus sind nach Bühl gänzlich ungeeignete Reaktionen auf Arbeitslosigkeit und Zahlungsungleichgewichte. Damit würde nicht nur die politische Verflechtung der OECD-Länder und die existentielle Abhängigkeit vor allem der Bundesrepublik und Japans in sicherheitspolitischer Hinsicht verkannt, entscheidender noch sei die Rohstoffarmut bzw. -abhängigkeit insbesondere der europäischen Länder und Japans und das Angewiesensein auf den wissenschaftlichen und technologischen Transfer innerhalb der OECD

und insbesondere von seiten der Vereinigten Staaten. Gerade die hochindustrialisierten Länder, die sich den Zugang zu den erforderlichen Rohstoffen und Energiequellen nicht sichern, geschweige denn erzwingen können, hätten nur eine Chance »in ihrer schnellen Anpassungsfähigkeit und in der steten Verwandlung der industriellen Struktur, der Produktiverneuerung und der arbeitsmäßigen Höherqualifizierung«. Die auf lange Sicht schädlichen Konsequenzen des Neomerkantilismus für diese Ländergruppen dürften sich bestenfalls durch regionale Wirtschaftsbündnisse und politische Unionen abmildern lassen. Aber auch die Entwicklungsländer könnten auf eine dauerhafte Verbesserung ihrer Lage und auf einen Anschluß an die Industrieentwicklung nur hoffen, wenn die Kohäsion der »Nordländer« gesichert sei und diese wenigstens unter sich der »kollektiven Wohlfahrtsfunktion« den Vorzug vor dem nur nationalen, allein nach innen blickenden Wohlfahrtsstaat geben.²⁰

In alledem geht es jedoch darüber hinaus um eine Optimierung nicht nur je gegenläufiger intra- und internationaler Zielgrößen, sondern auch der konkurrierenden wirtschaftlichen Ordnungsmodelle. Das läuft wiederum auf Konfliktminierung hinaus und erinnert uns daran, daß sich keine ein für allemal stimmige Lösung erreichen läßt, wie sie eine konfliktfreie Moral insinuieren möchte. Optimierung bedeutet aber zugleich mehr als bloßes Krisenmanagement. Optimierung hat durchaus etwas mit vorausschauender Planung zu tun. Es geht gerade nicht nur darum, Löcher zu stopfen. Solidarität heißt hier: lernbereites Vorausdenken im Rahmen dessen, was möglich ist, Zukunft antizipieren und das als relevant Erkannte in die Verantwortung hineinnehmen und in politisches Handeln umsetzen. Dies alles aber geht nicht, und zwar auch nicht unter den Voraussetzungen eines optimal guten Willens der Beteiligten ohne *Kompromiß*.

Hierauf muß noch etwas näher eingegangen werden. Die Anstrengungen des Menschen gelten zu einem großen Teil der Überwindung vorsittlicher Übel. Der Mensch ist einerseits mit der bleibenden Fähigkeit ausgestattet, gegebene Zustände zu transzendieren und Erreichtes zu überbieten. Dies zeigt sich nirgends deutlicher als gerade an der neuzeitlichen Kultur mit ihren ungeheuren Anstrengungen, die empirischen Bedingungen

menschlichen Gelingens freizulegen. Der Mensch kann offenbar mehr, als er bisher schon erreicht hat. Andererseits ist diese Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu überbieten, weder beliebig noch grenzenlos. Er bleibt in all seinem Ausgreifen der Endliche, eingebunden in das Potential einer Welt, das ihn in seiner Endlichkeit je und je neu begrenzt. Das unentrinnbare Fazit: Der Mensch kann zwar mehr, als er bisher geleistet hat, er kann aber in Wahrheit zugleich weniger, als er zu seinem Gelingen braucht. Jeder medizinische, jeder technische, jeder wissenschaftliche, jeder wirtschaftliche Fortschritt schafft zugleich neue Probleme. Es gibt keinen Fortschritt, der nicht seinen Preis hat. Bekommt er das eine Übel in den Griff, entstehen ihm dadurch zugleich andere. Das Wachstumsproblem ist hierfür ein eklatantes Beispiel. Der Antagonismus von Unbegrenztheit und Begrenztheit, von Größe und Elend, von Komplexität und Entropie ist ein menschliches Dasein generell charakterisierender Sachverhalt, der sich bereits im vorsittlichen Bereich zeigt und der dann schließlich den Grund dafür abgibt, daß sich der Mensch dann auch ethisch in seinen eigenen Möglichkeiten immer wieder vergreift, sei es, daß er hinter ihnen zurückbleibt, oder sei es, daß er sie überschätzt, eben darin aber jetzt allemal seinen genuinen Status als Geschöpf verkennend. Wir werden also hier nochmals eine aus den Endlichkeitsstrukturen des Menschen erwachsende Form des ethischen Kompromisses von einer aus spezifischen Verschuldungsdispositionen erwachsenden Form unterscheiden müssen.²¹ Gerade darin aber zeigt sich nun, daß die Unausweichlichkeit des ethischen Kompromisses nicht erst eine Folge menschlicher Sünde darstellt, sondern seiner tiefsten Wurzel nach im schöpfungsmäßig gegebenen Tatbestand der Kontingenz aller Dinge gründet. Der ethische Kompromiß erweist sich so als legitime Vollzugsweise des Willens Gottes. Nirgends deutlicher als hier zeigt sich der Realismus einer christlich geleiteten Handlungsvernunft. Darin unterscheidet er sich von jedem Schwärmertum, das der Faszinationskraft seiner eigenen Utopien zu erliegen droht und den Himmel auf die Erde zwingen möchte. Er unterscheidet sich ferner von jenem Defaitismus, der vor jeder Zukunft resignierend sich in immer neuen Verfallstheorien gefällt und erschöpft. Er unterscheidet sich aber

ebenso auch von jener technokratischen Hybris unangefochte-
ner Fortschrittgläubigkeit, die keinerlei letzte Erlösungsnot
mehr kennt. Christlicher Umgang mit Welt und den ihr inne-
wohnenden Möglichkeiten bleibt demgegenüber von dem gelas-
senen Mut einer Verantwortungshaltung bestimmt, die, gerade
weil sie sich letzte Vollendung nicht selbst zumuten muß, sich
den Chancen und Herausforderungen des Kairos unverkürzt zu
stellen wagt.

Kriterien: Natur oder Vernunft?

Die Frage nach der Universalität des Sittlichen entspringt keineswegs erst dem akademischen Bedürfnis, menschliche Praxis auf einen letzten Begriff zu bringen. Sie ist vielmehr immer schon mit dem Tatbestand gegeben, daß menschliches Handeln nicht beliebig erfolgt, sondern unter einem Anspruch der Konsistenz steht, ohne den die personale Identität und das soziale Miteinander der Handelnden nicht gewahrt werden können. Menschen müssen sich, um als *Menschen* leben zu können, miteinander verständigen, sich über Ziele abreden, Handlungserwartungen koordinieren. Insofern ist jedwedes, sich innerhalb sozialer Bezugssysteme ausbildende Gruppenethos bereits eine erste Antwort auf die anthropologisch allezeit drängende Präsenz dieser Frage. Weitere Ausweitung und wachsende Komplexität der Austausch- und Kommunikationsprozesse rufen nach entsprechend umfassenderen Lösungen, die das Miteinander der Menschen auch in größeren sozialen Zusammenhängen sicherstellen. Heute geht dies notwendigerweise letztlich auf die Sicherstellung eines gesamt-menschheitlichen Ethos.

Bemerkungen zur Geschichte des Problems

Unter welch eingeschränkten und sich dann schließlich mehr und mehr ausweitenden Bedingungen diese Frage innerhalb der auf den ersten Blick eher pragmatisch-funktional verlaufenden Entwicklung des Universalitätsgedankens seither auch immer gestellt wurde und ihr Eigengewicht entwickeln konnte, ent-

scheidend ist, daß hierzu je und je notwendig – sei es implizit oder explizit – auf Kriterien rekurriert werden muß, die den ethischen Anspruch aller bloßen Pragmatik entziehen und ihn an etwas festmachen, was mit dem Wesen des Menschen als solchem gegeben ist. Von daher kommt dem durch die griechische Sophistik des 5. vorchristlichen Jahrhunderts eingeführtem Begriff einer von sich aus wirkenden menschlichen *Natur*, in der dieses mit dem Wesen des Menschen gegebene Sittlich-Universelle erstmals in seiner Allgemeinheit explizit von aller positiv geschichtlichen Satzung abgehoben wird, für jede weitere genuin wissenschaftliche Erörterung der hier anstehenden zentralen ethischen Frage wegweisende Bedeutung zu. Entsprechend gilt dies auch für den im Rahmen der sokratisch-platonischen Kritik am sophistischen Naturverständnis eingeführten Begriff der *Vernunft* als dem eigentlichen Steuerungsprinzip jeglicher Natur. Vernunft und Natur bieten sich seitdem in der Tat für die ethische Reflexion als jene beiden maßgeblichen Berufungsinstanzen an, denen für die Bestimmung der Universalität des Sittlichen Schlüsselfunktion zukommt.

Nun erweisen sich freilich die daran anknüpfenden näheren Bestimmungen dieser beiden Kriterien Vernunft und Natur auch ihrerseits nochmals in Geschichte eingebunden. Weder Vernunft noch Natur sind einfache, sich selbst definierende Größen. Sie unterliegen einer eigenen, aus jeweiligen soziokulturellen Kontexten sich eröffnenden Deutungsgeschichte. Insofern stellt jede ihrer Auslegungen wiederum eine Lesart dar, die einem bestimmten geschichtlichen Erkenntnishorizont zugehört und als solche nicht mehr unvermittelt auf heutige Deutungszugänge übertragen werden kann. Durchgehalten hat sich aber in jedem Falle der Erkenntniswert der in der Differenzsetzung von Vernunft und Natur liegenden Doppelbestimmung selbst. Wo immer man das eine gegen das andere Kriterium rigoros ausspielt, kommt es zwangsläufig zu Engführungen, mit denen zugleich auch der Anspruch der durch sie sicherzustellenden Universalität des Sittlichen zu verfallen droht. Entsprechend bleibt es aufgegeben, auf dem Hintergrund des sich vom heutigen Reflexionsstand her eröffnenden Verständnisses von Vernunft und

Natur diese in ihrem notwendigen inneren Verweisungszusammenhang auf neue und angemessenere Weise als Kriterien der Universalität des Sittlichen zu definieren.

Erneute Wende zur Natur

Legen wir zunächst die allgemeine Bewußtseinslage als Maßstab an, so ist vorab festzustellen, daß sich in der Gewichtung der beiden Kriterien gegenwärtig eine tiefgreifende Tendenzwende abzeichnet. Die Waage neigt sich der Seite der Natur zu. War für Neuzeit und Moderne ein Vernunftverständnis vorherrschend geworden, das mit der darin eingeleiteten Kehre zum Subjekt wesentlich vom Gedanken der Autonomie, der Freiheit, der Emanzipation, der Mündigkeit und des Fortschritts bestimmt ist, so scheint gerade dieses, angesichts einer Welt, die an ihre Grenzen stößt, nochmaliger Vertiefung bedürftig. Dabei kann es gewiß nicht darum gehen, und hieran sollte von vornherein kein Zweifel gelassen werden, den hier erreichten Grundansatz von Vernunft als solchen zu disqualifizieren. Haben sich doch mit ihr dem Menschen völlig neue Zugänge erschlossen, sich seiner eigenen Möglichkeiten zu vergewissern und damit sein Dasein auf humanere Bedingungen hin zu entwerfen. Solcher Zugriff der menschlichen Vernunft bietet freilich von sich aus nicht schon die Gewähr, den übergreifenden Sinnzusammenhang dieses Daseins, seiner Eingebundenheit in Welt, mit jedem Schritt gerecht zu werden. Indem menschliche Vernunft beginnt, Natur auf sich hin auszulegen und zu gestalten, droht sie nur zu leicht zu vergessen, was diese Natur für sie zugleich in Wahrheit ist, nämlich der sie selbst tragende Grund.

Damit ist exakt der Punkt benannt, wo Vernunft im Umgang mit Wirklichkeit sich in ihr Gegenteil verkehrt und aufhört, Kriterium der Universalität des Sittlichen zu sein. Dies geschieht überall dort, wo Vernunft aufhört, sich in ihrem Gegenüber zur Natur zugleich auch als Funktion dieser Natur zu verstehen und so Natur zum bloßen Objekt, zum beliebig verwertbaren Material degenerieren läßt. Gerade die Tatsache, daß die Natur hier zurückschlägt, wo der Boden ihrer Bedingungen preisgegeben,

wo ihre Ökologien zerstört und ihre Ressourcen geplündert werden, zeigt an, daß sich auf die Dauer kein Fortschritt auszahlt, der nicht zugleich von der Natur mitgetragen wird. Menschliche Vernunft ist die Vernunft einer Natur, die in ihrem ebenso gewaltigen wie versehrbaren Potential nur in dem Maße verfügbar bleibt, als der Mensch respektiert, daß sie nicht darin aufgeht, allein für den Menschen dazusein. Insofern bleibt es der menschlichen Vernunft grundsätzlich verwehrt, die Möglichkeiten ihres Könnens ungefragt zum Richtmaß ihres Dürfens zu machen. Der Mensch darf nicht alles, was er kann. Hier setzt die Natur selbst die unerbittlichen Grenzen.

Wider die Flucht ins Vorrationalale – Der bleibende Vorrang der Vernunft

Muß daraus aber nicht doch zugleich auch die Notwendigkeit von Vernunftverzicht herausgelesen werden? Krankten wir nicht tatsächlich an einem Zuviel an Vernunft angesichts einer Entwicklung, mit der künftige Generationen vom vermeintlichen Fortschritt nur noch die Wunden zu erben drohen, die er dem Menschen und der Welt geschlagen hat? Haben jene Verfallstheoretiker und Kulturpessimisten vom Schläge Ivan Illichs nicht am Ende doch Recht mit der Mahnung, daß das Interesse des gegenwärtigen Menschen an rationaler Durchdringung der Wirklichkeit längst zu mächtig geworden sei, daß es also endlich in seine Grenzen gewiesen werden müsse? Weg von der technisch-wissenschaftlichen Kultur, zurück zum einfachen Leben? – Ein gefährlicher Trugschluß. Der Mensch darf und kann sich nicht mehr aus den Verantwortungen entlassen, die sich ihm im Gang neuzeitlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte eröffnet und auferlegt haben. Für 5 Milliarden Menschen gibt es keine ökologischen Nischen.

Ich wage demgegenüber die These, daß wir in Wahrheit nicht an einem Zuviel an Rationalität krankten, sondern an einem Zuwenig. Eindimensionale Technologien jeglicher Art wirken sich am Ende als destruierende Faktoren aus. Das ökologische Gleichgewicht Mensch–Erde, wie es sich unter der Vorausset-

zung einer vorneuzeitlichen Vernunft durchgängig fast von selbst herstellte, muß heute bewußt und umfassend als Bedingung künftigen Lebens, ja Überlebens in lern- und korrekturföner Rationalität nach und nach heraufgeführt und gesichert werden. Es gibt faktisch keinen Bereich mehr, den der Mensch aus seiner Verantwortung entlassen und sich selbst überlassen kann. Jeder Zuwachs an Erkenntnis der uns umgreifenden Wirklichkeit, jedes neue Verfahren, jede technische Erfindung, jeder medizinische Fortschritt schafft zugleich jeweils neue ökologische, ökonomische, soziale, physiologische und psychologische Tatbestände, Bedürfnisse, Probleme, die ihrerseits wiederum neue sachgerechte Lösungen fordern. In all dem geht es dann freilich um eine Rationalität, die das Ganze des Lebens und der menschlichen Lebenswelt im Blick hat und die eben damit auch die Herrschaft des Menschen über die Natur zugleich als Auftrag zu ihrer Erhaltung und Fortführung versteht.

Optimierung als Kriterium

Nun wird man freilich bei all dem in Rechnung stellen müssen, daß schon die außermenschliche Natur keine Ordnung prästablierter Harmonie ist, sondern die eines, wenn auch langsam, so doch ständig sich verändernden, zu je höherer Komplexität tendierenden Systems von Fließgleichgewichten, in dessen Fluß immer wieder die eine ihrer geschöpflichen Möglichkeiten zugunsten anderer, neuer, geopfert wird. Insofern ist also der Konflikt schon »von Natur«, nämlich um der Selbstüberbietung und Steigerung dieser Natur willen mit eingeplant. Dies schärft sich nun nochmals in eigener Weise zu, wo der Mensch auf den Plan tritt und kraft seiner Vernunft Geschichte beginnt. Denn von nun an ist es die menschliche Vernunft, die in den Formen der menschlichen Kultur je neue, je höhere Komplexitäten schafft und sich unter dieser Voraussetzung mit der ihr darin zum *dominium*, zum Herrschaftsfeld gewordenen und sie dennoch zugleich tragenden Natur aus eigener und letztlich undelegierbarer Verantwortung abstimmen muß. Die hier zu meisternden Konfliktsituationen gewinnen ihre Besonderheit dadurch, daß der Mensch

als Wesen der Natur-Kultur-Verschränkung darauf verwiesen ist, sich in den Formen der Kultur gleichsam eine zweite, durchaus artifizielle Welt zu errichten, die als solche erst über die ordnenden und gestaltenden Eingriffe seiner Vernunft in die Welt der Natur möglich wird und auf Grund der wesenhaften Entwurfs- und Lernoffenheit dieser Vernunft zugleich sehr viel größeren und schnelleren Wandlungen unterliegt als die ihr vorgegebene von sich aus wirkende Natur selbst.

Entsprechend häufiger ergeben sich auch mögliche und unter Umständen äußerst folgenreiche Dysfunktionalitäten. Obschon die Vernunft, auf Wahrheit hin angelegt, der Erkenntnis dessen, was ist und was sein soll, ihrem Wesen nach fähig ist, unterliegt sie dennoch zugleich als endliche geschaffene Größe der Möglichkeit des Irrtums. Damit aber kehrt in ihrer konkreten Wahrheitsfindung jenes Gesetz von Versuch und Irrtum wieder, das sich in anderer Weise auch schon im Vollzug der vernunftlosen Natur zeigt. Sie vermag nicht in all ihrem Vorgehen alles zu überschauen, sondern begreift das optimal Mögliche am Ende vielfach erst aus dem, was sich ihr als Folge ihres jeweiligen Tätigwerdens im Nachhinein zu erkennen gibt. Dem vermag sie freilich wiederum durch Sammeln von Erfahrung und methodische Ausweitung des Bewußtseins gegenzusteuern, so daß viele überflüssige Fehler vermieden werden können. Daß aber gerade dies nicht durchgängig geschieht, liegt an noch etwas anderem, worin sich Vernunft ebenfalls von bloßer Natur unterscheidet: an ihrer Versuchbarkeit, sich gegen bessere Einsicht den sie jeweils dominierend bewegenden Interessen hörig zu machen. Fahrlässigkeit, Verblendung, Zynismus oder was immer hieraus an unverantwortlichen, weil zerstörerischen Haltungen erwachsen kann, dulden keinen nachträglichen Freispruch.

Dennoch bleibt ohne Zweifel die Tatsache bestehen, daß Vernunft, selbst wo sie von einem lernbereiten, korrekturoffenen Willen bestimmt ist, in ihren ordnenden und gestaltenden Eingriffen Natur nicht in allem unversehrt lassen kann. Ein Rest von dysfunktionalen Folgen bleibt. Und zwar nicht nur deshalb, weil sie Entscheidungssicherheit von den zu bedenkenden Konsequenzen ihres Eingreifens her nicht selten nur approximativ erreichen kann, sondern wesentlich auch aus dem Grunde, weil

es keine schlechthin bruchlosen, konfliktfreien Lösungen im Zuordnungsverhältnis von Natur und Kultur gibt, soll es überhaupt zu neuen, das Humane voranbringenden höheren Sinngestaltungen kommen. Alles hat seinen Preis, nichts geht nahtlos auf. Es gibt keine konfliktfreie Moral des Menschen als Kulturwesen im Umgang mit der Natur. Zumutung und Ermessen bleiben seine ständigen Begleiter. Erreichbar ist für ihn sonach durchweg nur das jeweils größtmögliche Maß an Konfliktminimierung. Das aber ist dort gegeben, wo es ihm gelingt, relativ stabile Komplexitäten zu schaffen, in denen die konfligierenden Faktoren optimal aufeinander abgestimmt sind. Genau das aber ist wiederum nur erreichbar unter größtmöglichem Einsatz von Vernunft.

Vernunft als Auslegungsprinzip des Sittlichen

Auf diesem Hintergrund wird jetzt aber zugleich vollends deutlich, daß der moralische Imperativ, die menschliche Vernunft im geistigen Durchdringen und kulturellen Überformen der Weltwirklichkeit zu ihrer vollen Mündigkeit zu führen, ganz und gar nicht mit naivem Vernunft- und Fortschrittsglauben identisch ist. Ist es doch gerade das Signum der Mündigkeit von Vernunft, daß sie sich darin, von ihrem eigenen Wesen her, als Vernunft in Natur erweisen muß, die konstitutiv von der Erfahrung der Endlichkeit ihrer Möglichkeiten bestimmt bleibt. Genau dies hindert sie in Wahrheit erst daran, mit der Vorstellung von Fortschritt die Vorstellung von Totalität, von der Machbarkeit irdgültigen Menschheitsglücks zu verbinden. Alles was unter den Bedingungen dieser Welt erreicht werden kann, ist ein relatives Glücken der Dinge, nicht jedoch Vollendung des Ganzen überhaupt. Gerade deshalb aber ist es ebenso töricht wie gefährlich, hier voreilig Vernunftgläubigkeit zu unterstellen, um nunmehr eine neue Naturgläubigkeit dagegen auszuspielen.

Was nämlich wäre mit einem solchen Gegenentwurf, nunmehr Natur in ihrem Gegenüber zur Vernunft zum unmittelbaren Maßstab des Sittlichen zu machen, erreicht? Auf einen kurzen Nenner gebracht: die Vernunft würde zum Ableseorgan

degradiert. Alles, was menschliches Handeln ethisch qualifiziert, müßte ihr die Natur, und hier insbesondere die eigene menschliche Natur entsprechend vorgeben. Dies aber ist nicht der Fall. Denn gerade das, was diese Natur als ethisches Kriterium ihrem Wesen nach sein könnte, versteht sich nicht von selbst. Der Grund hierfür liegt darin, daß der Mensch von Natur genuin als Kulturwesen angelegt ist, so daß jede Berufung auf seine Natur als Maßstab des Sittlichen, Berufung auf eine bereits durch Vernunfttätigkeit interpretierte und insofern kulturspezifisch ausgelegte Natur ist. Dies gilt auch dort, wo man im Gegenzug zu einer hochartifizuell gewordenen Kulturgestalt sich dessen zu vergewissern sucht, was kraft Natur von sich aus da ist und wirkt, um so möglichst naturnahe Handlungsmaßstäbe zu entwickeln. Denn selbst solche lassen sich nicht ohne Anstrengung der Vernunft ermitteln und aufstellen und erst recht nicht ohne methodische, und das heißt wiederum durchaus artifizielle Ausgestaltungen handhaben. Dies gilt für hier etwa geforderte Formen möglicher Energieversorgung aus »natürlichen« sich selbst regenerierenden Quellen ebenso wie für Ernährungsmethoden, für »natürliche« Heilverfahren oder »natürliche« Formen der Empfängnisregelung. Doch ungeachtet dessen haben solch naturnahe Handlungsmuster angesichts einer hochartifizuell gewordenen Welt mit der ihr innewohnenden Eigendynamik durchaus ihre eigene moralische Appellqualität. Indem der Mensch darin die auf Verselbständigung drängenden Produkte seiner Vernunft dem Zweifel aussetzt und ihnen blinde Gefolgschaft verweigert, kommt ihnen eine nicht gering zu schätzende Korrektivfunktion zu. Andererseits aber bleibt die Frage, ob Natur darin dennoch nicht im Ganzen zu restriktiv ausgelegt wird, wenn nur diese naturnahen Handlungsmuster dem ihr innewohnenden, auf Auslegung und Entfaltung durch Vernunft angelegten Sinn gemäß sein sollen. Die Frage verschärft sich, wenn man dazu übergeht, sie als einzige authentische Lösungsformen ethisch absolut zu setzen. Eben damit nämlich verlören sie bereits wieder jede Plausibilität. Die Menschheit sähe sich mit ihnen in ihren Lebens- und Entfaltungschancen an Bedingungen gebunden, die weit unter dem Maß des vernünftig Möglichen, Notwendigen und Verantwortbaren liegen. Das Resultat wäre

Pauperismus. Die Naturnähe von Handlungsregelungen ist so- nach offenkundig nicht auch schon zugleich Garant ihrer Uni- versalisierbarkeit.

Die terminierende Funktion der Natur

Soll sich also Natur dennoch in ihrem Gegenüber zur Vernunft als Kriterium der Universalität des Sittlichen erweisen, so wird man diese Universalität gerade nicht in etwas suchen dürfen, was sie von sich aus gar nicht bereitstellt, nämlich in vermeintlich durch sie vorgegebenen, in ihr »vorfindbaren« sittlichen Normen. Sittliche Normen sind keine Eigenschaften der Natur, sondern Auslegungsergebnisse der Vernunft. Sie allein ist als die alles Gegebene ins Bewußtsein hebende, bewertende und auf sein jeweiliges Optimum hin entwerfende Instanz, Auslegungs- und Vollzugsprinzip des Sittlichen. Was vielmehr Natur von sich aus zur Sicherstellung der Universalität der kraft Vernunft zu erschließenden Gestalt des Sittlichen einbringt, ergibt sich aus der Struktur und Verfaßtheit dieser Vernunft selbst: sie ist Vernunft in Natur und damit in einen immens komplexen Bezugsrahmen von Gesetzmäßigkeiten gestellt, die jeden ihrer Schritte mitbedingen, sei es, daß sie ihn ermöglichen und fördern, sei es, daß sie ihn begrenzen.

Genau hierauf zielt bereits Thomas von Aquin im Rahmen seiner *lex-naturalis*-Lehre im Begriff der »*inclinationes naturales*« als des inneren Antriebsfeldes qualifizierter naturhafter Hinneigungen, welche menschliches Handeln elementar disponieren einerseits und im Begriff der »*determinatio*« als der jeweiligen Sachzwänge seines strukturellen Umfeldes, welche dieses Handeln konturieren und begrenzen andererseits.¹ Damit aber bleibt auch nach Thomas alles menschliche Handeln durchgängig von Bedingungen her bestimmt, die zwar Vernunft nicht ersetzen, weil sie geradezu nach Auslegung rufen und sich insofern auch nicht schon als sittliche Normen einführen, die aber dennoch dieses Handeln in all seinen Vollzügen der Beliebigkeit entziehen.

Freilich kann es heute für eine kritisch fundierte sittliche Ur-

teilsbildung nicht mehr genügen, sich solcher jeweils ins Spiel kommender und zu berücksichtigender Wirkfaktoren und Bedingungsgesetzlichkeiten, wie dies bei Thomas geschieht, über die bloße Alltagsvernunft in der Form schlichter Evidenzerfahrungen zu vergewissern. Die Zusammenhänge haben sich in Wahrheit als sehr viel komplexer und vielschichtiger erwiesen. Sie zu erforschen und damit einer qualifizierten sittlichen Urteilsbildung Wege zu bereiten, ist heute die Aufgabe vielfältiger human- und sozialwissenschaftlicher Einzeldisziplinen.²

Dies zeigt sich besonders deutlich im Bereich materialer ethischer Sachfragen. Je mehr Ethik konkrete Ethik wird, um so mehr gewinnen die von den verschiedenen Einzeldisziplinen erschlossenen Gesetzlichkeiten, die die Ethik von sich aus nicht zu eruieren vermag, für den Normfindungsprozeß im Hinblick auf die jeweiligen Handlungsfelder Gewicht. Aber auch grundsätzliche Zusammenhänge, die für sittliches Handeln generell vom Strukturaufbau des Menschen her tragend und bestimmend sind, erschließen sich mehr und mehr der Analyse. Das gilt insbesondere in bezug auf die Erkenntnis jener basalen ineinander wirkenden Bedingungsgesetzlichkeiten, nach denen sich menschliches Miteinander wie auch menschliche Identitätsfindung generell aufbauen und damit beides der willkürlichen Handhabung entziehen.³

Die Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt

Was immer nun aber auch an erkennbaren oder auch verborgenen Vorgaben der Natur die Entscheidungsprozesse der Vernunft auf Sittlichkeit hin disponiert, so bleibt doch das Vollzugsprinzip des Sittlichen selbst nicht die Natur, sondern die Vernunft. Sie allein setzt den Menschen instand, zwischen gut und böse zu unterscheiden. Diese Fähigkeit kommt der Vernunft ihrem Wesen nach zu und ist ihr ebenso elementar eigen wie die Fähigkeit zur Unterscheidung von wahr und falsch. Im einen Fall bezieht sie sich auf die Bestimmung dessen, was ist bzw. nicht ist, im anderen Fall auf die Bestimmung dessen, was sein soll bzw. nicht sein soll. Es gehört zu den gültigen Einsichten des

Thomas, gezeigt zu haben, daß die Vernunft im einen wie im anderen Fall, als theoretische wie als praktische Vernunft, in all ihren Vollzügen ein und demselben logischen Grundgesetz unterliegt: Sie ist darauf angelegt, sich nicht gegen sich selbst widersprüchlich zu vollziehen. Das erste und allgemeinste Prinzip der handlungsbezogenen praktischen Vernunft, nämlich das Gute ist zu tun und anzustreben, das Böse zu meiden, folgt letztlich demselben Satz vom Widerspruch, aus dem auch für die theoretische Vernunft die Differenz von wahr und falsch hervorgeht.⁴ Der Mensch kann nicht ein und denselben Sachverhalt unter Heranziehung genau derselben Gründe zugleich als wahr und falsch bezeichnen. Und er kann ebensowenig ein bestimmtes Tun unter Heranziehung eben derselben Gründe als sittlich gut und zugleich als sittlich schlecht, als böse bezeichnen. Die Vernunft will also auch im Tun Übereinstimmung mit sich selbst erfahren, mit den Gründen, die sich ihr zeigen. Von daher gewinnen wir noch vor jeder weiteren inhaltlichen Bestimmung von gut und böse zugleich einen *formalen*, am subjektiven Vernunftvollzug des einzelnen gewonnenen Begriff von Schuld: Schuld ist Handeln gegen eigene bessere Überzeugung und Einsicht.

Aber auch die in der menschlichen Personwürde gegebene oberste *inhaltliche* Bemessungsgrundlage sittlichen Handelns gewinnt ihre Überzeugungskraft nicht aus Vorgaben der Natur, sondern aus der Konstituierung des Menschen als moralisches Subjekt durch Vernunft. Erst indem der Mensch die auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Unverfügbarkeit menschlichen Personseins zur generellen Richtschnur seines Handelns macht und darin jeglichen Umgang mit sich selbst und mit dem anderen der beliebigen Disposition entzieht, ist ein Kriterium gewonnen, das die Universalität des Sittlichen ihrem höchsten und zugleich elementarsten inhaltlichen Anspruch nach sicherstellt. Dies aufgewiesen zu haben ist die Leistung Kants. Aus eben demselben Kriterium muß dann aber auch die ihm gleichfalls innewohnende normative Konsequenz für den Umgang des Menschen mit der Natur gezogen werden. Denn wenn es Vernunft ist, die menschliches Personsein in seiner Würde qualifiziert, diese Vernunft aber ihrerseits in der ihr vorgegebenen Natur den sie tragenden

Grund erkennt, dann kann sich der Mensch nicht ohne Preisgabe seiner Würde als vernünftiges Wesen darin gleichzeitig der Verantwortung für die Natur entziehen. Personwürde schließt so nach ein je Höchstes an verantwortlichem Umgang mit der Natur ihrem Wesen nach ein.

Dennoch bleibt bei all dem die Frage, ob mit diesem fundamentalen Akt der Selbstverpflichtung des Menschen auf seine Würde als Vernunftwesen tatsächlich schon das Letzte menschlicher Würde erfaßt und sichergestellt ist. Woraus empfängt dieser Wille zur Vernunft, zur Würde, zur Wahrheit seine letzte Unbedingtheit? Was zumal soll dem Menschen Grund geben, sich selbst und den anderen unter Voraussetzungen anzunehmen, in denen nichts auf Vernunft hinweist, wo Ungerechtigkeit, Elend und Ohnmacht, wo Schuld und Bosheit die Züge dieser Vernunft bis zur Unkenntlichkeit entstellen? Wie soll dies denkbar bleiben, wenn der universelle Anspruch menschlicher Würde und damit die Universalität des Sittlichen nicht zugleich aus einem Grunde begriffen wird, der alle endliche, geschaffene Vernunft übersteigt: aus der sich als Gnade bezeugenden, den definitiven Sinn menschlichen Daseins verbürgenden Vernunft Gottes selbst? Das aber erschließt sich erst dem Glauben.

Kernenergie

Alles menschliche Handeln drängt nach ethischer Legitimation: Als sich selbst aufgegebenes und sich selbst zugelasdetes Wesen sieht sich der Mensch kraft seiner Vernunft durch eben diese ihm eigene Vernunft in Verantwortung genommen. Sein Tun steht unter der Differenz von Gut und Böse. Das gilt auch in bezug auf jene Möglichkeiten, die sich ihm mit dem auf tun, was wir in einem elementaren Verständnis Technik nennen, nämlich den Verfahren und Instrumenten, mit denen er etwas herstellt, bewerkstelligt und bewirkt. Technik, gleich welcher Art, hat von Hause aus etwas mit der Lebenswelt des Menschen zu tun, in der sie angewandt wird und die sie verändert. Technische Entscheidungen sind insofern durch ihre lebensbedeutsamen Folgen zugleich immer auch moralische Entscheidungen. Dabei wird man zusätzlich in Rechnung stellen müssen, daß manche dieser Entscheidungen für die Existenz des Menschen in einer technischen Welt schlechthin grundlegend sind. Das gilt nicht zuletzt in bezug auf Entscheidungen über Energiefragen.

Energie und Gewissen

Kernenergie – ja oder nein? Das betrifft nicht nur Fragen technischer und ökonomischer, sondern zugleich auch Fragen politischer und letztlich ethischer Entscheidungskompetenz. Wenn die Antworten hierauf nicht einhellig sind und sich unterschiedliche, zum Teil einander ausschließende Positionen abzeichnen, so beweist das um so mehr, daß wir es hier mit einem Problem zu tun haben, das sich, angesichts der Fülle von menschlich bedrän-

genden Vorzugsgesichtspunkten und Übelabwägungen, die hierbei ins Spiel kommen, nicht ohne weiteres auf eine Reihe einfacher oder auch komplexer, in jedem Falle aber rein rational aufklärbarer Sachaspekte reduzieren läßt, so daß existentielle Betroffenheit, sei es in der Weise des Vertrauens oder sei es in der Weise des Mißtrauens, alles Argumentieren immer schon mitbestimmt. Evidenz läßt sich hier nur schwer von emotional eingefärbten Vorentscheidungen trennen.

Wo sich aber Einhelligkeit in bezug auf Handlungslösungen nicht einstellt, setzt zwangsläufig der Rekurs auf das Gewissen ein: »Energie und Gewissen«, so lautet nicht von ungefähr ein jüngst herausgegebener Sammelband über die Energiefrage.¹ Solche Formulierung sollte nach dem Gesagten nicht überraschen. Kernenergie – ja oder nein? Es geht darin in der Tat, ob wir wollen oder nicht, um eine Gewissensfrage.

Nun stellt das Gewissen unter ethischem Aspekt zweifellos die letzte sittliche Entscheidungsinstanz dar. Wo immer der Mensch seiner Überzeugung, seinem Gewissen folgt, handelt er sittlich gut. Wo immer er gegen eigene bessere Überzeugung und Einsicht handelt, spricht ihn sein Gewissen schuldig. *Non est peccatum nisi contra conscientiam* – nichts ist Sünde, außer was gegen das Gewissen ist, so lautet die prägnante Formel eines der Bahnbrecher hochscholastisch rationalen Denkens, Petrus Abaelard.² Es gibt keine höhere sittliche Berufungsinstanz für den einzelnen als die subjektive Instanz seines Gewissens. Dem Gewissen entsprechend handeln und sittlich gut handeln ist seinem Wesen nach identisch. Sittlich gut handeln, also dem Gewissen entsprechend entscheiden, bedeutet das aber in jedem Falle auch schon sittlich richtig handeln?

Offensichtlich müssen wir hier nochmals eine weitere Unterscheidung einführen, die Unterscheidung zwischen sittlich gut und sittlich richtig bzw. sittlich schlecht und falsch.

Wer bestimmte Handlungsweisen für sittlich unerlaubt hält, gehe es nun um das Essen von Schweinefleisch, um Organtransplantation, Todesstrafe oder Zinsnehmen, um das Problem des Wehrdienstes oder um die Errichtung von Kernkraftwerken, handelt ohne jeden Zweifel sittlich gut, sofern er darin seiner Überzeugung folgt. Ob solche Einstellung nun aber zugleich

auch sittlich richtig ist, hängt demgegenüber einzig und allein von der Kraft der jeweiligen Sachargumente ab, die er hierfür, gleichsam im Zuge einer möglichen Gesamtinventur der hierbei ins Spiel kommenden Bedingungen und Konsequenzen erbringen kann. Seine letztlich auf Güterabwägung beruhenden Argumente müssen – mit Kant zu sprechen – eine »freie und öffentliche Prüfung aushalten können«.³ Wo immer sonach eine Handlungsdirektive, die der Wahrung und Sicherung eines Gutes dienen will, kraft der durch sie gesetzten Umstände wesentliche andere von ihr mitberührte Güter unberücksichtigt läßt, kann sie solcher Prüfung nicht standhalten und bleibt den Beweis ihrer sittlichen Vernunft schuldig. Oder anders gewendet: Jede falsche Einschätzung der Umstände einer Handlung, ihrer Voraussetzungen und Folgewirkungen, macht diese Handlung zwar nicht sittlich schlecht, wohl aber sittlich falsch. Sie bedarf der Korrektur.

Damit aber sehen wir uns für den Begründungszusammenhang sittlicher Entscheidungen wiederum auf die rationale Argumentationsebene zurückverwiesen. Entscheidungen über die sittliche Erlaubtheit der systematischen Nutzung von Naturkräften zur Sicherstellung der Energie fallen ethisch unter das Kalkül der Güterabwägung. Dabei gehören Korrekturoffenheit, Lern- und Informationsbereitschaft ihrerseits zur Gewissenspflicht selbst. Insofern müssen Gewissensentscheidungen auf Transparenz, Austausch- und Kommunikationsfähigkeit, ja auf Universalisierbarkeit hin ausgelegt bleiben.

Dies gilt dann aber im Prinzip auch dort, wo es darum geht, sie in politische Entscheidungen umzusetzen. Hier freilich nicht ohne Brechungen. Der Politiker kann nicht erst dann handeln, wenn vollständiger Konsens aller Beteiligten erreicht ist. Hier wird man Wolfgang Kluxen zustimmen müssen, wenn er betont: Grundlegende, das Gemeinwohl berührende Entscheidungen, und dies gilt nicht zuletzt auch in bezug auf solche, die die Energiesicherung betreffen, »sind nicht ›privat‹, im Gewissen abzumachen, sondern können letztlich nicht anders als ›politisch‹ gefällt werden: für eine und im Namen einer Gemeinschaft, welche am Ende die der Menschheit insgesamt ist; und nicht nur die der existierenden, sondern auch künftiger Menschen, die wir mit

unserer Entscheidung festlegen. Allerdings müssen wir entscheiden – auch eine Verweigerung der Entscheidung hat ebenso Folgen wie ein Entschluß. Es gibt keine Möglichkeit folgenloser Enthaltung.«⁴ Der Politiker wird dabei freilich in der konkreten Entscheidungssituation noch weitere, seinen tatsächlichen Entscheidungsspielraum einengende Faktoren berücksichtigen müssen. Nicht nur, daß er seine unter dem Aspekt des Gesamtwohls zu treffende Entscheidung für eine in ihren Meinungen gegebenenfalls divergierende Gesellschaft zu treffen hat, er muß sie nicht selten zugleich unter Voraussetzungen treffen, bei denen er unter den gegebenen Machtverhältnissen darüber hinaus auch dem politisch Durchsetzbaren Rechnung tragen muß.

Bekanntlich stand die niedersächsische Landesregierung, um hier ein Beispiel zu nennen, im Zusammenhang mit der Frage nach einem integrierten nuklearen Entsorgungszentrum 1979 in Gorleben letztlich genau vor diesem Problem, nämlich eine genuin *politische* Entscheidung treffen zu müssen, in der dem Problem der Endlagerung nicht ausgewichen werden durfte, zugleich aber divergierenden Interessen Rechnung zu tragen war. Dabei optierte sie für Endlagerung ohne Wiederaufarbeitung, weil sie die politischen Voraussetzungen für die Errichtung einer Wiederaufarbeitungsanlage zum damaligen Zeitpunkt als nicht gegeben ansah und um den inneren Frieden im Lande fürchtete, zugleich aber bestrebt sein mußte, sich die Möglichkeit einer Änderung ihrer energiepolitischen Strategie für die Zukunft offenzuhalten.⁵ Man mag darüber streiten, ob damit eine Entscheidung getroffen wurde, die der Forderung der Stunde ihren ganzen Ausmaßen nach entsprach. Wichtig ist, daß sie auch mit ihrer politisch-pragmatischen ad hoc-Lösung ein prinzipielles Ja zur Kernenergie und kein prinzipielles Nein zur Wiederaufarbeitung gesprochen hat.

Nun liegt es in der Tat auf der Hand, daß sich die Nutzung von Kernenergie und das Problem der Entsorgung nicht voneinander trennen lassen, letztlich also auch nicht das Problem der Wiederaufarbeitung. Man kann nicht das eine wollen und in bezug auf das andere grundsätzliche Gegnerschaft anmelden. Man kann nur beides wollen oder beides nicht wollen. In der Konsequenz zeigt sich das auch bei den Kernenergiegegnern, die ihre Argu-

mente inzwischen immer stärker auf das Entsorgungsproblem verlagern. Die Entsorgungsfrage ist ein integrierender Bestandteil der Kernenergienutzung als solcher und genügt von daher gegebenenfalls schon für sich alleine, das Nein zur Kernenergie zu begründen.

Deontologische Vorentscheidung

In diesem Sinne argumentiert z. B. der Münchener Philosoph *Robert Spaemann*: »Wir haben nicht das Recht, über die Gefahren hinaus, die der Natur innewohnen, Erdbeben, Vulkanausbrüche, Wirbelstürme usw. durch unsere Transformation von Materie zusätzliche Gefahrenquellen in unseren Planeten einzubauen.«⁶ Es komme uns nicht zu, künftigen Generationen die bleibende Präsenz solcher Gefahrenquellen als ein für sie unveränderbares Faktum zuzumuten, zumal wir nicht wissen, ob sie deren Steuerung gewachsen sind und ob dann noch die staatlichen Einrichtungen existieren, die den Schutz vor Einbrüchen in die Gefahrenzonen gewährleisten. Entscheidend sei dabei, daß wir es hier mit einer Gefahrenquelle zu tun haben, die zwar bei richtigem Umgang mit ihr in hohem Maße kontrollierbar ist, im Falle ihrer Entfesselung jedoch unabsehbare Schäden zur Folge hat. Das jedenfalls unterscheide sie von anderen Gefahrenpotentialen, daß sie als solche nicht abgestellt und beseitigt und »durch keinerlei spätere Entscheidung ungeschehen gemacht werden kann«⁷, auch wenn die Wahrscheinlichkeit eines unmittelbaren Gefahreintritts noch so gering sein mag. Denn, so schließt er seine Argumentation, »niemand darf das Leben eines anderen verwetten, nur weil die Wahrscheinlichkeit eines günstigen Wettausgangs sehr hoch ist.«⁸ Spaemann konzentriert seine ganzen Überlegungen sonach auf den Punkt, daß sowohl die Nutzung von Kernenergie als auch die Lagerung der daraus entstehenden radioaktiven Abfälle eine Gefahrenquelle darstellen, die als solche nicht zu eliminieren ist und von daher auch nicht gegen einen möglichen Nutzen im Sinne der Güterabwägung verrechnet werden könne. »Rahmenentscheidungen«, die ein Risiko enthalten, das die Lebenschancen unbeteiligter anderer

berührt, »dürfen nicht irreversibel sein.«⁹ Eine derartige Entscheidungssituation aber sei im Falle der Kernenergie gegeben. Ihre Verwendung muß sonach als etwas in sich Schlechtes eingestuft werden, und zwar unabhängig von jeder subjektiven guten oder schlechten Gesinnung ihrer Betreiber. Deshalb sei die Inbetriebnahme von Kernkraftwerken unter den gegebenen Bedingungen »auf keinen Fall« gerechtfertigt;¹⁰ ihre potentiellen Folgen verlangen ein unbedingtes Verbot.¹¹ Zugleich ist von daher die Loyalitätsfrage gegenüber dem Staat als »Subjekt der Verantwortung für langfristige Nebenfolgen menschlicher Handlungen« aufgeworfen.¹²

Damit ist zweifellos eine äußerst dezidierte Position bezogen, die die Kernenergie Diskussion zugleich ins Zentrum der ethischen Frage rückt, so daß sich ähnliche und andere, noch weiter hinzukommende Einwände dem unschwer zuordnen lassen. Ich beschränke mich deshalb hier zunächst auf die Auseinandersetzung mit dieser von Spaemann vertretenen Position, weil ich sie für die ethisch bemerkenswerteste und von ihrem Ansatz her noch relativ konsistenteste halte.

Teleologische Abwägung

Dabei stelle ich ihr zunächst eine Position gegenüber, von der ich selbst überzeugt bin, daß sie trägt: Die Errichtung von Kernkraftwerken ist dann legitim, wenn die durch sie entstehenden möglichen Gefahren geringer sind, als die Gefahr, die sich aus einem Verzicht auf Kernenergiegewinnung ergeben würde.¹³ Damit folge ich im Grunde nur jenem maßgeblichen Abwägungsprinzip, wie es bisher bei sogenannten Handlungen mit Doppelwirkung durchgängig zur Anwendung gebracht wurde. Es lautet: Wenn ein an sich gutes Ziel nicht ohne Nebenfolge zu erreichen ist, so darf das als mögliche Nebenfolge eintretende Übel niemals größer sein als das Übel, das eintreten würde, wenn die Handlung unterbliebe. Das Übel eines Handlungsverzichts muß sich also in jedem Fall als größer erweisen als das gegebenenfalls eintretende Übel der Handlungsfolgen. Damit ist eine Maxime gesetzt, die dem Handelnden zwar die Zumutung,

Ursache möglicher Übel sein zu müssen, nicht einfachhin abnimmt, ihm aber dennoch den Weg zu einem Handeln eröffnet, das verantwortliches Handeln bleiben kann. Sie bewahrt ihn davor, die Mittel dem Zweck blindlings unterzuordnen und um eines guten Zieles willen die hierfür in Kauf zu nehmenden Übel um jeden Preis zu zahlen. Was man also damit gerade nicht rechtfertigen kann, ist die dem im Grunde zutiefst entgegengesetzte Auffassung, daß der Zweck die Mittel heilige, daß also jedes Mittel recht sei. Was sie dieser gegenüber vielmehr verpflichtend deutlich macht, ist die Tatsache, daß der Zweck seinen Sinn verliert, wo immer die negativen Nebenwirkungen, über die er zu erreichen und zu sichern ist, seinen eigenen positiven Wert übersteigen.

Wie läßt sich dem nun die Spaemannsche Position kritisch zuordnen? Im Grunde substituiert Spaemann bei seiner Argumentation gegen die Kernenergie schlicht: Das Übel, das gegebenenfalls in Kauf zu nehmen ist, sei in Wahrheit größer als der aus dem Ganzen erwachsende menschliche Nutzen, nämlich sowohl was das Ausmaß als auch die Dauer der sich aus dem Gefahrenherd Kernenergie ergebenden möglichen negativen Folgen angeht. Eben deshalb aber sei der Einsatz von Kernenergie und die Lagerung radioaktiver Abfälle in jedem Falle als unbedingt verwerflich und in sich schlecht zu bezeichnen, selbst wenn deren mögliche negative Auswirkungen rein potentiell blieben und nicht unmittelbar, sondern nur unter sehr bestimmten Umständen, also bedingt eintreten. Will man also die Spaemannsche Position aus den Angeln heben, so muß in der Tat der Beweis geführt werden, daß die Gefahren, die aus dem Verzicht auf Kernenergie erwachsen, in Wahrheit größer sind als die Gefahren, die mit deren Nutzung verbunden sind. Sollen wir hier zu einem positiven Urteil kommen, so müssen dann allerdings entsprechend folgende Bedingungen erfüllt sein:

1. Zureichende Energieversorgung ist ein für die Menschheit unverzichtbares und daher notwendig anzustrebendes Gut.
2. Nach derzeitigem Erkenntnisstand läßt sich die Energiesicherung ohne die Energiequelle Kernkraft auf absehbare Zeit nicht zureichend sicherstellen.
3. Wir verfügen über keine zureichende Energiequelle, deren

Nutzung ohne tatsächliche oder zumindest mögliche negative Nebenwirkung bleibt.

4. Das in der Kernenergiegewinnung liegende und aus ihr erwachsende mögliche Gefahrenrisiko ist im Prinzip beherrschbar.
5. Das Gefahrenrisiko ist selbst noch im Falle eines »größten anzunehmenden Unfalls« begrenzt.

Treffen die genannten Bedingungen gleichermaßen zu, so läßt sich ein grundsätzliches argumentatives Nein gegenüber Kernenergie nicht aufrechterhalten. Insofern sie sich nämlich darin als das gegenüber anderem geringere Übel erweist, kann sie auf keinen Fall als eine prinzipiell negativ einzustufende Möglichkeit, als etwas »in sich Schlechtes« behauptet werden.

Auf der anderen Seite kann man aber hieraus ebensowenig auch schon ein bedingungsloses Ja folgern, da die genannten Bedingungen eine Reihe von Prämissen enthalten, die, auf den konkreten Fall bezogen, ihrerseits weiterer Abwägung bedürfen, als solche also keine »ein für allemal« gültige Antwort zulassen. Dies gilt bereits für die *erste* der genannten Bedingungen, also in bezug auf die Frage nach Maßstäben, nach denen die im Prinzip als notwendig erkannte Energieversorgung zugleich als »zureichend« zu bestimmen ist. Dabei wird man zunächst *quantitative* Gesichtspunkte in Betracht zu ziehen haben: Die Zahl der Bevölkerung eines Gebietes, aber auch der Erde insgesamt, und das Potential an vorhandenen alternativen Energieressourcen. Gleichzeitig sind jedoch ebenso auch *qualitative* Gesichtspunkte in Rechnung zu stellen, wie sie sich aus dem erreichten bzw. erreichbaren technisch-kulturellen Niveau ergeben. Wie weit man diese gelten lassen will, hängt dann freilich von der Entscheidung darüber ab, welche Bedürfnisse und Ansprüche, deren Befriedigung nicht ohne Einsatz von Energie sichergestellt werden kann, als menschlich wichtig, angemessen, legitim und sinnvoll zu erachten sind. Solche Entscheidungen aber lassen sich auf jeden Fall nicht losgelöst vom Stand der jeweiligen gesamt-kulturellen Entwicklung treffen. Es gibt nicht den Menschen als reines Naturwesen, er ist vielmehr von Natur auf Kultur hin angelegt, über deren jeweilige Entfaltungen er überhaupt erst seine tatsächlichen Daseinschancen als Mensch gewinnt. Von daher

erscheint es im übrigen völlig verfehlt, die als solche notwendig einzubringende Unterscheidung zwischen moralisch gerechtfertigten und moralisch nicht gerechtfertigten Ansprüchen und Bedürfnissen an die Unterscheidung zwischen natürlich gegebenen und künstlich geweckten Bedürfnissen zurückzubinden und so das eine mit dem anderen undifferenziert gleichzusetzen. Gilt doch für fast alle Kulturgüter, daß sie dem Menschen erst durch Weckung, durch Erziehung und Bildung zum Bedürfnis werden.¹⁴ So wird beispielsweise niemand das Bedürfnis nach menschlichem Austausch in Wort und Schrift als sittlich ungerechtfertigtes Bedürfnis betrachten und damit dem Analphabetentum das Wort reden wollen, obschon es sich um hochentwickelte, durchaus künstliche, auf Erfindung und Vereinbarung beruhende Kommunikationsformen handelt. Schriftsprache gibt es erst seit wenigen Jahrtausenden und technische Bild- und Tonvermittlung erst seit wenigen Jahrzehnten. – Dabei übersieht man nur allzuleicht, daß es gerade diese hochartifizialen technischen Kommunikationsmittel sind, die so etwas wie eine *moralische* Kommunikationsgemeinschaft der Menschheit überhaupt erst real möglich und erfahrbar gemacht haben, die uns selbst noch den in Not befindlichen geographisch Fernsten zum Nächsten werden lassen und die Frage der Wirtschaftsgerechtigkeit unausweichlich zu einer über die eigenen nationalen Interessenperspektiven hinausdrängenden globalen Frage machen.

Nun aber zur *zweiten* Bedingung: Es muß sich erweisen, daß die Energiesicherung nach derzeitigem Erkenntnisstand ohne die Energiequelle Kernkraft auf absehbare Zeit nicht zureichend sicherzustellen ist. Die Dinge scheinen auf die derzeit überschaubaren Möglichkeiten hin betrachtet relativ klar zu liegen. Wichtig erscheinen mir in diesem Zusammenhang jedoch drei Hinweise.

a) Sollte sich die Überzeugung verdichten, daß der Energiebedarf auch langfristig für viele künftige Generationen durch Kernenergie sichergestellt werden kann, so schlägt dies in nicht unerheblichem, vielleicht sogar ausschlaggebendem Maße zu Gunsten des Einsatzes von Kernenergie zu Buche.

b) Sollte es sich jedoch herausstellen, daß andere »sanftere« Formen der Großgewinnung von Energie in Zukunft möglich

sind, so würde dies dennoch nicht schlechthin gegen den derzeitigen Einsatz von Kernenergie sprechen, falls ein vergleichbarer Standard solch alternativer Formen der Energiegewinnung bis zur Serienreife erst in Jahrzehnten zu erreichen wäre und eine so große zeitliche Lücke im Hinblick auf die Energiesicherung nicht zu verantworten ist. Allerdings wird man in diesem Falle den Vorwurf der Einseitigkeit, mit der die Energieforschung zugunsten der Kernenergie bisher betrieben wurde, zugleich schwer entkräften können.

c) Soweit Kontroversen bezüglich der Abschätzung des tatsächlichen künftigen Energiebedarfs bestehen, muß hier schnellstmöglich Klarheit geschaffen werden, da jede Überkapazität zugleich auch ein vermeidbares Maß an zusätzlichen möglichen Sicherheitsrisiken bedeutet.

Jetzt zur *dritten* Bedingung: Hier geht es um die Risikobilanz, näherhin um die Abschätzung der Gefahren der Kernenergie im Rahmen der Gefahren der Energietechnik überhaupt. Auch in bezug auf dieses vieldiskutierte und in vielem inzwischen weit- hin ausdiskutierte Problem sei nur einiges angemerkt. Es bleibt die Tatsache, daß die potentiellen Gefahren der Kernenergie von qualitativ besonderer Art sind, und zwar sowohl was deren mögliche Ausmaße als auch was deren Dauer betrifft. Wenn dies dennoch nicht zwingend *gegen* die Nutzung von Kernenergie spricht, so deshalb, weil die Risikobilanz bei der von Anfang an verfolgten und seither immer umfassender gewordenen Sicherheitsauslegung selbst bei vollem Ausbau der Kernenergieproduktion tatsächlich günstiger ist als etwa beim Einsatz von Kohle, oder, um ein ganz anderes Beispiel zu nennen, im Vergleich zu der Zahl der Opfer, die der moderne Verkehr fordert. Man mag gegen solche Vergleiche mit dem Hinweis auf die besondere Artung des Kernenergie- risikos Vorbehalte anmelden und sich gegen diese quantitative Aufrechnung von Menschenleben wenden; »aber wenn man das tut« – und hierauf weist Kluxen mit Recht hin – »muß man konsequenterweise auch eindeutige Berufungen auf die technische Risikorechnung unterlassen; man darf dann auch nicht den »größten anzunehmenden Unfall« herausgreifen und wie eine bevorstehende Realität behandeln«. ¹⁵

Zur *vierten* Bedingung: Das in der Kernenergie liegende und

aus ihr erwachsende mögliche Gefahrenrisiko muß im Prinzip beherrschbar sein. Dieser Bedingung kommt ein ganz zentrales Gewicht zu. Daß sie von den Kernenergiewissenschaftlern als in jeder gebotenen Hinsicht erfüllbar betrachtet wird, hat überhaupt erst die Kernenergieproduktion ökonomisch und politisch möglich gemacht. Man kann gewiß sagen, daß die Sicherheitsvorkehrungen in keinem Bereich der Technik so perfekt und rigoros ausgelegt sind wie gerade im Bereich der Kernenergie. Eben dies bleibt aber auch in bezug auf die Endlagerung des nicht weiter verwertbaren radioaktiven Materials geboten. Hier ist darauf hinzuweisen, daß die Giftigkeit der Endlagerstätten mit Abfällen aus der Wiederaufarbeitung nach 500 bis 1000 Jahren drastisch reduziert sein wird, so daß sie der Giftigkeit von natürlichen Lagerstätten von Quecksilber-, Blei- und Uranerzen vergleichbar wird.¹⁶ Dabei dürfen die hier auch noch für unsere fernen Nachfahren gegebenenfalls anstehenden sachlich-technischen Zumutungen nicht einfachhin isoliert von der an eben diese zu tradierenden technisch-wissenschaftlichen Kultur gesehen werden. Es muß das Vertrauen bestehen, daß unsere Nachfahren von gleicher Sorgfalt, von Verantwortungsbewußtsein und Erfindungsgabe sind, so daß ihnen die Bewältigung solcher bereits von uns gesteuerten und eingegrenzten, überschaubaren Risikopotentiale durchaus zugetraut werden kann. Im übrigen ist »Atommüll« nicht der einzige Problemstoff, den wir unseren Nachfahren als solche Fortschrittsnebenfolge hinterlassen. Er stellt vielmehr nur eine unter einer Vielfalt von Eingriffskonsequenzen dar, die jetzt und in Zukunft ökologisch einzuordnen und zu bewältigen sind. Hinzu kommt, daß auch die künftigen Generationen womöglich immer noch auf eben dieselbe von uns erschlossene Energiequelle angewiesen sind wie wir heute.

Schließlich die *fünfte* und letzte Bedingung: Es muß sicher sein, daß das Gefahrenrisiko selbst noch im Falle eines »größten anzunehmenden Unfalls« ein begrenztes ist. Diese Bedingung schließt ein Mehrfaches ein. Einmal, daß Kernkraftwerke ein qualitatives, besonders geartetes Potential an Gefährlichkeit enthalten, das nicht schlechthin ausgeschaltet werden kann. Zum andern, daß es von daher geboten ist, diese Gefährlichkeit durch entsprechende Sicherheitsauslegung auf ein äußerstes Maß an

Unwahrscheinlichkeit ihres Eintretens zu reduzieren. Und drittens, daß die auch bei sorgfältigster und gewissenhaftester Risikoeinschätzung verbleibende Restgefahr vergleichsweise geringer ist als die Gefahr, die der Menschheit nach derzeitigem Erkenntnisstand aus einem generellen Verzicht auf Kernenergie erwachsen würde.

Im Ergebnis bedeutet dies also kein vorbehaltloses Ja zur Kernenergie, sondern ein Ja unter sehr dezidierten Bedingungen. Diese Bedingungen dürften nun aber in der Tat mit zureichender Gewißheit gegeben sein. Insofern erscheint mir die Entscheidung für Kernenergie moralisch erlaubt: »Ein verantwortlicher Politiker oder Wirtschaftler, der ihren Einsatz für notwendig hält, handelt nicht schlecht, sondern in rechtfertigungsfähiger Weise«¹⁷. Aber auch die entgegengesetzte Position, selbst wenn man sie nicht als gleichgewichtig werten kann, bleibt ethisch möglich, solange sich nicht das Gegebensein der genannten Bedingungen in all ihren Aspekten für jedermann über jeden Zweifel erhaben erweist. Man wird sie deshalb zumindest nicht als unmoralisch diffamieren dürfen.

Technische Entscheidungen sind zugleich moralische Entscheidungen. Moralische Entscheidungen aber zielen auf Einlösung und Sicherung des Humanen in seinen realen je und je von den Umständen her gegebenen sachlichen und technischen, individuellen und sozialen, kulturellen und ökologischen Möglichkeiten. Verantwortung für den realen Menschen tragen heißt zugleich, diese Verantwortung unter den Bedingungen der realen Welt wahrzunehmen, auch wenn dort keine »reine« Lösung zu finden ist und das Gute nicht ohne Inkaufnahme potentieller Übel getan werden kann. Wo sich Moral nur noch vom Realisierungswürdigen, nicht aber zugleich auch vom tatsächlich Realisierbaren bestimmen läßt, wird sie zur bloßen »Zuschauerethik«.

Neue Ethosformen des Sports

Komplexe Sachverhalte lassen sich der Natur der Sache nach nicht auf einen einfachen Nenner bringen. Das gilt auch für das Phänomen Sport, und zwar sowohl für den Sport in seinen Vollzugsformen selbst als auch für die ihn tragenden Motivationen und Zielsetzungen, Normen und Haltungen, für das also, was wir gemeinhin Sportethos nennen. Der Grund hierfür liegt darin, daß die für derart komplexe Gegebenheiten jeweils charakteristischen, ins Auge fallenden und voneinander abgrenzbaren Komponenten, die dabei ins Spiel kommen und aus denen sie sich zusammensetzen, nicht in einem statischen Verhältnis zueinander stehen, sondern in einem gewissen Umfang variable Größen darstellen, die unterschiedliche Dominanzen gewinnen und sich fallweise gar entbehrlich machen können. Von daher verbietet es sich, undifferenziert von einem genuinen Wesen des Sports und einem es generell konstituierenden Ethos zu sprechen. Es gibt nicht *das* Wesen des Sports, sowenig wie es *das* Wesen menschlicher Berufsarbeit, *das* Wesen menschlicher Beziehungen, *das* Wesen der Ehe, *das* Wesen der Religion oder *das* Wesen des Katholizismus gibt. Einfache Wesensdefinitionen komplexer Sachverhalte enthüllen sich am Ende nur zu leicht als Interessendefinitionen, mit deren Hilfe man bestimmten strukturalen Momenten am gegebenen Phänomen Vorrang oder gar Ausschließlichkeitsanspruch verschaffen möchte.

In bezug auf die Deutungen des Sports trifft dies z. B. für jene älteren, vom Huizingaschen Leitbild des homo ludens inspirierten Versuche zu, die Sinnstrukturen von Sport wesenhaft vom Spiel her zu bestimmen.¹ So heißt es etwa bei Carl Diem, einem der maßgeblichen und einflußreichsten Sporttheoretiker der

50er Jahre: »Sport ist eine Erscheinung aus dem größeren Lebensbereich des Spiels. Spiel ist zweckfreies Tun um seiner selbst willen, also im Gegensatz zur Arbeit«, die »eine anhaltende Anstrengung zum Unterhalt des Daseins« darstellt.² Mit dieser kritischen Distanzierung des Aspektes Arbeit aus dem Sport sucht Diem hier offenkundig der möglichen Professionalisierung des Sports entgegenzuwirken. »Berufssport ist nicht Sport, sondern das Gegenteil davon: Gewerbe.«³ Der »reine« Sport ist nach ihm scharf vom »Tagewerk« abzugrenzen, das »ursprünglich auf dem Knecht lastete.«⁴ Von hier aus ist es dann aber im Grunde nur ein Schritt, nicht nur dem leistungsmäßig betriebenen Berufssport, sondern dem leistungsmäßig betriebenen Sport generell die Qualität Sport abzuspochen und ihn im Gefolge der kritischen Theorie Adornos nunmehr als das eigentliche Gegenteil von Sport, nämlich als eine zusätzliche Form »entfremdeter Arbeit« zu entlarven, wie dies vor allem von einigen neomarxistisch bemühten Sporttheoretikern der 60er Jahre versucht wurde.⁵

Solch reduktive Definitionsansätze, wie »Sport ist Spiel« oder »Leistungssport ist entfremdete Arbeit« führen offensichtlich in die Irre. Das sollte uns aber wiederum nicht dazu verleiten, die Notwendigkeit und den Wert von Definitionsversuchen überhaupt in Frage zu stellen. Schließlich ist nicht jegliches ein und dasselbe. Definitionen wollen zu Recht ein bestimmtes Phänomen gegen andere Phänomene abgrenzen und es in dem, worin es seine Besonderheit hat, herausstellen. Dies muß freilich so geschehen, daß in der Definition nichts von dem mutwillig ausgeblendet wird, was der allgemeine Sprachgebrauch an relevanten Aspekten unter der das Phänomen zusammenfassenden Bezeichnung festhält. In diesem Falle spricht man von Gebrauchsdefinitionen oder auch, bei entsprechender sachlich-wissenschaftlicher Fundierung, Gewichtung und Zuordnung der jeweils herausragenden Aspekte, von Nominaldefinitionen.

1. Die agonale Grundstruktur des Sports: Das Problem der Sportgerechtigkeit

Entsprechend möchte ich im folgenden versuchen, das komplexe Phänomen Sport von seinen generellen anthropogenetischen Zusammenhängen her aufzuhellen und definitorisch zu erfassen. Ausgangspunkt ist hier die in einschlägigen Analysen immer wieder hervorgehobene Tatsache, daß im sportlichen Vollzug sowohl kämpferische als auch spielerische Momente zum Tragen kommen.⁶ Dabei ist man jetzt freilich in der Regel allzu vorschnell mit der Frage bei der Hand, welcher der beiden im sportlichen Vollzug die Dominanz oder Priorität zukommt, ohne vorab geklärt zu haben, welche von diesen die anthropologisch basalere ist. Nun besteht kein Zweifel, daß nicht die spielerische, sondern die kämpferische Komponente in der Form der intra- und extraspezifischen Aggression nach allen Ergebnissen der Verhaltensforschung zu dem schlechthin elementaren, entwicklungsgeschichtlich tief präformierten und jeder weiteren Überformung vorausliegenden Urbestand tierischen und menschlichen Antriebslebens gehört. Demgegenüber weist sich das Spielerische als das stammesgeschichtlich spätere, nachfolgende, sublimere Antriebsgefüge aus, das seine Qualität gerade darin hat, daß mit ihm die elementaren Antriebsformen auf eine neue Ebene transformiert werden. Spiel ist Mimesis. Was im Spiel generell als ein eigenes hervortritt, ist die Tatsache, daß es Lebensvollzüge und Lebensgegebenheiten *nachbildet*, daß es den Ernstfall simuliert. Gewisse Präfigurationen hierzu läßt bereits das Verhaltensrepertoire vieler Tierarten erkennen. So in den vielfältigen Spielformen der zumeist hochritualisierten Kampfabläufe unter Artgenossen, die gerade den äußersten Ernstfall, die physische Vernichtung des Kontrahenten, ausschließen. Der Kampf auf Leben und Tod wird gleichsam simuliert. Ähnliches gilt für die spielerischen Einübungen in das Jagdverhalten bei Jungtieren. Für den Beutefeind tritt hier irgendein Substitut ein. Während beim Tier jedoch selbst noch das Simulatorische solcher Verhaltenssequenzen weithin instinktgesteuert ist, eröffnet sich dem Menschen auf Grund seiner Instinktreaktion und gleichzeitiger Weltoffenheit die Möglichkeit, Spiele ge-

radezu zu erfinden, d. h. seine Verhaltensantriebe, Lebensvöllzüge und Handlungskonstellationen vom jeweiligen Ernstfall zu distanzieren und ihn zugleich auf eine je eigene schöpferische Weise nachzubilden, in Szene zu setzen, zu simulieren. Das gilt vom Puppenspiel des kleinen Mädchens, das darin den Ernstfall des brutpflegespezifischen Mutter-Kind-Verhältnisses simuliert. Das gilt von den vielfältigen Ausdrucksformen des Tanzes, der eine ganze Fülle von Elementarimpulsen, seien sie kämpferischer, erotischer oder solidarischer Art in ästhetische Bewegungen umsetzt. Das gilt selbst noch für die große Spielform des Theaters, das die Erfahrungen und Widerfahrnisse menschlichen Lebens in verdichteter Form inszeniert. Und das gilt schließlich von der ganzen Breite des Sports, der die agonale Ursituation menschlichen Daseins in die Form des Wettkampfs transponiert.

Mir scheint nun, daß wir mit dem Stichwort »Wettkampf« zunächst einen wichtigen Orientierungspunkt für das Verständnis des komplexen Phänomens Sport gefunden haben, der einige erste Folgerungen zuläßt.

1. Als Wettkampf stellt Sport eine Form konkurrierenden Miteinanders dar, das sich nicht aus unmittelbaren Lebenssachzwängen ergibt, sondern einem Antriebsüberschuß des Menschen entspringt, sich unter freien, vom direkten Daseinsdruck entlasteten Bedingungen mit dem anderen zu messen.
2. Die jeweilige Konkurrenzsituation muß unter dieser Voraussetzung erst artifiziell hergestellt werden, d. h. als Wettkampf ist Sport keine naturale Größe, sondern muß als Spiel ersonnen werden.
3. Als artifizieller, also künstlich erstellter Konflikt hebt er sich von den Realkonflikten des Alltags ab und bleibt entsprechend für sie in der Regel auch folgenlos. Sport erweist sich insofern in einem präzisen Sinne als »Nebensache«, wenn auch im Bewußtsein vieler, womöglich mit Recht, als »die wichtigste der Welt«.
4. Gerade weil der sportliche Wettkampf ein von unmittelbaren Lebenssachzwängen *freigesetzter* Vergleichskampf ist und so keinerlei unabwendbare Ungerechtigkeit in Kauf nehmen und in seine Prämissen eingehen lassen muß, kann er die als

solche vom Gebot der Gerechtigkeit her generell gültige sozialethische Forderung nach Vergleichbarkeit der Leistungen bei Vergleichbarkeit der Chancen in einer Weise für sich zur Norm machen, wie dies sonst kaum irgendwo so rein und kompromißlos möglich ist. Dieser Anspruch wird geltend gemacht in der sportlichen Grundforderung der *Fairness*. Nirgends werden deshalb Verstöße gegen die Gerechtigkeit so sensibel gehandhabt wie im Sport. Gerade hierin liegt sein ethisches Fascinosum.

Damit dürften wohl einige allgemeine Konturen herausgehoben sein, die man für das Phänomen Sport insgesamt in seiner Eigenstruktur geltend machen könnte. Alles weitere hingegen, was es darüber hinaus an spezifischen ihm zugehörigen Eigenkomponenten erkennen läßt, führt gleichzeitig auch schon zu jenen Diversifizierungen in seinem Erscheinungsbild, unter denen es sich heute faktisch darbietet.

So wird man sich z. B. schon schwer tun, Sport ausschließlich dem Bereich der Körperkultur zuordnen zu wollen und ihn auf solche Wettkampftätigkeiten einzugrenzen, die wesentlich mit *körperlicher* Selbststeigerung verbunden sind. In einem gewissen Sinn trifft dies schon nicht mehr für die olympische Disziplin des Pistolenschießens zu, bei dem das Selbststeigerungsmoment sehr viel stärker von der des dominant körperlichen Leistungspotentials weg auf die psychische Ebene der Konzentrationsfähigkeit, des Reaktionsvermögens und der Belastbarkeit der Nerven verlagert ist. Dasselbe gilt vielleicht in noch stärkerem Maße für jene Sportarten, die erst durch die Entwicklung und den Einsatz hochkomplexer technischer Geräte möglich wurden, wie Segelflugsport, Kunstfliegen, Autorennen. Sportarten, die zudem noch ganz eigene zusätzliche Fähigkeiten abverlangen, nämlich eine ganz neue Sensibilität für ein optimales Zusammenspiel von Mensch, Maschine und Umwelt. Darüber hinaus wird man aber auch Wettkampftätigkeiten, die nicht minder anspruchsvolle, jetzt aber rein *kognitive* Selbststeigerungsleistungen verlangen, wie etwa dem Schachturnier, nur schwer die Qualität Sport absprechen können. Und schließlich bleibt noch zu fragen, ob nicht selbst Wettkampfformen, bei denen das Tier die Hauptrolle spielt, die aber nicht ohne eine Vielfalt hegeri-

scher Betreuung denkbar sind, im weitesten Sinne dem Phänomen Sport zugerechnet werden müssen. Man denke hier z. B. nur an den zumeist mit großer Einsatzfreude und mit außerordentlichem Ernst ausgeübten Brieftaubensport.

2. Zur ethischen Bewertung der Primär- und Sekundärmotivationen des Sports

Ein ganz anderes Problem, das sich nicht minder auf die Diversifizierungen im Erscheinungsbild heutigen Sports auswirkt, stellt sich mit den unterschiedlichen Motivationslagen, die zu sportlicher Betätigung führen. So sind etwa die Antriebe, Interessen und Zielsetzungen, von denen weithin der *Breitensport* lebt, wesentlich anders gelagert als jene, die den *Hochleistungssport* kennzeichnen. Zwar läßt sich der Strukturaufbau beider etwa im Impetus der Selbststeigerung, des Sich-Messens und Miteinander-Konkurrierens gewisse Elemente eines gemeinsamen Grundbestandes erkennen. Darüberhinaus aber erscheinen die primären Motivationslagen und damit das ihnen jeweils korrespondierende spezifische Ethos, in dem sie sich darleben, oft eher gegenläufig. So wird der Hochleistungssport seiner Gesamtintention nach ganz zentral von jener Maxime des »citius, altius, fortius«, des Schneller, Höher, Stärker bestimmt, die der Wiederbegründer der olympischen Spiele in der Neuzeit, Baron de Coubertin, der Sportelite der Welt als Grundpräntion vorgegeben hat. Damit treten im Hochleistungssport gerade jene Antriebsmomente zurück, die im Breitensport vielfach die dominanten sind: Spielfreude am Wettkampf, Funktionslust, Bedürfnis nach körperlichem und seelischem Ausgleich, Prophylaxe und Therapie. Umso mehr gewinnen für den Hochleistungssportler asketische Momente Bedeutung. Er stellt seine gesamte Lebensführung auf die Erzielung überdurchschnittlicher Leistung ab. Das aber setzt nicht nur zeitweiligen Verzicht auf eine Vielfalt wesentlicher anderer lebensweltlicher Erfüllungen voraus, sondern darüber hinaus auch Unterwerfung unter ein hochspezialisiertes Training. Jürgen Dieckert weist in diesem Zusammenhang mit Recht darauf hin, daß insofern vom Leistungssport

keine unmittelbaren Linien zum Breitensport führen. Die Zunahme des einen erklärt nicht ohne weiteres das Wachsen des anderen. Weder kann der Breitensport letztlich als eine Folgefrucht des Leistungssports begründet werden, noch ist der Leistungssport eine reine Konsequenz des Breitensports.⁷

Wie sehr hier jedes für sich seine Eigendynamik entwickelt, zeigen nicht zuletzt die völlig unterschiedlich gelagerten gesellschaftlichen Einbindungen und Abstützungen beider. Während die überwiegende Mehrzahl der privat oder öffentlich getragenen kostenaufwendigen Sportstätten und Sporteinrichtungen vornehmlich auf leistungssportliche Betätigung hin ausgelegt sind, kann der Freizeit- und Breitensport, zu dem im Gegensatz zum Leistungssport immerhin viele Millionen fast jeden Alters drängen, kaum auf Anlagen zurückgreifen, die wesentlich auf ihn zugeschnitten sind, von Schwimmbädern, Skipisten und kostenmäßig billigen Waldsportpfaden und Trimmstrecken vielleicht abgesehen. Was hier fehlt, sind öffentlich zugängliche freizeitsportliche Anlagen, die die Möglichkeit zu vielfältiger sportlicher Betätigung für jedermann erschließen, ohne daß sich damit für die einzelnen Leistungsdruck oder gar Angst vor Blamage verbindet. Der Öffentlichkeitscharakter, um den es hier geht, ist also ein durchaus anderer als jene Öffentlichkeit, die die exklusiv genutzten Anlagen unserer Sportkampfstätten und Stadien einigen wenigen Spitzensportlern mit ihrer Zuschauerabhängigkeit zu verschaffen vermögen.

Darin aber tritt jetzt zugleich ein weiteres Moment hervor, das im Rahmen unserer bisherigen Überlegungen noch gar keine Rolle gespielt hat, das aber in seiner Relevanz für die Entwicklung gerade des Leistungssport gar nicht hoch genug veranschlagt werden kann, nämlich das Moment der Selbstdarstellung des Sportlers. Zwar ist eine gewisse Tendenz zur Selbstdarstellung im Sport generell immer schon mitangelegt: indem man sich mit dem anderen mißt, zielt man darauf ab, ihm möglichst über zu sein, ihm also auch die eigene Leistung zu *demonstrieren*. Doch Selbstdarstellung in diesem Sinne braucht noch nicht die Aufmerksamkeit Dritter zu erregen, stellt also für sich noch keine Öffentlichkeit her. Erst wo der Sportler Leistungen vollbringt, die weit über dem Durchschnitt liegen, die also nicht

mehr in einem gewissen Sinne für jedermann nachvollziehbar sind, gewinnt er Publikumsbedeutung, findet er nicht nur Selbstbestätigung, sondern zugleich auch Honorierung durch eine Öffentlichkeit, die sich mit seiner Leistung identifiziert, sich also darin auch ihrerseits bestätigt fühlt. Hier zeigt sich ein doppelter Rückkoppelungseffekt: Der Leistungssportler braucht das Publikum und das Publikum braucht ihn. Das aber setzt jetzt zugleich Prozesse ganz eigener Art in Gang, die den Spielfall Sport am Ende doch wiederum zum Ernstfall werden lassen: Er wird zum Kampf um Prestige und Geld.

Gerade in letzterem sehen nun jedoch viele den eigentlichen Sündenfall des Sport. Sport als Spiel muß von Geldinteressen rein gehalten werden. »Bezahlter Sport«, um hier noch einmal C. Diem zu zitieren, »ist überhaupt kein Sport, sondern Gelderwerb und als solcher das Gegenteil des Sports.«⁸ Sportlicher Ehrgeiz sollte danach also nur mit symbolischer Honorierung, dem Lorbeer des Siegers, rechnen dürfen. Noch bis heute schlägt sich diese Einstellung in den offiziell geltenden Zulassungsbedingungen der olympischen Spiele nieder. Nur der Amateur, nicht aber der Profi, der mit Sport seinen Lebensunterhalt sicherstellt, ist der Teilnahme am olympischen Wettkampf würdig. Inzwischen werden gegen ein solch puristisches Modell jedoch zunehmend Bedenken laut. Man kann nicht Leistungssport und Amateurismus zugleich wollen. »Wer heute im Sport Hochleistungen vollbringen will«, so betont Walter Kuchler mit Recht, »braucht Zeit und Geld. Da aber dem jungen Menschen in der Regel beides nicht zur Verfügung steht, muß es ihm gegeben und gewährt werden; der Leistungssportler wird – am olympischen Gesetz gemessen, zum Scheinamateur, er nimmt als Sportler Geld an: – Der westeuropäische Spesenamateur, der amerikanische Stipendienamateur und der osteuropäische Staatsamateur weisen mit den Fingern aufeinander.«⁹ Es würde der Sportehrlichkeit ganz gewiß zugute kommen und den Sportlern und ihren Verbänden manches an Sophisterei oder auch offenkundiger Heuchelei ersparen, wenn man hier zu grundlegenden Änderungen käme. Dabei sollte man sich von dem Gedanken leiten lassen, daß sportlicher Ernst und sportliche Sachlichkeit nicht mit dem Amateurstatus identisch sind. Der

Moralkodex des Sportlers muß durch die Tatsache der Entlohnung als solcher sowenig Schaden leiden wie der des Künstlers oder des Priesters, denen man dergleichen ja auch nicht zumutet.

Wir kennen aus der Religionsgeschichte den Begriff der kultischen Reinheit bzw. Unreinheit. Hierbei geht es um Vorschriften, die bestimmte, an sich natürliche Handlungsabläufe für den religiösen Bereich tabuieren, unter Verbot stellen, die also im Falle der Übertretung kultunfähig machen und von bestimmten religiösen Vollzügen ausschließen. Mir scheint hier eine ähnliche Stilisierung vorzuliegen, mit der die Sport-ist-Spiel-Theorie die Maßstäbe sportlichen Wettkampfs zu einer Art »religio athletae« – so der Baron de Coubertin – auszugestalten und unter quasi-kultische Ansprüche zu rücken sucht. Überhöhungsinteressen, die den Blick für die tatsächlich andrängenden ethischen Probleme im heutigen Sport eher verstellen als freigeben. Wir sollten deshalb unsere Aufmerksamkeit auf diese in der Tat sehr viel ernster zu nehmenden elementaren ethischen Probleme richten, denen man nicht erst über eine fast mönchisch-elitär ausgerichtete Sportideologie ihr Gewicht verschaffen muß, sondern die sich jedermann aufdrängen, weil es darin um grundlegend menschliche, den humanen Vollzug von Sport als solchen berührende Probleme geht.

Dabei fällt zunächst auf, daß sich die ethisch besonders relevanten Probleme fast durchgängig erst mit dem Ethos des Hochleistungssports, und zwar von den hier immer stärker hervortretenden Sekundärmotivationen und Sekundäreinflüssen her einstellen. Freilich sollte man auch hier sehr genau differenzieren. Da macht es sich ein verbreiteter, die Komplexität von Lebenszusammenhängen im Grund mißachtender Moralrigorismus in der Regel doch allzu leicht. Es kann nicht darum gehen, die Tatsache von Sekundärmotivationen als solche zu diffamieren. Streben nach öffentlicher Anerkennung, nach finanzieller Belohnung, nach Anhebung des Gruppen- oder Vereinsprestiges, nach Festigung des nationalen Ansehens oder dergleichen – all dies hat seine relative Eigenbedeutung und seine mögliche zusätzliche Legitimität. Das sollte selbst noch für jene im Grunde unvermeidlichen ökonomischen Einbindungen des Sports und damit für die markteffektive Verwertung seiner Bedürfnisse gel-

ten, wenn wir die Bedingungen einer freien Wettbewerbswirtschaft als Voraussetzung ökonomischer Optimierung im Prinzip bejahen. Wo immer sich deshalb solche hinzukommenden Einflüsse und Beweggründe geltend machen und mit der Primärintention des Sports, seiner Zielgestalt als nach Regeln geführtem Wettkampf, verknüpfen, stellt dies für sich gewiß noch kein moralisches Übel dar, solange die Primärintention selbst in ihren ethischen Bedingungen unangetastet bleibt. Von einem moralischen Übel kann vielmehr erst dort die Rede sein, wo die Sekundärinteressen sich zu eigenen Zielgrößen verselbständigen, gegenüber allem anderen Vorrang gewinnen und damit zwangsläufig zu Mißachtung, zum Abbau und zur Zerstörung jener Spielregeln der Fairness führen, die den sportlichen Wettkampf in seiner Primärintention als Wettkampf ethisch allein zu sichern vermögen. Wo immer solche Verkehungen geschehen, stellen diese in der Tat eine Bedrohung dar, die nicht nur den Sport illusorisch und sinnlos machen, sondern auch die Agierenden selbst in ihrer moralischen Substanz als Menschen infragestellen und erniedrigen.

Auf ihre die Wettkampfstruktur des Sports moralisch demonstrierende Wirkung hin betrachtet, bleibt es dabei im Grunde gleichermaßen verwerflich, ob die Ursache hierfür beim Sportler selbst, bei seinen unmittelbaren Betreuern und Trainern, bei den Beauftragten seines Vereins oder Verbandes oder bei möglichen auf ihn Einfluß nehmenden wirtschaftlichen oder staatlichen Interessenagenturen liegt. Gleichermaßen verwerflich bleibt es ferner auch, ob hierbei zur Herstellung eines künstlichen Ungleichgewichts an Überlegenheit mit medizinischen, psychologischen oder moralischen Mitteln in unlauterer Weise manipuliert wird. Bestechung, Nötigung und Doping stehen hier in gewisser Hinsicht auf einer Ebene. Sie haben, wie man zu sagen pflegt, nichts mehr mit Sport zu tun, sondern stellen schlichtweg kriminelle Handlungen dar.

Damit dürften gewiß elementarste, jedermann einsichtige ethische Grenzsetzungen kenntlich gemacht sein, ohne deren unbedingte Achtung das komplexe Phänomen Sport jeden humanen Sinn verlieren würde, Grenzsetzungen, deren Anspruch sich gerade in Bezug auf den Hochleistungssport, mit seiner be-

sonders ausgesetzten, riskanten und damit umso leichter manipulierbaren Motivations- und Ethosstruktur nur noch gebieterischer aufdrängt.

Zugleich aber stellt sich auf diesem Hintergrund jetzt noch eine weitere, letzte Frage. Wenn das Gebot der Fairness allem sportlichen Wettkampf unabdingbare ethische Maßstäbe setzt, so daß es durch keine Sekundärmotivationen ohne Not außer Kraft gesetzt werden darf, gilt dieses Gebot dann nicht auch in ebenso elementarer Weise für den Umgang des Sportlers mit seinem eigenen Körper? Was hat den Vorrang, das »citius, altius, fortius« oder die körperliche Integrität? Darf man um eines sportlichen Hochleistungszieles willen Gesundheitsrisiken mit möglichen bleibenden Folgewirkungen in Kauf nehmen? Wornach soll dies im einzelnen bemessen werden? Das ist nicht nur eine sportmedizinische und auch nicht nur eine moralkasuistische Frage – das ist es beides auch – sondern bleibt darüberhinaus ein zutiefst ethisch-personales Problem, für das es offensichtlich keine jedem Fall gerecht werdende, ein für allemal gültige, glatte Lösungsformel gibt. Geht es doch in der hier zu wählenden Fairness durchaus nicht allein um Fairness gegenüber dem eigenen Körper als anvertrautem gesund zu erhaltendem Gut, sondern zugleich auch um Fairness gegenüber dem eigenen zur Wahl aufgegebenen und in der sportlichen Selbstüberbietung als Möglichkeit ergriffenen aktuellen Lebensentwurf. Gerade dieser aber hat hier sein eigenes Schwergewicht, wie überall dort, wo sich der Mensch nicht mit dem Durchschnittlichen begnügt, sondern seine ganze Kraft einem besonderen, schwer zu erreichenden Ziel verschreibt. »Bonum arduum«, das schwierige, steile, überragende Gut nennt dies die Sprache der Scholastik, wo Menschen sich ein singuläres äußerstes Seinkönnen abrufen. Das Ethos des Hochleistungssportlers bleibt in der Tat ein solches Grenzgängerethos, von dem man nicht erwarten kann, daß sich alles schlichtweg nahtlos ineinanderfügt und gegeneinander aufrechnen läßt.

Damit ist in keiner Weise der Leichtfertigkeit und Verantwortungslosigkeit das Wort geredet. Überflüssige Risiken und voraussehbare, unverhältnismäßige Schädigungen dürfen deshalb weder heruntergespielt noch verharmlost werden. Es läßt sich

nicht alles und jedes rechtfertigen, was geschieht. Der Hochleistungssportler muß in jedem Falle *wissen*, was er tut. Wenn er dies wirklich weiß, dann findet für ihn zugleich auch die selbst-auferlegte Fron der sportlichen Arbeit, mit all den ihr innewohnenden Zumutungen, Härten und Risiken ihre Rechtfertigung, kann sie also auch nicht als eine ihm aufgenötigte, letztlich von außen kommende Zumutung, als »entfremdete Arbeit«, betrachtet werden, für die es womöglich noch die spätkapitalistische Leistungsgesellschaft verantwortlich zu machen gilt. Sicher bleibt dann für ihn in all dem aber auch die Einsicht bestimmend, daß das Attraktivum »citius, altius, fortius« nicht bis ins Unendliche getrieben werden kann, und somit auch für den Sport zu gelten hat, daß der Fortschritt der Zukunft nicht Maximierung, sondern Optimierung heißt. Optimierung aber nimmt nichts von dem zurück, was für den Menschen tatsächlich möglich und erreichbar ist, will also gerade nicht nivellieren, sondern sucht für alles die ihm gemäße, der Komplexität der Ansprüche gerecht werdende, unüberbietbare Bestheit. Solche freilich finden wir weder im Leben noch im Sport angesichts der Gebrochenheit alles Menschlichen nicht ohne Narben.

Nachhippokratische Medizinmoral

Das Handeln des Arztes steht unter keinem anderen moralischen Gesetz als das eines jeden anderen Handelnden auch. Sein Tun steht unter der Differenz von Gut und Böse. Diese Differenz ist für menschliches Handeln ebenso konstitutiv wie für menschliches Erkennen die Differenz von wahr und falsch. Die Vernunft will sich nicht gegen sich selbst widersprüchlich vollziehen. Das erste und allgemeinste Prinzip der handlungsbezogenen praktischen Vernunft, nämlich: das Gute ist zu tun und anzustreben, das Böse ist zu meiden, folgt letztlich demselben Satz vom Widerspruch, aus dem auch für die theoretische Vernunft die Differenz von wahr und falsch hervorgeht. Eine Einsicht von fundamentaler Bedeutung, wie sie in dieser Klarheit erstmals von Thomas von Aquin herausgestellt wurde.¹ Der Mensch kann nicht ein und denselben Sachverhalt unter Heranziehung ein und derselben Gründe zugleich als wahr und als falsch bezeichnen. Und er kann ebensowenig ein bestimmtes Tun unter Heranziehung ein und derselben Gründe als sittlich gut und zugleich als sittlich schlecht, als böse bezeichnen. Die Vernunft will also auch im Tun Übereinstimmung mit sich selbst erfahren, mit den Gründen, die sich ihr zeigen. Von daher gewinnen wir noch vor jeder weiteren inhaltlichen Bestimmung von Gut und Böse zugleich einen formalen, am subjektiven Vernunftvollzug des Einzelnen gewonnenen Begriff von Schuld. Schuld ist Handeln gegen eigene bessere Überzeugung und Einsicht.

Aber auch im Bezug auf die erste und grundlegende *inhaltliche* Bestimmung von Gut und Böse, die als solche zugleich generelle Richtschnur seines Handelns sein könnte, sieht sich der Arzt auf

eine Maxime verwiesen, der auch für alle übrigen Handlungsbe-
reiche gleichermaßen unbedingte Geltung zukommt, nämlich
jene, die mit der absoluten Selbstzwecklichkeit und Unverfüg-
barkeit des Menschen als Person gegeben ist: Die Würde der
menschlichen Person ist unantastbar.

Der Mensch ist mehr als eine Summe empirisch verrechenbar-
er Eigenschaften und Leistungen. Mag man nun die ethische
Notwendigkeit der Wahrung dieser Unverfügbarkeit des Men-
schen universalanthropologisch aus dem Wesen menschlicher
Kommunikationsgemeinschaft oder – was zumindest zwingen-
der wäre – theologisch aus dem bezeugten, den definitiven Sinn
menschlichen Daseins verbürgenden Gotteswillen ableiten, so
bleibt sie doch in jedem Fall die inhaltliche Grundbestimmung
des Ethischen schlechthin und damit das Kriterium aller konkre-
ten moralischen Handlungsmodelle und Systembildungen. In
ihrer Konsequenz gebietet sie genau das, was Kant in den kate-
gorischen Imperativ faßt, daß der Mensch »von keinem Men-
schen (weder von anderen noch sogar von sich selbst) bloß als
Mittel« gebraucht werden darf, sondern jederzeit zugleich als
»Zweck an sich selbst« respektiert bleiben muß. Ebendarin be-
stehe seine Würde »dadurch er sich über alle anderen Weltwesen,
die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können,
mithin über alle Sachen erhebt.«²

1. Der hippokratische Eid: Reichweite und Grenzen einer elitären Standesmoral

Dem Arzt mag diese Maxime selbstverständlich klingen. Steht er
doch mit seinem Beruf zugleich in der Tradition eines Ethos, das
mit dem hippokratischen Eid diesem Beruf von Anfang an ent-
scheidende, die Würde des Menschen respektierende ethische
Ausrichtungen gegeben hat. Dennoch bestehen zwischen dem
antiken Arztethos und dem heutigen ärztlichen Ethos sowohl
ihrem Begründungskontext als auch ihrer inhaltlichen Ausge-
staltung nach fundamentale Unterschiede. So versteht sich das
Ethos des hippokratischen Arztes als ein durchaus elitäres, ganz
und gar berufsspezifisches Ethos, das seine Maßstäbe gerade

nicht von einer allgemeinen, die gesamtgesellschaftliche Moral und Sozialstruktur bestimmenden Maxime her gewinnt. Dies zeigt schon die Tatsache, daß der Arzt, im Gegensatz zur übrigen Praxis der antiken Gesellschaft, durch den Eid in die Sonderpflicht genommen ist, jeden, der seine Hilfe in Anspruch nimmt, ohne Unterschied der Person und ohne Ansehen des Standes zu behandeln, den freien Mann ebenso wie den Sklaven. Ein wohlthuender Zug. Seiner Funktion nach einzig der Kunst des Heilens verpflichtet, besteht für ihn als Arzt die soziale Trennung zwischen dem freien Bürger und dem beseelten Werkzeug, wie noch Aristoteles den Sklaven nennt, nicht. Er hat allen gleichermaßen zu helfen, freilich nur soweit sie ihm das zu entgelten vermögen. Der Arme bleibt im griechischen Eid noch unerwähnt. Der Gedanke der Barmherzigkeit wird erst im christlichen und islamischen Kontext aufgenommen. Von irgendwelchen gesetzlichen Vorsorgen gar, die dem einzelnen einen allgemeinen Anspruch auf Behandlung sichern, sind wir da erst recht noch weit entfernt.

Doch nicht nur aus der auf Universalität hin angelegten Verpflichtung, zu helfen, gewinnt das Ethos des antiken Arztes seine elitäre Struktur im Rahmen damaligen gesellschaftlichen Gesamtethos, wenngleich gerade dieser Zug unserem heutigen moralischen Empfinden am meisten entgegenkommt. Elitär bleibt es auch durch das mit ihm geforderte Versprechen, die empfangene Lehre als strenges Berufsgeheimnis zu hüten, keiner Öffentlichkeit zugänglich zu machen und sie lediglich an die Adepten, zumeist waren es wiederum Söhne und Verwandte von Ärzten, weiterzugeben. Eine Forderung freilich, die bereits im Mittelalter mit dem Entstehen der Universitäten, die jedem Qualifizierten offenstanden, dahinfiel.

Seine eigentliche Problematik aber, die den hippokratischen Eid als ethische Basis für heutiges ärztliches Handeln völlig unzureichend erscheinen läßt, liegt in einer anderen, von ihm selbst gesetzten Begrenzung; nämlich in der restriktiven Auslegung jener Maxime, die von ihm selbst erstmals als eine fundamentale Richtschnur des am Zielwert des Heilerfolgs orientierten ärztlichen Handelns, und dies zu Recht, herausgestellt wird: der Maxime des »nil nocere«, des »Niemandem schaden«. Wie gesagt

geht es dabei nicht um die Maxime als solche, sondern um deren durch die Einzelweisungen des Eides festgelegte restriktive Auslegung und Anwendung. Hier drei Beispiele:

Der Eid erlaubt es dem Arzt in keinem Fall, dem Kranken eine unglückliche Prognose bekanntzugeben.³ Damit bleibt ihm die ganze Zumutung, als Wissender dem Kranken in einer von diesem personal zu bewältigenden extremen Lebensnot real beistehen zu müssen, erspart. Er darf sich im Namen des *nil nocere* aus der Affäre ziehen. Eine moralische und rechtliche Aufklärungspflicht im heute geforderten Sinn ist auf der Grundlage des hippokratischen Eides nicht zu legitimieren.

Der Eid verbietet dem Arzt, den Steinschnitt auszuüben. Der Grund hierfür liegt zweifellos in der sehr hohen Mortalitätsrate, die bei solchen Eingriffen, die in der Regel schwere Harnphlegmone mit vielfach anschließender Sepsis nach sich zogen, zu verzeichnen waren. Man überließ dies einer eigenen Kaste, den Steinschneidern, die bereit waren, solches Risiko auf sich zu nehmen. Eine Strategie der sauberen Hände.

Dasselbe gilt für das hippokratische Verbot des Schwangerschaftsabbruchs. Abtreibung war bei den Griechen nicht grundsätzlich verboten. Es geht hier also nicht um ein allgemein moralisches, sondern um ein berufsspezifisches Tabu. Man überließ die Sache anderen.

Ich will mit diesen Hinweisen die historische Bedeutung des hippokratischen Eides für die Entwicklung eines ethisch fundierten ärztlichen Handelns in keiner Weise mindern. Es mag in diesem Zusammenhang nur an das so wichtige, dort erstmals formulierte Gebot der ärztlichen Schweigepflicht und der Wahrung der Privatsphäre des Patienten erinnert werden; eine unverzichtbare Pflicht, die als besonderes Vorrecht des Arztes auch vom heutigen Gesetz geschätzt bleibt. Dennoch, der hippokratische Eid ist aufs Ganze betrachtet für den Mediziner des 20. Jahrhunderts keine zureichende ethische Handlungsgrundlage, und zwar weder für den Mediziner als Arzt noch für den Mediziner als Forscher. Er ist elitär überfrachtet, in der Lösung von Grenzproblemen restriktiv auf Exkulpierung bedacht, und, was das Entscheidende ist, mit seiner Maxime des *nil nocere* stößt er noch nicht in

jene ethische Mitte des Gedankens der Würde menschlicher Personalität vor, von der heute alle ethische Diskussion auszugehen hat und bestimmt ist.

2. Ausgangspunkt und Aufgaben heutiger medizinischer Ethik

Wenn dies aber nun zutrifft, dann kann die Aufgabe einer heutigen medizinischen Ethik nicht darin liegen, die Vielfalt medizinisch-ethischer Grenzprobleme, vor die sich der Mediziner der Gegenwart in Praxis und Forschung tagtäglich neu gestellt sieht, im Rekurs auf einen weiterzuentwickelnden hippokratischen Normenkatalog zu lösen. Was ihr vielmehr aufgegeben bleibt, ist die Notwendigkeit, die tatsächlich andrängenden Probleme in Einlösung jener Maxime zu beantworten, die das kritisch zugeschärfte moralische Bewußtsein des heutigen Menschen zentral bestimmt, nämlich jener, die mit dem Anspruch der Würde des Menschen generell und unabdingbar gegeben ist. Dabei bin ich mir im klaren darüber, daß dieser einzig verbleibende Weg ethischer Problemlösung die Sache zwar einsichtiger, aber deshalb nicht auch schon leichter macht. Ich nenne hier nur einige Problembereiche, um die Schwierigkeit der sich damit stellenden ethischen Fragen zu verdeutlichen:

1. Die vom heutigen Recht her vorgesehene Möglichkeit und gegebenenfalls auch Notwendigkeit ärztlichen Tätigwerdens im Rahmen der §§ 218/219 St.G.B. – Wie läßt sich das vom Anspruch der Menschenwürde her gegebene Recht auf Leben auch für das werdende menschliche Leben begründen und geltend machen? Ist dem Gesetzgeber moralisch zuzustimmen, wenn er Schwangerschaftsabbruch nicht mehr ausnahmslos unter Strafe stellt, nachdem immer deutlicher geworden ist, daß er dem Übel mit bloßen Sanktionen nicht wirksam entgegensteuern kann, sondern umgekehrt damit eher noch zusätzlichen Risiken und Gefährdungen Vorschub leistet? Und dann: Aufgrund welcher nicht nur positiv-rechtlichen, sondern aufgrund welcher moralischen Argumente sieht sich der Arzt im konkreten Fall legitimiert, in diesem Sinn

tätig zu werden? Wird es doch letztlich ihm zugemutet, den Abbruch tatsächlich vorzunehmen.

2. Ein weiteres wichtiges Problem heutiger medizinischer Ethik stellt sich mit der Notwendigkeit klinischer Versuche. Dabei ist zunächst zu unterscheiden zwischen dem klinischen Versuch mit therapeutischem Ziel im Interesse des Patienten und dem klinischen Versuch mit rein wissenschaftlichem Ziel ohne unmittelbaren therapeutischen Wert für die betreffenden Versuchspersonen. Wesentlich um letzteren geht es hier. So ist etwa die Erprobung neuentwickelter Medikamente durch kontrollierte Tests unerlässlich. Tierversuche allein genügen hier am Ende nicht. Deshalb setzt heute auch der Gesetzgeber für die Zulassung entsprechende Bedingungen. So dürfen nach dem am 1. 1. 1978 in Kraft getretenen Arzneimittelgesetz neue Fertigarzneimittel nur freigegeben werden, wenn sie aufgrund anerkannter Kontrollmethoden, die dem jeweils gesicherten Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis zu entsprechen haben, klinisch geprüft sind.⁴ Dabei ist zu erwarten, daß die hierfür noch gesetzlich ausstehenden Einzelbestimmungen, entsprechend der Arzneimittelprüfrichtlinie vom 11.6.1971 und der Richtlinie des Rates der EG vom 20.5.1975, auch künftig dem sogenannten *Doppelblindversuch* eine wesentliche Aufgabe in der klinischen Prüfung zuweisen werden.⁵ Ebendamt aber hat es wiederum seine Probleme. Sowohl die Helsinki-Deklaration von 1964 als auch die anlässlich der 29. Generalversammlung des Weltärztebundes 1975 in Tokio verabschiedete Deklaration über die Forschung am Menschen fordern den informed consent, die informierte Zustimmung der Versuchspersonen. Wie aber soll dann verfahren werden, wenn eine letzte Sicherheit über die Wirksamkeit eines Medikaments im gegebenen Fall nur über Testbedingungen erreicht werden kann, die den informed consent faktisch ausschließen oder zumindest erheblich einschränken? Hier wird man noch sehr viel präzisere Entscheidungsprämissen erarbeiten müssen, will man den Notwendigkeiten der Forschung und dem Respekt vor der Würde und Freiheit des Menschen gleichermaßen Rechnung tragen. Wenn man heute in etlichen Ländern (Schweden, England, USA) bereits zur Einrichtung eigener, zum Teil vom Gesetz her geforderter Ethikkommissionen

übergegangen ist, zeigt das zugleich die Schwierigkeit dieser Dinge an.

3. Eine der bedrängendsten ethischen Fragen, die hier noch angesprochen werden soll, betrifft die der ärztlichen Sterbehilfe. Die beiden konkurrierenden Güter, zwischen denen der Arzt in diesem Zusammenhang abzuwägen hat und die nach Maßgabe seiner Möglichkeiten zu bewahren vom Anspruch der Würde des Menschen her gleichermaßen gefordert erscheint, ist das Gut des Lebens einerseits und das Gut der körperlichen Unversehrtheit andererseits. Dabei kommen näherhin zwei extreme Konfliktfälle besonders in Betracht. Einmal, wo bei sicher zu erwartendem Tod für den Kranken Lebensverlängerung zugleich nur noch Leidensverlängerung, das heißt Verlängerung eines unerträglichen Zustandes körperlicher Versehrtheit, bedeutet. Für den Arzt geht es hier im allgemeinen um das Problem eines Tätigwerdens im Sinn *indirekter* Sterbehilfe, nämlich einer Sterbehilfe durch erforderliche schmerzlindernde Therapie mit gegebenenfalls gleichzeitiger lebensverkürzender Nebenwirkung. Soweit er um diese Nebenwirkung sicher weiß, wirkt er also zugleich volitiv am vorzeitigen Tod des Patienten mit. Die Nebenwirkung wird, und dieser Tatsache sollte er nicht entfliehen wollen, durch sein Tun in Gang gesetzt. Es gibt hier im gegebenen Fall keine glatte Lösung. Obschon er, unter den gegebenen Umständen das geringere Übel wählend, moralisch völlig richtig handelt, bleibt er Mitverursacher und somit auch Mitverantwortlicher. In anderer, jetzt freilich noch sehr viel direkterer Weise stellt sich das Problem ärztlicher Sterbehilfe als ethisches Grenzproblem dort, wo sich nach bereits eingetretenem irreversiblen Ausfall sämtlicher übriger, geistiger wie psychischer Lebensfunktionen eines Patienten eine weitere Verlängerung seines Lebens nur noch in der maschinellen Aufrechterhaltung noch verbliebener, rein vegetativer Restfunktionen vollziehen kann. Ich weiß nicht, was solche künstliche, mit allen nur erdenklichen Mitteln durchgesetzte, im Grunde gewalttätige Protrahierung menschlichen Restdaseins moralisch rechtfertigen soll – irgendwie hat der Mensch, mit einem Wort meines verehrten Lehrers Werner Schöllgen, auch das Recht auf einen natürlichen Tod –, aber den gegebenenfalls legitimen Abbruch einer solch apparati-

ven Überlebensbehandlung rechtsmedizinisch nun ausgerechnet als bloß *passive* Sterbehilfe zu kennzeichnen,⁶ ist meines Erachtens schlichter Selbstbetrug. Bleibt doch die Wirkung hier ebenso direkt angezielt, wie wenn eine tödliche Spritze gesetzt würde. Der Tod des hier gegebenen menschlichen Lebens tritt unfehlbar und direkt ein. Es zeigt sich darin im Grunde dieselbe Versuchung zur Konstruktion einer konfliktfreien Arztmoral, die wir bereits am hippokratischen Eid kritisiert haben.

3. Gegen eine konfliktfreie Moral: Der Weg der Verantwortungsethik

Freilich, und dies muß zum moralpsychologischen Verständnis solcher Argumentation festgehalten werden, hier handelt es sich keineswegs nur um eine spezifisch berufsethische Versuchung des Arztes, sondern um eine generell menschliche. Der Mensch sucht Entlastung und Sicherheit. Er möchte seinen guten Willen durch klare Normen salviert sehen. Selbst innerhalb der Ethik und Moraltheologie, und hier sollte man doch am ehesten kritischen Realitätssinn erwarten, waren, wenn auch nicht einheitlich, noch bis in die jüngste Zeit hinein solche Neigungen vorherrschend. Wo immer es um das Problem der Inkaufnahme von Übeln ging, sucht man die um eines guten Zieles willen unvermeidlich in Kauf zu nehmende schlechte Nebenwirkung möglichst als eine nichtintendierte, unbeabsichtigte, rein zugelassene Größe zu rechtfertigen.⁷ Man konnte es einfach nicht ertragen, daß es für den Menschen Handlungssituationen geben könnte, die sich ihrem Wesen nach nur um den gleichzeitigen Preis eines von ihm willentlich zu verantwortenden Übels lösen lassen. Solche Exkulpierungsstrategie stößt mit Recht auf die Kritik heutiger Moraltheologie. Wo immer Handlungen gesetzt werden, um deren Nebenwirkung man weiß, fällt diese Nebenwirkung zugleich auch in die Verantwortung des Handelnden, das heißt, sie läßt sich nicht im nachhinein als nichtintendiert ausgeben, wenn sie in Wahrheit als *conditio sine qua non* des eigentlichen Handlungsziels mitgewollt werden muß. Dabei ist es gleichgültig, ob sie nun, soll das Handlungsziel erreicht werden, vom Handelnden direkt in einem eige-

nen zusätzlichen Akt zu realisieren und mitzusetzen ist oder ob sie im Verfolg des Handlungsziels von sich aus eintritt, also nurmehr indirekt mitgewollt bleibt. In beiden Fällen ist er der Verursacher und somit auch dafür verantwortlich.

Die Berufung auf ein bloß passives Zulassen kann also in keiner Weise als der geeignete Weg betrachtet werden, um die Inkaufnahme eines Übels moralisch zu rechtfertigen. Der Mensch würde sich damit nur an seiner eigentlichen Verantwortung vorbeistehlen. Ein von ihm indirekt verursachtes Übel bleibt de facto ebenso ein willentlich zu verantwortendes wie ein von ihm direkt verursachtes. Einen ihn in seinem Handeln dennoch rechtfertigenden angemessenen Grund kann er sonach aber nur aus dem unmittelbaren Abwägen jener möglichen Übel gewinnen, zwischen denen er hierbei in Wahrheit zu wählen hat, nämlich zwischen dem Übel, das im Fall des Handelns als Nebenwirkung in Kauf zu nehmen ist, und dem Übel, das aus dem Unterlassen der Handlung entstehen würde. Dabei darf das Übel, das als Nebenwirkung zu verantworten ist – und hier liegt die eigentliche Zumutung seines Ermessens –, in keinem Fall größer sein als jenes, das aus einem generellen Handlungsverzicht erwachsen würde. Erst damit ist eine Maxime gesetzt, die dem Handelnden die Last, Ursache von Übeln sein zu müssen, nicht einfachhin abnimmt, ihm aber dennoch zugleich den Weg zu einem Handeln eröffnet, das *verantwortliches* Handeln bleiben kann. Sie bewahrt ihn davor, die Mittel dem Zweck blindlings unterzuordnen und um eines guten Zieles willen die hierfür unabdingbar – direkt oder indirekt – in Kauf zu nehmenden Übel um jeden Preis zu zahlen. Was man also damit gerade nicht rechtfertigen kann, ist die ihr im Grunde zutiefst entgegengesetzte Sentenz, daß der Zweck die Mittel heilige. Was sie dieser gegenüber vielmehr verpflichtend deutlich macht, ist die Tatsache, daß der Zweck seinen Sinn verliert, wo immer die negativen Nebenwirkungen, über die er zu erreichen und zu sichern ist, seinen eigenen positiven Wert übersteigen.

Darf diese Maxime aber auch noch für solche Situationen in Anspruch genommen werden, wo das in Kauf zu nehmende Übel nicht ein physisches, sondern ein moralisches ist, wo also der Handelnde, sei es direkt oder indirekt, Ursache eines sittlich

bösen Tuns wird? Hierzu müssen wir uns zunächst fragen, was das eigentlich heißt, sittlich böse handeln? Die Antwort lautet: Sittlich böse handelt, wer aus bösem Willen handelt, also ein Übel um seiner selbst willen anstrebt, gehe es dabei nun um ein *physisches* Übel, das man sich oder anderen aus bösem Willen zufügt, oder um ein *moralisches*, zu dem man sich oder andere aus bösem Willen verführt. Genau dies aber trifft im Rahmen einer verantwortlichen *Inkaufnahme* von Übeln, bei der es nurmehr um die Verhinderung eines im gegebenen Fall noch *größeren* physischen oder moralischen Übels geht, per definitionem nicht zu, und zwar auch dann nicht, wenn das in Kauf zu nehmende Übel ein solches moralischer Art ist. Bleibt doch hier gerade nicht der böse, sondern der *gute Wille* des Handelnden, nämlich aus der gegebenen Konfliktsituation das moralisch *Bestmögliche* zu machen, für den gesamten Entscheidungsablauf bestimmend.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß solche Konfliktsituationen, die einem Menschen die Entscheidung abfordern, etwas tun zu müssen, was er unter normalen Umständen weder tun würde noch tun dürfte, ihre eigene moralische Härte haben. Gerade hier ist deshalb das Bedürfnis nach Legitimation naturgemäß besonders groß. Die Antwort der moraltheologischen Tradition ist denn auch eher restriktiv, wenngleich keineswegs in allem einhellig. So sieht es Thomas immerhin als geboten an, auch moralische Übel unter bestimmten Umständen zu *tolerieren*, wenn damit größere verhindert werden können. »Ein moralisches Gut muß bisweilen beiseite gelassen werden, um ein anderes schlimmeres moralisches Übel zu vermeiden«, heißt es in einer *quaestio disputata* über die »brüderliche Zurechtweisung«. ⁸ Dieselbe Regel gilt im Bezug auf die Tolerierung der Prostitution: »Der weise Gesetzgeber erlaubt geringere Übertretungen, um größere zu vermeiden.« Hierbei bringt er das Augustinuswort in Erinnerung: »Wenn du die Dirnen aus der menschlichen Gesellschaft entfernst, wirst du alles durch die Leidenschaften verwirren.« Bereits dieser Ansatz des Thomas erlaubt, jedenfalls soweit es das Recht und seine Sanktionen betrifft, auch für andere, gegebenenfalls noch gewichtigere Handlungsbereiche ähnlich nüchterne Lösungen im Sinn einer Wahl des moralisch kleineren Übels. So haben Überlegungen dieser Art etwa bei der Einfüh-

rung des Ehescheidungsrechts in den neuzeitlichen Gesetzgebungen, aber auch bei der jüngsten Reform des §218 ohne Zweifel eine entscheidende Rolle gespielt.

Dennoch ist mit solcher Argumentation, die das Problem des *malum morale* nur unter dem Aspekt des Zulassens und damit des nur indirekten Inkaufnehmens zu lösen sucht, die eigentlich kritische Kernfrage nicht erfaßt, solange man nämlich davon ausgeht, daß man ein moralisches Übel nie direkt wollen dürfe, und zwar auch dann nicht, wenn die aus einem generellen Handlungsverzicht erwachsenden physisch üblen Folgen ungleich größer sind als jene, die sich aus der Wahl des *moralischen* Übels ergeben. Hiernach bliebe es beispielsweise einem Arzt selbst dann moralisch versagt, einen Schwangerschaftsabbruch vorzunehmen, wenn dieser medizinisch indiziert ist, wenn es also gilt, zwischen dem sicher eintretenden Tod von Mutter und Kind einerseits und der Tötung des noch ungeborenen Kindes andererseits abzuwägen.¹⁰ Objektiv kann es hiernach keine Unsicherheit geben. Dem Arzt bleiben die Hände gebunden. Er muß den Tod beider zulassen, will er sich nicht moralisch schuldig machen. Alles andere sei »subjektive Täuschung«.¹¹ Die Vorzugsregel des *minus malum* auf die Möglichkeit der direkten Wahl eines *malum morale* ausdehnen bedeute letztlich deren ethische Pervertierung. Eine solche Argumentation trägt freilich nur, solange man die Illusion aufrechterhält, daß die Übel, die hier aus einem bewußten und absichtlichen Unterlassen erwachsen, solche rein physischer Art seien, für die man unter dieser Voraussetzung eben nichts könne und insofern auch keinerlei Verantwortung trage. In Wahrheit sind diese Übel aber ganz und gar nicht mehr nur solche physischer Art, wo immer nämlich dem Handelnden die aktive Macht gegeben ist, sie zu verhindern. Tatsächlich geht es also in unserem Fall um die unabwendbare Wahl zwischen einem direkt angezielten geringeren moralischen Übel und einem bewußt zugelassenen und sonach indirekt gewollten größeren moralischen Übel.

Von daher scheint mir der Satz, man dürfe ein moralisches Übel nie direkt wollen, einer Präzisierung bedürftig. Bleibt doch im gegebenen Konfliktfall die Option für das geringere moralische Übel, auch wenn es sich um ein direkt in Kauf zu nehmen-

des handelt, gegenüber dem aus seinem Unterlassen entstehenden größeren moralischen Übel eindeutig geboten. Wie sollte man, um ein anderes Beispiel zu nehmen, eine Situation, in der durch eine wahre Aussage, die jemandem abverlangt wird, einem Mitmenschen ohne dessen böses Zutun schwerster Schaden zugefügt würde, ethisch anders bewältigen als eben durch das in diesem Fall geringere moralische Übel einer Falschaussage?¹² Solches Handeln erscheint sowohl seiner subjektiven Intention nach als auch von der gegebenen Handlungskonstellation her ethisch offensichtlich gerechtfertigt. Hier ist weder böser Wille im Spiel noch zeichnet sich irgendeine andere sittlich vertretbare Wahlmöglichkeit als die bessere ab. Vor neue, ähnliche Situationen gestellt, muß in gleicher Weise entschieden werden. Dennoch bleibt solches Handeln seiner ethischen Struktur nach zugleich vom Bewußtsein eines an und für sich Nicht-Seindürfenden und -Seinsollenden durchgängig mitbestimmt. Gerade deshalb geschieht es ja, den guten Willen vorausgesetzt, nicht ohne inneres Widerstreben. Es bleibt, so sehr es auch aus objektiven Verhängnissen erwachsen und von ihnen her ethisch geboten sein mag, für sich selbst ein moralisches Übel, das auf sich zu nehmen dem Handelnden sittliche Überwindung abverlangt. Nikolai Hartmann spricht in diesem Zusammenhang vom »Mut zum Schuldigwerden«, zu einem Schuldigwerden freilich, bei dem Schuld nicht die qualifiziert böse Tat meint, sondern vielmehr die Übernahme der Insuffizienz der Wirklichkeit. Ihr Preis ist nicht Reue, sondern Trauer. Solcher »Mut zum Schuldigwerden« erscheint nun unter gegebenen Umständen in der Tat unumgänglich, will man nicht durch Unterlassen noch größere Schuld auf sich nehmen. Nur so läßt sich die als solche auch hier unbestritten gültige, auf die Sicherung der menschlichen Würde und Freiheit gerichtete »personale« Vorzugsregel unter dergestalt personal zugeschärften Konfliktbedingungen verantwortlich einlösen. Im bezug auf das malum morale gilt demzufolge dieselbe Maxime, die sich generell bei der Abwägung in Kauf zu nehmender Übel herauskristallisiert hat: Es ist als direkt zu setzende oder auch nur zuzulassende Nebenwirkung dort und nur dort zu verantworten, wo sein Vermeiden ein noch schlimmeres moralisches Übel nach sich ziehen würde.

Darin bleibt zugleich die klare ethische Forderung vorausgesetzt, daß man ein malum nie, weder direkt noch indirekt, um seiner selbst willen, aus böser Absicht wollen oder tun darf.

Damit aber sind die wesentlichen Bedingungen für ein ethisch verantwortliches Handeln sichergestellt. Erst die so gefaßte Maxime formuliert Voraussetzungen, die den Handelnden vor dem Zynismus einer »macchiavellistischen Erfolgsethik« ebenso bewahren wie vor dem Utopismus einer realitätsblinden »Gesinnungsethik«, die sich letztlich als Exkulpierungsstrategie entlarvt.¹³ Der Mensch bleibt der Last moralischer Entscheidungszumutungen ausgesetzt, denen er nicht entfliehen kann. Er muß sie auf sich nehmen und durchtragen, will er sich nicht am Ende nunmehr wirklich qualifiziert, gegen besseres Wissen und Gewissen handelnd, schuldig machen.

Man hat gelegentlich gesagt, Politik sei die Kunst des Möglichen. Das gilt in noch fundamentalerer Weise von der Moral. Sie ist die Kunst der Einlösung und Sicherung des Humanen in seinen tatsächlichen, je und je von den Umständen her gegebenen sachlichen und technischen, individuellen und sozialen Möglichkeiten. Wo sich Moral nur noch vom Realisierungswürdigen, nicht aber zugleich auch vom tatsächlich Realisierbaren bestimmen läßt, wird sie zur bloßen »Zuschauerethik«.¹⁴ Erweist es sich doch im Grunde als völlig verfehlt, das moralische Problem einzig und allein im guten oder bösen *Willen* des Menschen zu suchen. Alle ethische Verwirklichung geschieht in Bedingtheiten und Brechungen und somit unter Inkaufnahme von Übeln, von physischen wie moralischen. Eine Moral, die den Menschen in seiner Kreatürlichkeit ernst nimmt und ihn zugleich dort abholt, wo er in seiner geschichtlichen Verfaßtheit steht, ist nur möglich als Verantwortungsethik und ebendarin letztlich nur als eine Ethik des Kompromisses. Das Mögliche ist das meiste und nicht das von allen Umständen purgierte denkbar Größte, das zum Totalitären tendierende Ideal. Die letzte Lösung aller Dinge ist nicht Sache des Menschen, sondern Gottes.

Arzt und Gesellschaft

Es gehört zu den unbestreitbaren Tatsachen der Gegenwart, daß die technisch-wissenschaftliche Kultur, wie sie in der europäischen Neuzeit hervorgebracht wurde, eine weltweite expansive Kraft entfaltet hat und weiter entfaltet. Hier gewinnt ein in dieser Form bisher nie gegebenes, spezifisch rationales auf Einheit angelegtes Bewußtsein Realität. Freilich ist damit zugleich ein Prozeß in Gang gesetzt, der die bisherige Geschlossenheit von sich einander abhebenden Kulturen in ihren ethno-ökologischen Verwurzelungen und Ausprägungen aufbricht, eine ungeahnte Fülle bewährter Lebensmuster relativiert, und so insgesamt wiederum neue, zu einem großen Teil noch längst nicht gelöste soziale, ökonomische und politische Probleme aufwirft.

Nun läßt sich aber ebensowenig leugnen, daß dieser weltweite Ausgriff technisch-wissenschaftlicher Kultur nicht einfachhin isoliert verläuft und als solcher keineswegs die einzige einheitsstiftende Größe auf ein übergreifend neues Gesamtbewußtsein der Menschheit hin darstellt. Was sich vielmehr gleichermaßen und fast in Korrespondenz hierzu als nicht minder fundamentale Wirkgröße abzeichnet, ist die Tatsache einer wachsenden Sensibilisierung für die Sache des Menschen als solchem. Gerade darin aber sieht sich die Menschheit zunehmend auf einen ethischen Anspruch verwiesen, dem bei allen erlittenen und gewiß wohl auch noch zu erleidenden Rückschlägen unbedingte Geltung zukommt, nämlich jenem, der mit der Selbstzwecklichkeit und Unverfügbarkeit des Menschen als Person gegeben ist.

Eben dies gilt jetzt aber auch im Hinblick auf jede Begründung der besonderen Stellung des Arztes und des diese Sonderstellung legitimierenden spezifisch ärztlichen Ethos in der heutigen Ge-

sellschaft. Was immer hierfür an Gründen und Argumenten beigebracht werden kann, so finden diese doch auf die Dauer Überzeugungskraft nur in dem Maße, als sie sich nicht jenseits jener rationalen und ethischen Rahmenkriterien bewegen, die für das Selbstverständnis des heutigen Menschen konstitutiv geworden sind. Hierzu aber gehört nun einmal das Kriterium der Universalisierbarkeit rationaler Methoden als Kriterium ihrer Wissenschaftlichkeit, sowie das Kriterium der Universalisierbarkeit des sittlichen Grundanspruchs des Menschen auf Unantastbarkeit seiner Personwürde, und zwar gerade auch in der Anwendung dieser Methoden.

Was aber macht dann den Status des Arztes zu einem besonderen? Diese Frage möchte ich im folgenden von vier unterschiedlichen sich aus der Sache selbst ergebenden Problemstellungen aus angehen, nämlich

1. aus dem Zuordnungsverhältnis von Gesundheit und Menschenwürde,

2. aus dem Zuordnungsverhältnis von Krankheit als naturwissenschaftlichem Objekt und dem Kranken als moralischem Subjekt,

3. aus dem Zuordnungsverhältnis von moderner Medizin und moderner Industriekultur, und schließlich

4. aus dem Zuordnungsverhältnis von Gesundheitsdienst als freiem Dienstleistungsangebot und Gesundheitsdienst als sozialer Verpflichtung.

1. Gesundheit und Menschenwürde

Zur Beantwortung dieser, im Blick auf die Sonderstellung des Arztes ethisch zweifellos grundlegenden Frage ist zunächst davon auszugehen, daß der Arzt im Dienst der Sicherung eines Gutes steht, das zwar nicht einfachhin mit der Würde des Menschen identisch ist, andererseits aber auch nicht einfachhin von ihr getrennt werden kann. Gesundheit, und um dieses Gut handelt es sich hier, gehört zu den Grundkonstituenten des Menschen als Geschöpf. Als solcher aber kommt ihr sowohl im Bezug auf das Gelingen des einzelnen als auch im Hinblick auf die

Funktionalität des Ganzen der menschlichen Gesellschaft und deren Lebensqualität eine wesentliche Bedeutung zu. Zwar ist Gesundheit, für sich betrachtet, auch dann noch kein unmittelbar moralisches Gut. Das kann nach Kant nur vom sittlichen Willen des Menschen als solchem behauptet werden. Wohl aber stellt sie ein im eminenten Sinne moralisch *relevantes* Gut dar: Ihre Wahrung bzw. Wiederherstellung nach Maßgabe des Möglichen bleibt nicht nur aus utilitären Interessen, aus individuellen oder sozialen Nützlichkeitsabwägungen, sondern auch aus ethischen Gründen, nämlich wesentlich aus dem sittlichen Willen zu verantwortlicher Lebensführung geboten.

Unter dieser Voraussetzung läßt sich jetzt in einem ersten allgemeinen Sinne sagen, die Sonderstellung des Arztes und das ihn verpflichtende Ethos begründen sich aus seinem verantwortlichen Dienst an dem ethisch relevanten Gut Gesundheit. Doch selbst dies bedarf sofort einer weiteren Einschränkung. In Wahrheit ist der Dienst des Arztes nämlich ein ganz und gar spezieller Dienst an der Gesundheit. Der Arzt ist keineswegs der Verwalter der Gesundheit schlechthin. Menschen pflegen in der Regel den Dienst des Arztes dann in Anspruch zu nehmen, wenn ihr Gesundheitszustand durch Krankheiten oder Defekte gestört erscheint.

Im allgemeinen ist es nicht der Gesunde, der zum Arzt geht. Die Aufgabe des Arztes liegt also zunächst vorrangig in der Therapie bereits eingetretener gesundheitlicher Schäden. Er gewinnt sein Selbstverständnis als Arzt sonach wesentlich von dem ihn in Anspruch nehmenden Menschen als Patienten, als Leidenden. Das soll freilich nicht bedeuten, daß nicht auch Gesundheitserziehung im Sinne von Vorbeugung und Verhütung von Krankheiten und Gebrechen zu den das ärztliche Tun begleitenden Aufgaben gehören, denen in Zukunft vielleicht sogar eine entschieden stärkere Aufmerksamkeit gelten muß. Andererseits kann und darf Gesundheitserziehung jedoch nicht dem Arzt allein zugelasst bleiben. Sie erweist sich insgesamt als eine viel zu komplexe Aufgabe, mit einer Fülle psychologischer, pädagogischer und politischer Komponenten, die letztlich mit Erfolg nur arbeitsteilig angegangen und der Verwirklichung näher gebracht werden kann. Meinrad Schär weist in diesem Zusammen-

hang mit Recht auf die elementare Tatsache hin, daß man einen Kranken unter Umständen wider seinen Willen heilen könne, daß man aber einen Gesunden nicht wider seinen Willen gesund erhalten kann. Gerade deshalb vermag die Medizin so wenig unmittelbar zur Gesundheit als solcher beizutragen, solange der Gesunde selbst nicht zureichend zur Verantwortung für seine Gesundheit individuell und sozial motiviert ist.¹

Solche Grenzen ärztlicher Wirkmöglichkeit setzen nun freilich keineswegs die Besonderheit des Status des Arztes herab. Was diesen vielmehr in seinen besonderen Rechten und Pflichten bleibend heraushebt, ist die Tatsache, daß er als Diener am leidenden Menschen zur Vornahme außergewöhnlicher Handlungen ermächtigt ist. Das Verhältnis Arzt-Patient realisiert sich, unbeschadet seiner von der Sache her gegebenen Begrenztheit, in einem einzigartigen, nur schwer mit anderen Verhältnissen vergleichbaren Zusammenhang. Der Kernpunkt dieses Bezugsverhältnisses: Nur der Arzt hat eine Lizenz für Eingriffe am Körper anderer Menschen mit all den möglichen Zumutungen und Risiken, die damit gegebenenfalls verbunden sind. Gerade hier wird zugleich eindringlich deutlich, wie sehr das Handeln des Arztes an objektivierbare rationale Kriterien, soll solches Eingreifen als kunstgerechtes Eingreifen im Sinne des aristotelischen *lege artis* in universalisierbarer Weise gerechtfertigt werden können, gebunden bleiben muß.

Angesichts all dieser ganz ohne Zweifel anspruchsvollen Gegebenheiten und Erfordernisse, die den Arztberuf kennzeichnen, erscheint es jetzt freilich geboten, den ihm darin zukommenden Rang zugleich auch in seiner Relativität auszumachen. Diese Relativität aber ist dadurch gegeben, daß er im Dienst der Sicherung eines Gutes steht, das in einen größeren ethischen Zusammenhang, in dem es um die Sache des Menschen als Menschen geht, eingebunden bleibt. Darin aber fungiert Gesundheit keineswegs als höchstes Gut. Der Kranke kann gegebenenfalls im Verhältnis zu seiner Krankheit eine Würde entfalten, hinter der das Verhältnis des Gesunden zu seiner Gesundheit weit zurückbleibt. Die Abwesenheit des Gutes Gesundheit im Sinne von Krankheit ist nicht notwendig identisch mit der Zerstörung der Würde des Menschen. Erst wo Würde des Menschen mit

konfliktfreiem psychosomatischen Funktionieren gleichgesetzt wird, droht Gesundheit zu einer Art oberstem Fetisch zu werden, in dessen Dienst der Arzt gleichsam zu hohenvaterlichen Funktionen aufrückt. Ein unerträglicher Gedanke, der aber dennoch im Wertbewußtsein unserer heutigen Gesellschaft zumindest tendenziell anwesend ist. Im Grunde muß sich hiergegen am meisten der Arzt selbst auflehnen, und zwar gerade angesichts der sein berufliches Tun ständig begleitenden Erfahrung der Gebrochenheit allen menschlichen Daseins. Gesundheit ist nicht der das Ganze des Lebens in sich bergende heilige Gral, als dessen einzigartiger Hüter der Arzt bestellt wäre.

Nun wird man freilich bei genauerer Betrachtung sagen müssen, daß es nicht die in welchem Maße auch immer gegebene hohe Einstufung des Gutes Gesundheit ist, die für sich genommen dem heutigen Arzt jenen Status verschafft hat, den er tatsächlich einnimmt. Hier kommt vielmehr noch einem ganz anderen Sachverhalt entscheidendes Gewicht zu, nämlich jenem, der mit der Übernahme naturwissenschaftlicher Methoden der ärztlichen Kunst neue ungeahnte Erfolge in der Bekämpfung von Krankheiten gebracht hat und damit zugleich ihre Legitimation auf die Grundlage nachprüfbarer Effektivität stellt. Eben solch nüchterne Ausweitung der Grenzen ärztlicher Kunst muß aber als solche nicht notwendig mit einer Hypostasierung von Gesundheit als höchstem Wert einhergehen. Ausweitung von Grenzen bedeutet nicht deren Aufhebung. Die Besiegung von Krankheit überhaupt bleibt letztlich eine dem religiösen Bereich zuzuordnende Heilserwartung, nicht aber eine unter den Bedingungen dieser Welt herstellbare reale Möglichkeit.

Was mir demgegenüber in diesem Zusammenhang viel wichtiger erscheint, ist die Tatsache, daß sich die moderne Medizin mit dieser Ausweitung ihres Könnens ein neues, völlig anders gelagertes Problem eingehandelt hat. Es droht das zurückzutreten, was man die »personale« Dimension der Medizin nennen könnte. Mit zunehmender Zentrierung ihrer Aufmerksamkeit auf die kategorialen Strukturzusammenhänge von Krankheit, scheint der Kranke selbst eigentümlich abstrakt zu werden und in seiner konkreten existentialen Lebensnot aus der Zuständig-

keit des Mediziners herauszufallen. Damit aber ist ein weiteres im Hinblick auf die Sonderstellung des Arztes ethisch grundlegendes Zuordnungsproblem angesprochen.

2. Krankheit als naturwissenschaftliches Objekt und der Kranke als moralisches Subjekt

Wie alle exakten Wissenschaften lebt die naturwissenschaftliche Medizin von der Reduktion komplexer Zusammenhänge, von der Ausblendung anderer Fragestellungen, von der Isolierung ihres Gegenstandes und somit seiner Objektivierung. Oder um mit K. Lüth zu sprechen: »Krankheit im Zeitalter der Naturwissenschaften ist stumm wie die Gewebe, in welchen sie sich realisiert.«² Nur mittels einer solchen, die Krankheit vom Kranken methodisch abstrahierenden Betrachtungsweise, kann es in der Tat gelingen, die das jeweilige Krankheitsphänomen bestimmenden wesentlichen und unmittelbaren Kausalfaktoren in einer Weise in Griff zu bekommen, die überhaupt erst eine gezielte Therapie möglich macht. Zweifellos hat gerade dies zugleich zu einer immensen Vermehrung des medizinischen Wissens und der mit solchem Wissen gegebenen Therapiemöglichkeiten geführt.

In der Konsequenz bedeutet dies dann aber auch zwangsläufig Vervielfältigung der ärztlichen Vorgehensweisen und Segmentierung des ärztlichen Berufs. Das aber wiederum bewirkt jetzt zugleich eine Veränderung im Arzt-Patient-Verhältnis generell. Nicht nur, daß dies infolge der Technisierungstendenzen der Diagnose und Therapie in seiner Struktur zunehmend durch viele notwendige, unpersönlich verlaufende versachlichende Komponenten mitbestimmt und überlagert wird. Vielmehr sieht sich der Patient nun auch je nach Art der Krankheit an die Zuständigkeit von je anderen Spezialisten verwiesen, was insbesondere im modernen Klinikbetrieb dann nochmals seine institutionelle Zuschärfung erfährt, so daß ihm hier zuweilen kaum mehr spürbar wird, wer sein eigentlicher Arzt ist. Daß da manches kritik- und verbesserungswürdig bleibt, ist nicht von der Hand zu weisen. Andererseits wäre es leichtfertig, den modernen Medizinbetrieb mit seinem hohen Maß an Versachlichung und Dif-

ferenzierung, angesichts der ihm zweifellos innewohnenden Insuffizienzen und zum Teil durchaus abstellbaren Schwächen, pauschal abzuwerten. Er bleibt aufs Ganze betrachtet, auch in Zukunft mit seiner nachprüfbaren Effektivität ein notwendiges und unverzichtbares Instrumentarium zur Eindämmung von Krankheit im Dienste des Menschen.

Von daher ist es auch wenig hilfreich, in einer rückwärts gewandten, idealisierenden Beschwörung des traditionellen Hausarztes die Antwort auf die hier anstehenden Probleme zu sehen. Am wenigsten steht dies den Ärzten selbst an, die ihr berufliches Selbstverständnis und ihre tatsächliche gesellschaftliche Bedeutung dieser Entwicklung verdanken. In Wahrheit gibt es hier überhaupt keine Patentlösung. Das Miteinander von sachlich methodischem Vorgehen und personaler Zuwendung ist im Grunde nie restlos institutionell absicherbar. Es muß vom Arzt selbst aus der Kraft seiner moralischen Verantwortung als je eigene Tat immer neu verwirklicht werden.

In unmittelbarem Bezug hierzu stellt sich nun aber jetzt noch ein weiteres, sozialetisch nicht weniger brisantes Problem, das seine Bedeutung erst aus dem gesellschaftlichen Gesamtkontext gewinnt, in dem sich die Medizin heute vorfindet.

3. Medizin und moderne Industriekultur

Die Entwicklung der modernen Medizin und die Entwicklung der modernen Industriegesellschaft stehen in einem inneren Zusammenhang. Medizin erscheint so zwangsläufig von einer Gesellschaft her organisiert und auf sie zugepaßt, deren Produktivität und Dynamik zu einem nicht geringen Teil von Kräften gespeist wird, die Konditionen herstellen, deren gesundheitsgefährdende Wirkungen kaum ernsthaft bestritten werden können. Diesen Zusammenhang, der zwischen der modernen Leistungs- und Konsumgesellschaft mit ihren fast pathologischen Zügen einerseits und dem auf sie hin spezialisierten modernen Medizinbetrieb andererseits besteht, hat in der bisher wohl herausforderndsten Weise der bekannte Kulturkritiker Ivan Illich thematisiert und problematisiert.

Der moderne Medizinbetrieb, so schreibt er in seiner Kampfschrift »Die Nemesis der Medizin«, »stützt eine morbide Gesellschaft, in der die soziale Kontrolle der Bevölkerung durch das medizinische System eine der wichtigsten ökonomischen Aktivitäten ist ... Menschen, die durch ihre industrielle Arbeit und Freizeit verstört, krankgemacht und invalidisiert werden, bleibt nur die Flucht in ein Leben unter ärztlicher Aufsicht, das sie zum Stillhalten verführt und vom politischen Kampf um eine gesündere Welt ausschließt.«³ Mit dieser provokanten These verliert die moderne Medizin gleichsam ihre gesellschaftliche Unschuld. Gesellschaftskritik ist hier zugleich Medizinkritik.

Nun läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß die moderne Medizin in ihrem fortschreitenden Bemühen, die zahllosen Zivilisationskrankheiten und Folgeschäden der Industriekultur effektiv aufzufangen, hier in einer gewissen Weise, gleichsam auf dem Rücken ihres eigenen Tuns, systemstabilisierend wirkt. Ist doch dasjenige, was ihr die Gesellschaft als ihre eigentliche und vornehmliche Aufgabe zuweist und ihr dann auch tatsächlich in Mark und Pfennig, in Prestige und Status entsprechend honoriert, nicht so sehr das erfolgreiche Bemühen um einen neuen ursprünglichen Gesundheitswillen dieser Gesellschaft, sondern das erfolgreiche Bemühen in der Bekämpfung von immer vielgestaltiger werdenden Krankheiten. Ein Kreis, der sich ganz gewiß nicht leicht durchbrechen läßt.

Das reichlich illusionäre Lösungsangebot Illichs – weg von der modernen technisch-wissenschaftlichen Kultur mit ihrer Überzivilisierung und Übermedikalisierung, zurück zum einfachen Leben, das seine heilenden Kräfte in sich selbst birgt – bietet jedenfalls keinen gangbaren Weg zur Lösung der Probleme der heutigen Massengesellschaft. Gewiß ist vielmehr, daß eine jedermann zugute kommende Sicherung und Verbesserung von Lebensqualität nur unter Wahrung und weiterer Anhebung, nicht aber durch gewaltsamen Abbau des Standards an bisher gewonnenem medizinischem Wissen möglich bleiben kann. Andererseits genügt dies für sich allein jedoch nicht. Um diese Lebensqualität von der Wurzel her zu fördern und zu sichern, müssen Gesundheitserziehung und Gesundheitsvorsorge, auf die hin auch die ökonomischen Strukturen neu zu überdenken sind, in

der Tat einen ganz anderen Rang erhalten und nicht weniger wichtig genommen werden als die Aufgabe des Mediziners in seinem unmittelbaren Dienst am Kranken.

Welche Schritte auf dem Weg zur Verwirklichung dieser Desiderate nun aber auch immer getan werden müssen, so wird man dabei auf jeden Fall ein Doppeltes zu bedenken haben. Zum einen ist der Wille des Menschen zur Gesundheit als genuin moralischer Wille niemals einfachhin institutionell machbar. Deshalb müssen die Maßnahmen, die im Rahmen von Gesundheitsvorsorge und Gesundheitserziehung getroffen werden, wesentlich vom Gedanken der Motivationsförderung bestimmt bleiben, in der die Freiheit des einzelnen in seinem Willen zur Gesundheit gewahrt bleibt und bestärkt, nicht jedoch vergewaltigt wird. Zum anderen muß dabei aber auch die besondere Aufgabe des Arztes im Gesamtspektrum der Gesundheitsdienste institutionell so abgesichert bleiben, daß sie mit einem Höchstmaß an Effektivität erfüllt werden kann. Das aber scheint nach allen Erfahrungen nur unter der Voraussetzung möglich zu sein, daß der Arzt seinen Beruf frei ausüben kann und nicht zum Angestellten einer Staatsmedizin gemacht wird. Eben dies führt jetzt unmittelbar zu einem letzten Problem, das im Rahmen unserer Frage nach der Sonderstellung des Arztes nicht unerörtert bleiben darf, nämlich jenem, das mit dem keineswegs spannungslosen Zuordnungsverhältnis von ärztlichem Gesundheitsdienst als freiem Dienstleistungsangebot und ärztlichem Gesundheitsdienst als sozialer Verpflichtung gegeben ist.

4. Gesundheitsdienst als freies Dienstleistungsangebot und als soziale Verpflichtung

Dabei ist zunächst festzustellen, daß fast alle öffentlich lautgewordene Kritik am ärztlichen Berufsstand, wie sie während der letzten Jahre in immer neuen Wellen aufgebrochen ist und über die Medien ihr breites Publikum gefunden hat, sich an eben dieser Zuordnungsproblematik festmachen läßt. Aufs Ganze betrachtet wächst die Kritik offensichtlich aus der Besorgnis heraus, daß der Ärzteschaft unter Berufung auf die Sicherung der

Freiheit ihrer Berufsausübung und des notwendigen von ihrer spezifischen Tätigkeit her geforderten Ethos Privilegien zuge wachsen sind, die ihrer Sozialverpflichtung in nicht mehr vertretbarer Weise entgegentzulaufen drohen.

Nun würde es im Rahmen einer sozialetischen Grundlagenreflexion über die besondere Stellung des Arztes und der sie konstituierenden Bedingungen zur Sache selbst wenig beitragen, sich hier vorschnell auf Einzelvorwürfe einzulassen und sich gar zu deren Anwalt zu machen, solange keine Klarheit über jene sozialetischen Grundgegebenheiten und Grundforderungen besteht, innerhalb deren solche Vorwürfe, seien sie nun gerechtfertigt oder nicht, überhaupt möglich werden. Deshalb erscheint es notwendig, hier nach eben jenen Grundgegebenheiten zu fragen, die das Spannungsverhältnis von ärztlicher Berufsfreiheit und ärztlicher Sozialverpflichtung konstituieren und zu einem immer neu aufgegebenen und zu lösenden Problem machen.

Dabei ist zunächst davon auszugehen, daß die Sicherung des Gutes Gesundheit drei Interessen- und Verantwortungssphären in je eigener Weise berührt, nämlich 1. die des einzelnen als Patienten, 2. die des Arztes und 3. die der Gesellschaft. Dienst an der Gesundheit läßt sich sonach nicht mehr einfachhin, wie dies etwa noch die ethischen Normen des hippokratischen Eides implizieren, auf das Zweierverhältnis Arzt-Patient eingrenzen. Dies zeigt sich schon darin, daß dieser Dienst, soll er heutigen Ansprüchen genügen, ohne eine ganze Reihe längst erstellter, gesellschaftlich organisierter Rahmenbedingungen gar nicht zu leisten wäre. Hierzu gehört etwa das Krankenversicherungswesen als gesellschaftlich organisierte, ökonomische Voraussetzung für die Versorgung des Patienten ebenso wie der medizinische Studienbetrieb an den Universitäten als gesellschaftlich organisierte wissenschaftliche Voraussetzung für die Ausbildung der Ärzteschaft. In all dem manifestiert sich der Grundauftrag der Gesellschaft, wie er sich aus deren in der Neuzeit entwickeltem ethischem Selbstverständnis unmittelbar ergibt, nämlich Bedingungen herzustellen, die eine optimale Sicherung des Gutes Gesundheit gewährleisten.

Eben darin aber wird jetzt zugleich deutlich, daß gesellschaftliche Kompetenzaneignung zur Verwaltung von Gütern keines-

wegs generell als ein Eingriff betrachtet werden kann, der zur Sicherung dieser Güter letztlich nichts beiträgt, sondern daß sich vielmehr unter Umständen gerade umgekehrt erst über bestimmte Formen einer gesellschaftlichen Verfügungsmacht in der Organisation von Gütern tatsächliche Fortschritte in der Sicherung dieser Güter erzielen lassen. Jedenfalls zeigen dies für den Bereich des Gesundheitswesens die eben genannten Entwicklungen, die sowohl für den Patienten als auch für den Arzt einen nicht mehr wegzudenkenden Nutzen gebracht haben.

Andererseits wird man daraus jedoch nicht folgern dürfen, daß Fortschritt in der optimalen Sicherung von Gütern einfach hin mit deren zunehmender gesellschaftlicher Verwaltung zusammenfielen. In Wahrheit bleibt vielmehr jeglicher Fortschritt bei aller gesellschaftlichen Vermittlung letztlich auf die Kreativität, auf die Eigeninitiative und den Leistungswillen des einzelnen als Subjekt gestellt, so daß bei jedem einzelnen Fall von Kompetenzübereignung an gesellschaftliche Organisationen oder gar an den Staat geprüft werden muß, wieweit hierdurch die Initiative des einzelnen gefördert oder nicht doch in ihr Gegenteil verkehrt und gelähmt wird. Eben dies gilt dann aber auch im Hinblick auf eine optimale Sicherung des Gutes Gesundheit. Auch hier müssen Staat und Gesellschaft, wollen sie ihrem Grundauftrag zu größtmöglicher Sicherung dieses Gutes gerecht werden, die Eigeninitiative des Arztes durch entsprechende institutionelle Rahmenbedingungen optimal disponieren. Genau das aber ist aufs Ganze betrachtet am effektivsten nur durch die institutionellen Zusicherungen freier ärztlicher Berufsausübung gewährleistet.

Umgekehrt bleibt dieser Grundauftrag zu optimaler Sicherung des Gutes Gesundheit jetzt zugleich aber nicht weniger auch Auftrag eines jeden einzelnen Arztes und der seine besonderen Interessen vertretenden Verbände. Das aber bedeutet, der Arzt bleibt in der Autonomie und Freiheit seiner Berufsausübung auf eine Weise in den Dienst am Gut Gesundheit eingebunden, die ihm nicht gestattet, sich als bloßen an Profit und Prestige ausgerichteten Händler der Ware Gesundheit zu verstehen. Der Arzt ist letztlich nicht Händler einer Ware, sondern Treuhänder eines Gutes. Gerade hieraus gewinnt er seinen be-

sonderen Status. Entsprechend muß sein gesellschaftliches Selbstverständnis als Arzt und die darin von ihm geltend gemachten Ansprüche ausschließlich von jenen Normen bestimmt bleiben, die zur Regulierung seines beruflichen Handelns unerläßlich sind. Je mehr es ihm gelingt, für eine breite Öffentlichkeit diese seine Legitimation je und je aus der Sache selbst zu begründen und transparent zu machen, desto weniger wird der Ruf nach staatlichen Interventionen und Kontrollen oder gar der nach einer Änderung des Gesamtsystems überzeugenden Grund finden. Die Sonderstellung des Arztes läßt sich von keinen anderen Kriterien her rechtfertigen als von denen, die sich aus der spezifischen Sachfunktion seines beruflichen Auftrags ergeben. Und der ist wahrlich groß und verantwortungsvoll genug.

Bedingungen und Chancen für eine universelle Friedensordnung

Den Frieden sichern – diese Forderung stellt sich dem heutigen Menschen in einem Kontext von Bedrohungen, der keine geschichtlichen Vergleiche mehr zuläßt. Ihre Einlösung ist zum Überlebensproblem der Menschheit insgesamt geworden. Um so stärker bewegt die Frage, auf welchem Wege dies erreichbar ist. Hier polarisieren sich die Standpunkte zum Teil bis hin zur Unversöhnlichkeit und drohen so die Möglichkeit eines einheitlichen politischen Entscheidungswillens zu verhindern.

Politik, so sagt man, ist die Kunst des Möglichen. Dieses Wort will durchaus im Sinne einer am Menschen orientierten, Engagement und Klugheit miteinander verbindenden Verantwortungsethik verstanden sein, bleibt jedoch nur allzu leicht auch rein funktionalistisch-pragmatischen Deutungen und Handhabungen zugänglich. Das Wort von der Politik als Kunst des Möglichen sagt deshalb – beim Wort genommen – für sich allein nur die halbe Wahrheit. Jede Politik, die dem Menschen wirklich dienen will, muß darin zugleich über ein rein Kalkulierbares hinaus zielen. Sie gewinnt ihre Größe und Wirksamkeit gerade dadurch, daß sie sich nicht bloß vom Opportunismus des Möglichen bestimmen läßt, sondern zugleich wesenhaft auf ein letztes, nicht einfachhin verrechenbares »Unmögliches« zielt, das der Wirklichkeit abgerungen werden muß. »Auch die Politik«, so heißt es im Testament Friedrich des Großen von 1752, »hat ihre Metaphysik«. Als solche »Kunst des Unmöglichen« bleibt sie immer auch auf das »Dennoch« eines Glaubens gestellt, die sie von bloßer Interessenpolitik abhebt und ihr moralische Qualität einstiftet. Erst damit gewinnt Politik eine Zielgestalt, die

wohl von der politischen Vernunft geregelt, jedoch gespeist wird aus dem Anspruch des Unbedingten.

Wie sehr nun auch die Standpunkte in der Frage einer moralisch legitimierbaren, politisch sachgerechten und erfolgreichen Friedensstrategie auseinander gehen, so wird man doch keinem der Kontrahenten unterstellen dürfen, daß sie darin nicht von diesem Anspruch des Unbedingten, und das heißt für uns: der Sache des Menschen und seiner Freiheit bewegt bleiben.

Um so mehr erscheint das Gespräch geboten, das auf die Argumente des anderen hört und die Schwachstellen in der eigenen Begründung nicht kaschiert. Dabei müßte jedoch noch sehr viel entschiedener in Blick genommen werden, daß angesichts der Komplexität der in die Friedensfrage hineinspielenden Gesichtspunkte Entscheidungssicherheit über die sittliche Richtigkeit des einen oder anderen Vorgehens selbst unter der Voraussetzung äußerster Diskursbereitschaft nur im Sinne einer *moralischen Gewißheit* erreicht werden kann, und zwar gerade weil keine Lösung denkbar ist, die nicht zugleich auch ein Äußerstes an möglichen Risiken und Zumutungen in sich birgt. Eben deshalb aber bliebe Angst, und erst recht Solidarisierung in der Angst, der schlechteste Ratgeber. Angst allein löst keine Probleme und begründet noch keine Tugend. Politisches Handeln gewinnt seine Dignität wesentlich erst aus einer ebenso lernbereiten wie mutigen und darin erst sittlich verantworteten Vernunft.

Was aber kann nun die sozialetische Reflexion zur Klärung und Vertiefung des Entscheidungsprozesses in der Friedensfrage beitragen? Wenn man davon ausgeht, daß Sozialetik eine normative Wissenschaft ist und darin das Schicksal aller konkreten menschlichen Handlungsvernunft, nämlich das der Entscheidungsunsicherheit und Entscheidungszumutung, teilt, kann man von ihr auch im Hinblick auf die Friedensproblematik keine Antwort erwarten, die eine endgültige Auflösung des Dilemmas der Frage nach dem sittlich richtigen Weg, der ethisch allein verantwortbaren Strategie in der Sache des Friedens zu bringen vermöchte. Andererseits reicht jedoch das Erkenntnisinteresse der Sozialetik als normativer Wissenschaft zugleich wesentlich über das Interesse der dem unmittelbar Aktuellen verhafteten, von den jeweiligen tagespolitischen Ereignissen affizierten kon-

kreten Handlungsvernunft hinaus. Sie sucht sich im Umgang mit dem Aktuellen zugleich an generellen anthropologischen, geschichtlichen und sozialen Zusammenhängen zu orientieren, um von da aus die kontrovers geführte Diskussion zu versachlichen, Konsenspunkte herauszuarbeiten und in dem, was sich an gegensätzlichen Argumenten behauptet, die Spreu vom Weizen zu scheiden.

In diesem Sinne soll hier die Gesamtproblematik der Bedingungen und Chancen für eine universelle Friedensordnung angegangen werden. Als solche aber läßt sie sich auf drei grundsätzliche Fragestellungen bringen:

1. *Worauf kann sich menschlicher Friedenswille stützen: Ist Wirken für den Frieden – mit Kant gefragt – nur eine »moralische Pflicht« oder auch eine »gegründete Hoffnung«?*¹ – So zu fragen bedeutet das die Geschichte der Menschheit durchziehende Wechselspiel von Krieg und Frieden nicht mehr länger als unausweichlich gegebenes Schicksal nach Art von Naturereignissen hinzunehmen, und erst recht nicht die Notwendigkeit von Kriegen als Reaktion des Zornes Gottes auf menschliche Bosheit, als göttliches Strafgericht zu deuten. Jedenfalls nicht so, daß sie dem Menschen den Schein des Rechtes zu geben vermöchte, im Namen Gottes Kriege zu führen und sich damit, wie dies die ältere theologische Lehre vom »gerechten Krieg« nahelegt, als Vollzugsorgan seiner Strafgerechtigkeit zu verstehen. Gerade im Überwinden solcher Fehldeutungen und Anmaßungen sieht sich der Mensch überhaupt erst in die ihm als moralischem Subjekt genuin zukommende Verantwortung für Krieg und Frieden genommen. Kriege lassen sich weder kosmologisch rechtfertigen noch theologisch verklären. Sie bleiben zu überwindende Übel. – Sind sie aber auch tatsächlich überwindbar? Ist Wirken für den Frieden, um es nochmals mit der uns von Kant vorgegebenen Frage zu sagen, nurmehr »moralische Pflicht« oder auch »gegründete Hoffnung«?

2. *Was steht der Möglichkeit einer dauerhaften, universellen Friedensordnung entgegen: Ist die Frage nach der Gerechtigkeit menschlichen Miteinanders mit der Frage nach der Wahrheit über den Menschen zum Ausgleich zu bringen?* – Daß der Friede Werk der Gerechtigkeit sei und sein müsse, ist ein alter theologi-

scher Topos. Friede impliziert hiernach vor allem gerechten Ausgleich von Interessenkonflikten. Unter den Bedingungen der Endlichkeit und Gebrochenheit allen menschlichen Tuns hieße dann das Ausgleichsprinzip in der Regel der Fälle Kompromiß. Nun geht es aber in Fragen des Friedens dort, wo darin zugleich menschliches Selbstverständnis in seiner Wurzel berührt wird, nicht nur um Probleme der Gerechtigkeit, sondern zwangsläufig auch um Wahrheitsfragen, die als solche keinen Kompromiß zulassen. Die wirklich großen Konfliktkonstellationen, die die heutige Welt bestimmen und in Blöcke spalten, berühren denn auch in der Tat sehr viel weniger Fragen der Gerechtigkeit im Umgang der Menschen und Völker miteinander als vielmehr Fragen der Wahrheit über den Menschen. Eben diese aber lassen sich nicht auf dem Wege von Kompromissen lösen, sondern fordern im Falle ihrer Unversöhnbarkeit als übergreifendes Befriedungsprinzip Toleranz. Woran findet dann dieses jedoch wiederum seine Grenze? Bietet der christliche Anspruch der Liebe einen Ausweg?

3. *Unter welchen Bedingungen und in welchen Formen kann ein gesamtgesellschaftliches Friedensethos aus christlichen Voraussetzungen als Weg kommunikativer Einlösung der Wahrheitsfrage Realität gewinnen?* – Hier geht es letztlich um das Problem der Umsetzung der Friedensmaxime des Evangeliums, nämlich des Gebots der Feindesliebe, in den sozialetisch übergreifenden, von der komplexen politischen Realität mitbestimmten Gesamtkontext. Friede als eine Frage des strukturellen Umsetzungsprozesses von Liebe? Dies bleibt zu prüfen.

I. Die friedienstiftende Eigendynamik natürlicher und geschichtlich-gesellschaftlicher Wirkkräfte

Friede ist kein »Naturstand«.² Der Prozeß menschlicher Zivilisation ist ein Prozeß zunehmender Tabuierung unkontrollierter Aggression. Die zum Wesen des Menschen gehörende und zur Gewinnung seines Selbstandes notwendige aggressionsspezifische Komponente, das zu Ausuferungen tendierende kämpferische Prinzip in ihm, bedarf der Eingrenzung und wachsen-

den Formung. Gerade deshalb aber ist dieser Prozeß kein automatischer, sich von selbst einstellender. Der Mensch bleibt auf jeder Stufe seiner Entwicklung ein riskiertes und gefährdetes Wesen, das immer wieder hinter sich zurückfallen und selbst noch das äußerste an Rationalität in den Dienst destruktiver Tendenzen stellen kann. Die Grausamkeiten, die Menschen an Menschen heute verüben, sowie das tatsächliche technische Vernichtungspotential, das der heutigen Welt bereitsteht, sind gewiß nicht geringer geworden seit Norbert Elias in seinem 1939 erschienenen Werk »Über den Prozeß der Zivilisation«, die solchen Fakten eher entgegenstehende These von der auf Aggressionshemmung gerichteten Eigendynamik geschichtlich-gesellschaftlicher Wirkkräfte zum Deutungsschlüssel seiner großen kultur-anthropologischen Analyse machte.³ Friede bleibt in der Tat ein immer neu einzulösender Anspruch. Friede muß »gestiftet« werden (Kant).⁴ Zu seiner Herkunft und Wahrung bedarf es insofern der sittlichen Tat des Menschen.

1. Neigt der Mensch zum Frieden?

Andererseits gewinnt menschliche Optionsbereitschaft für Frieden ihre tatsächlich zureichende innere Dynamik keineswegs schon aus einem rein für sich gedachten genuin moralischen Willen. Dieser bliebe sogar weithin machtlos, kämen ihm nicht sowohl angeborene naturale Neigungen des Menschen als auch eine geschichtlich fortschreitende Vielfalt sozial bestimmter Sachzwänge hierbei zu Hilfe. So läßt sich nicht übersehen, daß zur generellen naturalen Grundausstattung des Menschen, seiner stammesgeschichtlichen Mitgift, neben aggressionsspezifisch-konkurrierenden auch zuwendungsspezifische, auf interaktionelles Mit- und Füreinander gerichtete Antriebsmomente gehören, die menschliche Friedensneigung keineswegs als eine seiner Natur schlechthin abgenötigte Größe erscheinen lassen. Hierzu gehört der das Bedürfnis nach Geborgenheit formierende Impetus der »sozialisierenden Angst« ebenso konstitutiv wie der im »Brutpflegeimpuls« wurzelnde und sich im Bedürfnis, Geborgenheit zu schenken, formierende Impetus zu fürsor-

gendem Verhalten.⁵ Mögen diese naturalen Dispositionen auch nur unmittelbar lebensweltlich bezogene und insofern labile Größen sein, die aus sich heraus gewiß noch keine menschheitsumspannende Friedensgesinnung zu produzieren vermögen, so bliebe doch umgekehrt eine solche gänzlich unreal, hätte sie nicht diese naturalen Impulse zu ihren stets konkomitanten Vorreitern.

2. Aggressionshemmung durch Kooperationsdruck

Darüber hinaus muß aber ebenso auch der Eigendynamik von geschichtlich-gesellschaftlichen Wirkkräften für die Entwicklung auf ein je Mehr an Frieden hin Gewicht beigemessen werden. In der Tat läßt die Geschichte der Menschheit trotz aller sich immer wieder einstellender Rückschläge und trotz des noch zutiefst fragmentarischen Charakters an tatsächlich Gelungenem und Erreichtem so etwas wie eine Logik zunehmender Aggressionsbewältigung erkennen. Hierzu gehört beispielsweise ganz gewiß die Tatsache, daß jede Zunahme an Komplexität sozialer Systeme zugleich auch zunehmende Sachzwänge zur Kooperation evoziert, die ihrerseits jeglichen Überhang an Aggressionen zunehmend als Störfaktor erscheinen lassen.

In diesem Zusammenhang geht es um einen Elementarvorgang überindividuellen Miteinanders, der bereits von der Soziologie der ersten Stunde erkannt und herausgestellt wurde. Ausgangspunkt ist das *Phänomen der Arbeitsteilung*. Arbeitsteilung führt nach E. Durkheim nicht nur zu einer Vervielfältigung der Produktionsweisen, sondern auch zu einer wachsenden Rollendifferenzierung, Individuierung und gleichzeitigen Verschränkung der sozialen Beziehungen. Die Abhängigkeitspole pluralisieren sich. Die Austauschverhältnisse weiten sich aus. Die soziale Interdependenz steigt. Der Kooperationsdruck nimmt zu. Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse – das Bedürfnissystem Hegels – und darauf bezogene Leistungsfunktionen sind sozialisierende Faktoren. Dieser sich aus der Arbeitsteilung ergebende eigentümliche Solidaritätseffekt macht Aggressionen zunehmend dysfunktional.⁶ In eben dem Maße, wie sich das funktionale

Leistungsgefüge verschränkt, so faßt N. Neidhardt zusammen, »muß gesellschaftliches Interesse an innerer Befriedung wachsen und auf eine Zivilisierung der sozialen Formen aus sein. Aggressionen werden aus dem allgemeinen Verkehr gedrängt.«⁷ Mit der Arbeitsteilung entsteht sonach gleichzeitig eine neue, sich von dem interdependenten Leistungskosmos her ergebende und ihn ermöglichende Moral, deren Normen auf Aggressionshemmung gerichtet sind.

Aggressionen brechen demgegenüber jedoch in neuer, durch wachsende Individuation sensibilisierter Form dort wieder auf, wo es zu Ausbeutungen und Ungerechtigkeiten der am Leistungskosmos Beteiligten kommt. Hier kann sich Solidarität eben nicht von selbst herstellen, es sei denn als Solidarität von Kampfgemeinschaften, als Klassensolidarität. Um den empfundenen Unrechtszustand zu überwinden und zu neuer übergreifender Solidarität zu gelangen, bleiben nur zwei Möglichkeiten. Entweder wird der Unterschied in der Bewertung von Leistungsfunktionen überhaupt geleugnet, dann sucht man, wie der Marxismus, die Herstellung der darin implizierten allgemeinen Gleichheitsforderung über eine Zuspitzung des Klassenkampfes und ihm folgende grundsätzliche Strukturveränderung zu erreichen. Oder man hält am Prinzip relativer Ungleichheit von Leistungsfunktionen fest, dann geht der Weg über den Kampf um einen gerechten Interessenausgleich in Form von Arbeits- und Lohnkämpfen sowie sozioökonomischer Reform.

3. Einschränkung der Aggressionschancen durch politische Monopolisierung der Gewalt und deren gesellschaftliche Kontrolle

Die wachsende Verflechtung und Komplexität des gesellschaftlichen Beziehungsgeschehens sowie die sich hieraus immer wieder ergebenden, je neuen Konfliktkonstellationen rufen nun aber ihrerseits zugleich nach übergeordneten Leitungs- und Gewaltkompetenzen. Der Prozeß der Zivilisation stellt sich so als ein (gegebenenfalls durchaus aggressiv durchgeführter) Prozeß

der Enteignung individueller Aggressionschancen dar, der mit dem einer zunehmenden Institutionalisierung und Monopolisierung von Aggressionsrechten, kulminierend im Gewaltmonopol des Staates, zusammengeht. »Die Bedrohung, die der Mensch für den Menschen darstellt, ist durch die Bildung von Gewaltmonopolen einer strengeren Regelung unterworfen und wird berechenbarer.«⁸ Es »entstehen befriedete Räume, gesellschaftliche Felder, die von Gewalttaten normalerweise frei sind.«⁹ Vornehmstes Instrument dieses Befriedungsprozesses ist das staatlich monopolisierte *Recht*, das seinerseits mit der *vis coactiva*, mit der Befugnis zu zwingen, ausgestattet bleibt. In einem zusätzlichen Prozeß, wie er sich in der Heraufkunft des modernen freiheitlichen Rechtsstaates abzeichnet, werden dann auch die rechtsetzenden und rechtverwaltenden Instanzen selbst nochmals diesem Gesetz der Befriedung unterworfen. Eine der wichtigsten Voraussetzungen hierfür wurde die erstmals von Montesquieu erhobene Forderung der »Gewaltenteilung«: »*Legislative* (Gesetzgebung), *Judikative* (Rechtsprechung) und *Exekutive* (Regierung und ihre Vollzugsorgane) müssen sich als selbständige, sich in ihren Befugnissen gegenseitig kontrollierende Größen darstellen. Nur so kann dem Machtmißbrauch gesteuert werden. Ein weiteres wesentliches Moment betrifft dann die politischen Formen der Beteiligung des Volkes – der zu Regierenden also – an der Macht: seine Rechte auf politische Mitsprache und Mitbestimmung.

Dies alles hat zugleich wesentlich zu einem generellen Sinken der individuellen wie gesellschaftlichen Aggressionsbereitschaft beigetragen. Im Hinblick auf den einzelnen zeigt sich dies besonders deutlich an der Entschärfung des Ehrbegriffs, ein Vorgang, der in unmittelbarem Zusammenhang mit der Übernahme des Schutzes der sozialen Existenz und Entfaltungsmöglichkeit des einzelnen durch die auf Gleichheit aller vor dem Gesetz gründenden Rechtsordnung des modernen humanitären Staates steht.¹⁰ Wo die Ahndung von Beleidigungen und Angriffen auf die eigene Ehre nicht mehr die Sache des Betroffenen selber, sondern Sache der Gerichte ist, wird Ehrverletzung meist weniger ernstgenommen als in einer Gesellschaft, in der dies gleichbedeutend ist mit Bedrohung und Freiheit. Die Ehre verliert hier-

durch einfach an vitaler Bedeutsamkeit. Instruktiv hierfür mag die Bemerkung eines jugoslawischen Beamten der zwanziger Jahre sein: »Wenn mich jemand in London beleidigt, drehe ich mich gar nicht um. In Paris werde ich ihn ausschimpfen, in Berlin ihn verklagen, in Belgrad ihm die Zähne einschlagen, in Montenegro ihn niederschließen.«¹¹

Aber auch die *gesellschaftliche* Aggressionsbereitschaft sinkt, wie dies insbesondere an der Humanisierung der Sanktionsbedingungen und Sanktionsformen des Rechts deutlich wird. Am unmittelbarsten kommt dies wohl im Verbot von Strafen ohne Strafgesetz und Strafverfahren (nach dem Prinzip »nulla poena sine lege«) sowie in der Abschaffung der Folter und zunehmend auch der Todesstrafe zum Ausdruck. Dies setzt sich in Forderungen nach weiterer Humanisierung der Normen des Strafvollzugs heute fort. Die Tendenz geht dahin, Strafvollzug nicht mehr nur als Instrument einer Ordnungspolitik zu verstehen, die den straffällig gewordenen als bloßes Objekt des Rechts betrachtet, sondern zunehmend als Instrument einer umfassenden Bildungspolitik und Pädagogik, die ihn wesentlich auch als *Subjekt* des Rechts einstuft, in deren Konsequenz Strafvollzug letztlich Erziehung zur Versöhnung, zu Selbstfindung und verantwortlicher Freiheit ist.

4. Universale Aggressionsächtung als Konsequenz des Menschenrechtsgedankens

Tendenzen zunehmender Aggressionsächtung zeichnen sich aber nicht zuletzt auch im Umgang der Nationen miteinander ab, einmal bedingt durch die wachsenden wirtschaftlichen Verflechtungen im Zuge der industriellen Entwicklung, zum andern bedingt durch das Wissen um die totale Vernichtungskapazität moderner Kriege. Der einzige Weg zur Bewahrung von Freiheit und Leben ist, wie R. F. Behrendt sagt, »das Erlernen der Gewaltlosigkeit bei Austragung von Konflikten, auch zwischen Nationen und anderen großräumigen Sozialgebilden, in deren Beziehungen Gewalt bisher noch als eine normale Verhaltensweise gegolten hat.«¹² Unsere Zeit ist die erste, »in der die

Machthaber es nicht mehr wagen, sich und ihren Untertanen die Opfer und Trophäen ihrer Kriege in Triumphzügen, Monumenten, Gemälden, Theatervorstellungen usw. immer wieder vor Augen zu führen. Noch im 18. Jahrhundert ließen Herrscher und Feldherren ihre Repräsentationsräume, ja ihre Schlafzimmer, gern mit Gobelins schmücken, auf denen sie hoch zu Roß über ihre mit Sterbenden und Toten besäten Schlachtfelder sprengen.«¹³

Freilich, die sehr viel weitergehende Möglichkeit, nämlich eine endgültige *Enteignung* kollektiver Aggressionschancen, ist damit noch längst nicht mitgesetzt. Gewiß schaffen inzwischen auch hier weltweit wachsende ökonomische Verflechtungen und Verwiesenenheiten schon von sich aus ein zunehmendes Maß an Kooperationsdruck, der den Willen der Staaten zu Verständnis und Kooperationsbereitschaft eher begünstigt. Andererseits bleiben oberhalb der rein ökonomischen Schwelle zwischenstaatliche Neigungen zu Solidarität jedoch sehr viel stärker noch von den Prämissen gleichgerichteter politischer Grundlagenvorstellungen abhängig. Gerade dies aber führt jetzt zwangsläufig wiederum zu sich eher noch makrostrukturell zuschärfenden Polarisierungen, wie dies vor allem im Ost-West-Konflikt, zum Teil auch in den Gemengelagen des politischen Nord-Süd-Gefälles zutage tritt.

Dennoch wird man in all dem, auf Dauer betrachtet, einer anderen Tatsache vielleicht doch noch größeres Gewicht beimessen müssen: der wachsenden Sensibilisierung für die Sache des Menschen als solchem. Mißachtung von Menschenrechten wird heute zunehmend universell empfunden, sodaß – mit Kant zu sprechen – »die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an *allen* gefühlt wird.«¹⁴ Je mehr der sich darin geltend machende, erst mit der neuzeitlichen Säkularisierungsbewegung freigesetzte genuin christliche Anspruch als prinzipielles Plädoyer für den Menschen und seine Würde auf die tatsächlichen politischen Ordnungsgestaltungen hin durchschlägt und die gesellschaftlichen Emanzipations- und Humanisierungsprozesse vorantreibt, um so größer wird die Chance, daß er auch auf menschheitlicher Ebene, im Miteinander der Völker, nicht nur moralische Deklaration bleibt, sondern einklagbare Wirklichkeit wird. Für Kant

galt dies in der Tat als die Voraussetzung überhaupt, mit begründeter Hoffnung von der Möglichkeit einer weltumspannenden *pax civilis* zu sprechen.

II. Die Frage nach der Wahrheit über den Menschen als Schlüsselproblem einer universellen Friedensordnung

Trotz weltweit zunehmender Sensibilität für die Sache des Menschen als solcher verhindern die sich zugleich immer mehr als deren authentische Interpretationsinstanzen verstehenden und sich darin wiederum gegeneinander polarisierenden politischen Machtsysteme jede vorschnelle Hoffnung auf universelle politische Einlösung dieses Anspruchs. Dem ist entscheidende Bedeutung beizumessen. Die Vorstellung vom Frieden als *opus iustitiae*, als Werk der Gerechtigkeit (Thomas von Aquin)¹⁵ erscheint unerbittlicher denn je an die Frage nach der Wahrheit über den Menschen zurückgebunden: an die Frage nach der *wahren* Vernunft seiner Geschichte, an die Frage nach der *wahren* Gestalt seiner Freiheit, an die Frage nach den *wahren* Formen seiner sozialen Bestimmung.

1. Der geschichtliche Umgang mit Überzeugungskonflikten

Kriege sind heute gewiß nur noch schwer als rein materiell motivierte Interessenkonflikte moralisch durchsetzbar, dafür aber um so eher als politische Überzeugungskonflikte. Wenn es dennoch bisher nicht zum Ausbruch eines unmittelbaren Krieges zwischen den entscheidenden Machtblöcken gekommen ist, so sicher nicht deshalb, weil man sich einander in den grundlegenden Fragen nach der Wahrheit über den Menschen angenähert hätte. Was hier eine gewisse äußere Form von Frieden derzeit vielmehr allein aufrechterhält, ist die Tatsache, daß die inzwischen organisierten Vernichtungskapazitäten ein Ausmaß erreicht haben, das jedes bisherige Verständnis von Krieg »als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln« ad absurdum führt. Generell anthropologisch betrachtet scheinen sich für den

Menschen Gerechtigkeitskonflikte im menschlichen Miteinander, soweit darin nicht zugleich fundamentale Wahrheitsfragen berührt sind, offenkundig leichter pazifizieren zu lassen als jene, die in substanzielle Wurzeln seines Selbstverständnisses hineinreichen. Geradezu paradigmatisch hierfür sind die spezifischen Befriedigungsordnungen, wie sie etwa die mittelalterliche Gesellschaft zur Bereinigung der für sie maßgeblichen Konfliktfelder entwickelt hatte. Gelang es ihr einerseits, über die Ritualisierung des Fehdewesens, über die weiteren Limitierungen durch die Gottesfriedensbewegung des 11. Jahrhunderts (*treuga Dei*) und zugreifender dann noch durch die Landfriedensbewegung seit dem 12. Jahrhundert – kulminierend in der Errichtung des Reichskammergerichts als oberster Justizbehörde 1495 durch Kaiser Maximilian I. – die Vielfalt individueller Gewaltausübungen zunehmend einzuschränken und so zur Lösung gegebener Konflikte im sozialen Miteinander eine rechtlich abgesicherte wesentlich argumentative Austragungsebene zu schaffen, so fand sie andererseits keinen anlogenen Weg zur Regelung von Konflikten in fundamentalen Fragen der Wahrheit über den Menschen. Hier gab es im Ernstfall, sofern eine Position aus dem kirchlich vorgegebenen Rahmen des theologisch möglichen Diskurses herausfiel, faktisch nur den Weg der Eliminierung des Abweichlers. Es konnte deshalb nicht ausbleiben, daß zur Bewältigung des durch die Reformation erstmals auf organisierter kollektiv-sozialer Ebene entstandenen Problems von miteinander unvereinbaren Wahrheitsverständnissen zunächst auf dasselbe Konfliktlösungsschema zurückgegriffen wurde. Aber auch nachdem dieses Lösungsmodell der Vernichtung des Wahrheitsgegners – wie das Resultat der Religionskriege erbrachte – gänzlich erfolglos blieb, wurde dies keineswegs schon zum Anstoß für grundsätzliche Innovationen im Umgang mit den unterschiedlichen Wahrheitsverständnissen selbst. Vielmehr beschränkte man sich zunächst lediglich darauf, ihren Geltungsbereich territorial zu regeln und ihn von der Entscheidung und Wahl des jeweiligen Herrschers abhängig zu machen: *cuius regio, eius religio*.

Erst die damit gleichzeitig produzierte Vielfalt neuer Konfliktstoffe führte zur Ausbildung des Gedankens der Toleranz

im Umgang mit divergierenden Überzeugungen als moralischer Notwendigkeit, und in deren Konsequenz schließlich zur Auslagerung kirchlich vorgezeichneter Wahrheitsverständnisse aus dem politischen Kompetenzbereich des säkularen, sich weltanschaulich neutral verstehenden Staates.

2. Die Anerkennung des Wegcharakters der Wahrheit

Was aber jetzt darin hervortritt, erscheint, so meine ich, wie eine List der Weltgeschichte: Die Urbotschaft des Evangeliums, die Wahrheit von der letztlich durch keine empirische Vernunft erweisbaren und d. h. im Grunde nur durch Gott verbürgten und verbürgbaren Würde der menschlichen Person als Person, gewann erst unter dieser Voraussetzung ihre tatsächliche Leuchtkraft. Nur dort, wo sich der säkulare Staat gegenüber den spezifisch kirchlich vermittelten Prämissen dieser seiner genuin christlichen Herkunft und Bestimmung eigenständig setzt und die damit zugleich wiederum in ihm freigesetzte Kirche diesen genuinen Grund der Wahrheit über den Menschen um so entschiedener und lauterer proklamiert, erscheint der darin Geltung gewinnende moralische Anspruch menschlicher Würde in seiner Unbedingtheit gesichert.

Damit eröffnet sich freilich ein Prozeß, der für beide Seiten noch längst nicht abgeschlossen erscheint und beiden, unabhängig voneinander, ganz neu zu lösende Probleme zumutet. So sieht sich auf der einen Seite das Christentum immer mehr dem Vorwurf ausgesetzt, nicht einmal der Verständigung über seine eigene Wahrheit fähig zu sein und somit nicht über die Position einer ihm letztlich erst vom Staat abgedrungenen friedlichen Koexistenz hinauszugelangen, solange es sich der Welt im Reglement strenger konfessioneller Grenzsetzungen darbietet. Friedliche Koexistenz aber impliziert per definitionem noch keinen vollen Begriff von Frieden, zu dem Einheit auch in der darin beanspruchten auf Universalität hin angelegten Wahrheit wesentlich gehört.

Sollen also Maßstäbe einer christlichen Friedensethik für heutiges Bewußtsein Geltung gewinnen, so können sie nicht aus dem

bisherigen konkreten Gang der Christentumsgeschichte abgelesen, sondern müssen aus dem Grundduktus des Evangeliums selbst im Anspruch eines neuen, mutigen, argumentativen und korrekturoffenen Wahrheitsverständnisses erschlossen werden. Der Versuch der ökumenischen Theologie, die konfessionelle Spaltung vom gemeinsamen Ursprung her zu überwinden, gewinnt in diesem Zusammenhang geradezu exemplarische Bedeutung.

Entsprechendes gilt auf der anderen Seite aber auch ebenso generell und grundsätzlich im Hinblick auf die Interpretationsmacht all jener Kräfte, die die Frage nach der Wahrheit über den Menschen politisch einzulösen haben. Auch die *pax civilis* als partielle oder gar als universelle Friedensordnung in Freiheit und Gerechtigkeit läßt sich nur unter der Bedingung herstellen und immer neu auf dem Weg halten, daß die Frage nach den je und je auszuhandelnden Freiheits- und Gerechtigkeitslösungen durch keinerlei Totalisierungs- und Immunsierungsstrategien verstellt wird. Das aber setzt ein im Grundansatz offenes Wahrheitsverständnis voraus, das der Komplexität der Wirklichkeit nicht ausweicht und diese nicht auf unhinterfragbare Doktrinen und Bekenntnisformeln reduziert.

III. Das Ethos der kommunikativen Einlösung der Frage nach der Wahrheit über den Menschen

Nun bedeutet offenes Wahrheitsverständnis ganz und gar nicht Beliebigkeit und Inkonsistenz des Prozesses der Wahrheitsfindung selbst. Menschliche Vernunft ist auf Wahrheit hin angelegt. Dies aber schließt ein, daß sie der Unterscheidung von wahr und falsch, bzw. von gut und böse und damit der Erkenntnis dessen, was ist und was sein soll, ihrem Wesen nach fähig ist. Gerade dies konstituiert ja überhaupt erst den Menschen als moralisches Subjekt, daß er in seinem Erkennen und Handeln dieser ihm wesentlich eigenen auf Wahrheit hin angelegten Vernunft folgt. Die Notwendigkeit, sich im jeweiligen Erkenntnisakt lern- und korrekturoffen zu halten, ergibt sich vielmehr aus der Tatsache, daß diese Vernunft eine endliche, geschaffene Größe ist und insofern

zugleich der Möglichkeit des Irrtums unterliegt. Sie vermag nicht in all ihrem Vorgehen alles zu überschauen.

Eben damit aber kommt ein bleibendes Spannungsmoment in den Prozeß der Wahrheitsfindung. Wahrheit lebt aus den jeweiligen Gründen, die sie bezeugen. Um sich einer Wahrheit zu vergewissern, bedarf es des rationalen Diskurses, d. h. des Geltendmachens, Abwägens und Vergleichens von Gründen und Gegen Gründen. Unter dieser Voraussetzung aber vollzieht sich auch menschliche Wahrheitsfindung durchgängig als ein Konfliktgeschehen. Wo immer sich der Mensch dem Anspruch konfligierender Argumente verschließt, verstellt er sich den Weg zur Wahrheit und vergeht sich darin zugleich an seiner eigenen ihm als moralisches Subjekt konstituierenden Vernunft. Auf die Ebene von gesellschaftlichen Prozessen der Wahrheitsfindung und Wahrheitsdurchsetzung übertragen aber bedeutet dies: Konfliktverbot und Kritikimmunisierung führen nicht zu einem Frieden in der Wahrheit, sondern zu einem Unterwerfungsfrieden diskursfähiger und unter solcher Voraussetzung in ihrer Würde als Vernunftwesen verehrter und beeinträchtigter Menschen. »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.«¹⁶

1. Konflikt als Promotor

Wir müssen also davon ausgehen, daß eine Gesellschaft, die der auf Wahrheit hin konzipierten Vernunft des Menschen Rechnung tragen soll, sich nicht spannungs-, aggressions- und konfliktlos auslegen kann. Die Frage nach der Wahrheit erweist sich nämlich hier zugleich als Kampf um die Geltung dieser Wahrheit für *andere*, faktisch also als Austragen von sich jeweils kristallisierenden Überzeugungskonflikten. Eben deshalb aber müssen hier eigene Pazifizierungsprozesse einsetzen. Dabei geht es zunächst um die Eingrenzung der Feindseligkeitsintention auf den Konfliktstoff als solchen. Der aggressionspezifische 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 des Angriffs, sondern das, was sie vertritt. Man kämpft gegeneinander um der Sache willen, zum Beispiel bei 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 Verfahrensformen fest, in deren Rahmen sie die Auseinandersetzung führen, d. h. der Kampf wird Regeln unterworfen, die ihn entfanatisieren und versachlichen. Solche Versachlichung bedeutet nun aber in keiner Weise auch schon eine schlechthinnige Eliminierung des Aggressionsimpulses selbst. Denn eine Sache, die niemanden mehr affiziert und herausfordert, hört zwangsläufig auf, überhaupt noch Konfliktgegenstand zu sein. Das aber würde der Wahrheit ihres Anspruchs entgehenlaufen.

Hier wird überdies generell deutlich, daß der zur naturalen Grundausstattung des Menschen gehörende Aggressionsimpuls keineswegs nur destruktive und insofern friedenzerstörende Wirkungen zeitigt, sondern eingeordnet in ein jeweiliges Gesamtsystem menschlicher Antriebe und Zielsetzungen gerade umgekehrt eine höchst konstruktive Bedeutung empfängt. Am unmittelbarsten belegt dies die Tatsache, 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 einer selbstlosen Liebe, das Wagnis eines die eigenen Möglichkeiten transzendierenden Glaubens oder das unbeirrbar vertrauensvolle Hoffen wider alle Hoffnung. Ohne jenes Irascibile käme keine dieser Haltungen zustande.

2. Die Hochforderung der Feindesliebe

Auf dem Hintergrund dieser generellen fundamentalanthropologischen Bedingungsgesetzlichkeiten kann nun auch jene Haltung in ihrer Besonderheit angemessener erfaßt und gewichtet werden, mit der menschliche Friedensgesinnung ihre höchste denkbare Form erreicht, die Haltung der Feindesliebe. Dabei ist zunächst festzustellen, daß auch diese kühnste und riskierteste Form fürsorgender Liebe, die sich durch keine Bosheit und Ungerechtigkeit abschrecken läßt, sondern elementar, ohne alle Vorleistung und innerweltliche Abstützung vom Glauben an die den Sinn menschlichen Daseins verbürgende Liebe Gottes selbst bewegt bleibt, durch ein zutiefst kämpferisches Pathos gekennzeichnet ist. Feindesliebe drängt auf den Wandel verhärteter böser Gesinnung mit den Mitteln demonstrativer Gewaltlosigkeit. Insofern ist sie also das gerade Gegenteil von »Sklavenmoral«, von einer aggressionslosen, gegebene Unrechtslagen verfestigenden Haltung des Verzichts, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination. Dem anderen die linke Wange hinzuhalten, wenn man von ihm schon auf die rechte geschlagen wurde, ihm auch noch den Rock zu geben, wenn er sich den Mantel bereits angeeignet hat, noch eine zusätzliche Meile im Fron- und Gespanndienst mitzugehen, nachdem man von ihm zur ersten genötigt wurde (Mt 5, 38–41), – das alles zielt nicht auf masochistisch eingefärbte Leidensfreudigkeit, sondern auf die Aufhebung depersonalisierender Feindseligkeit durch die Macht unnachgiebiger Güte. Feindesliebe ist eine durchaus streitbare Liebe. Indem sie dem Feind gegenüber selbst auf jedes Recht verzichtet, nimmt sie diesem zugleich jede Möglichkeit, sich seinerseits als Feind ins Recht zu setzen. Damit überführt sie das Feindverhältnis der Absurdität. Das ist ihre Waffe. Gerade weil sie aber darin dem anderen in seiner prinzipiellen Fähigkeit zu Gerechtigkeit und Wohlwollen vorausvertraut, ihn also – auf Glauben hin – in seiner moralischen Vernunft vorweg bestätigt, demütigt und verletzt diese Waffe nicht, sondern kann ihn das Aufgeben seiner Feindposition geradezu als Sieg seiner Vernunft über die eigenen Verblendungen, als sein Heil erfahren lassen.

Hier liegt die Chance, aber zugleich auch das Risiko. Feindes-

liebe bleibt auf Glaube gestellt. Es gibt für ihren Erfolg keine kalkulierbaren Garantien. Aber auch keinen Ersatz. Und zwar auch und gerade dort nicht, wo sie sich in der Ohnmacht des Kreuzes vollendet. Denn erst darin bricht die ganze eschatologische Perspektive eines Friedens auf, ohne dessen Nähe es für den Menschen auch keine Hoffnung auf Gegenwart geben kann. Es gibt keinen Frieden auf Erden ohne das immer neu zu wagende Risiko dieser Liebe.

Genau dies aber hat nun auch weittragende sozialetische Konsequenzen, die bis in politische Abläufe und Entscheidungsstrategien hineinreichen. In jedem Falle wäre es völlig verfehlt, Feindesliebe als rein individualetische Gesinnung anzusetzen und ihre aufbrechende und befreiende Kraft ausschließlich zwischenmenschlich geltend zu machen. Denn nicht nur »*personale*«, sondern auch gesellschaftlich organisierte, über gesetzte Ordnungen verfügte »*strukturelle*« Gewalt hat ihre Ursache bei Menschen und kann nur durch Menschen geändert werden. Gerade weil aber Feindesliebe nicht Unterwerfungsmoral, sondern zutiefst innovatorisch ausgerichtetes, auf Überwindung jeglicher Menschenfeindlichkeit zielendes Ethos ist, legt sie sich damit zwangsläufig auch mit Strukturen an. Unter dieser Voraussetzung kommt freilich für sie zugleich eine weitere Dimension ins Spiel, die zusätzliche Probleme ganz eigener Art schafft. Wie sich dies entsprechend den unterschiedlich vorgegebenen Strukturgestalten von Gewalt im einzelnen auswirkt und welche Grenzen darin der Feindesliebe um ihrer selbst willen gesetzt bleiben, ist im Folgenden zu zeigen.

1. *Gewaltloser Widerstand als Zeugnis.* Wo immer ein Mensch einem bestehenden Unrechtssystem die Stirn bietet, indem er ihm um des Menschen willen in gewaltloser Liebe entgegenhandelt, kommt seinem Tun, selbst auf die Gefahr hin, daß er sich damit um sein Leben bringt und das Martyrium erleidet, sozial-ethische Schlüsselbedeutung zu. Es bringt die Wahrheit über den Menschen gerade unter den äußersten Bedingungen des Unrechts als solche zur Anschauung und setzt darin ein schlechthin unzerstörbares Hoffnungszeichen.

2. *Gewaltloser Widerstand als Strategie.* Wenn es sich ein bestehendes Unrechtssystem versagen muß, aus welchen Gründen

auch immer, einen solchen Gegner zu eliminieren, so eröffnet sich diesem die Möglichkeit, Feindesliebe als Ernstfall gewaltlosen Miteinanders zum Movens einer entsprechenden Strategie des Widerstandes zu machen. Moralischer Impuls und politisches Kalkül verbinden sich ihm hier zunehmend zu einer Einheit. Dabei bleibt die Liebe zum Menschen als ethisch einzig legitimer Grund des Widerstandes im Prinzip der Gewaltlosigkeit konstitutives Element auch des Widerstandes selbst. Mahatma Gandhi hat dem in seiner Konzeption des gewaltlosen Widerstandes maßgeblichen Ausdruck verliehen: »Ein Satyagrahi (Anhänger seiner Gewaltlosenbewegung) duldet keinen Zorn in sich, flucht nicht, beleidigt niemals einen Gegner oder dessen Flagge«. ¹⁷ Dies fordert im Falle unmittelbarer Konfrontation mit der Gewalt unter Umständen sogar ein Eintreten für den Gegner: »Wenn irgend jemand im Kampf einen Beamten beleidigt oder einen tätlichen Angriff auf ihn zuläßt, so schützt der Satyagrahi den Beamten gegen die Beleidigung und gegen den Angriff selbst unter Einsatz seines Lebens.« ¹⁸ Ob und wie weit solche Haltung dann auch tatsächlich zur Aufhebung der gegebenen politischen Unrechtslagen führt, hängt freilich nicht nur von der Lauterkeit und Überzeugungskraft des gewaltlos Widerstandleistenden ab, sondern wesentlich auch von der humanen Einlenkungsfähigkeit und Einlenkungsbereitschaft des Gegners. Hier stellt sich die Widerstandssituation etwa der Geschwister Scholl, Lech Walesas, Sacharows, M. L. Kings oder Gandhis völlig unterschiedlich dar. Politisch unmittelbar erfolgreich, weil auf Einlenkungsbereitschaft treffend, waren im Grunde nur die beiden letztgenannten. Gandhi: »Meine Gegner waren Engländer.« – Entscheidend für unseren Zusammenhang ist jedoch, daß die Haltung der Feindesliebe hier über ihre generelle Zeichenbedeutung hinaus unmittelbar politische, strukturverändernde Wirkmacht gewinnt. Sie wird unter dieser Voraussetzung zu einem sozialetischen Realfaktor.

3. *Liebe als Strukturprinzip der Rechtsordnung.* In anderer, nochmals umfassenderer Weise, nämlich nunmehr auf der gesellschaftlichen Strukturebene selbst, tritt diese Transformation der Feindesliebe zum sozialetischen Realfaktor dort hervor, wo die sittliche Unverfügbarkeit des Menschen, seine Würde als Per-

son, zur Grundlage der Rechtsordnung als solcher gemacht wird. Mit diesem entscheidenden Schritt, wie er mit der Einrichtung des neuzeitlichen freiheitlichen Verfassungsstaates vollzogen wurde, empfängt das Recht seine ethische Ausrichtung aus einer Maxime, die ihrerseits jedem Freund-Feind-Denken – bezogen auf den Menschen als Person – den Boden entzieht: Der Mensch ist dem Menschen eine »heilige Sache«. Unter dieser Voraussetzung aber kann sowohl jeder »personalen« als auch jeder »strukturellen« Gewalt, sofern sie der Wahrung und Entfaltung menschlich-personaler Würde zuwiderläuft, auch im Namen und mit den Mitteln des Rechts entgegengetreten werden. Das Recht partizipiert so gleichsam an dem Anspruch einer Moral, die in ihrem personalen Kern keine Feindschaft kennt. Dies tritt um so deutlicher hervor, als damit konsequenterweise die hierzu eingesetzten Sanktionsformen und Maßnahmen des Rechts auch ihrerseits nochmals einem eigenen auf Achtung der Würde der Person zielenden Humanisierungsprozeß unterworfen werden. Dies will nun jedoch nicht besagen, daß solches Recht auch schon Vollzug dieser Moral selbst wäre. Ist es doch gerade Kennzeichen von Recht, daß es mit der vis coactiva ausgestattet ist, daß ihm also die Befugnis zukommt, zu zwingen. Als solches aber gehört es der Ordnung des Mißtrauens, nicht des Vertrauens an. Insofern kann also auch ein vom ethischen Anspruch der Unverfügbarkeit menschlicher Würde her ausgelegtes Recht diesen Anspruch nurmehr mittelbar und konkomitant einlösen helfen. Das, was ihn selbst letztlich trägt, nämlich Achtung und Liebe, oder gar deren äußerster Ernstfall, Feindesliebe, läßt sich nicht als Rechtsverpflichtung institutionalisieren, sondern bleibt seinem Wesen nach Grundakt einer Freiheit, in der der einzelne Mensch sich je und je selbst überschreitet.

4. *Ethik des gewaltsamen Widerstandes.* Gerade deshalb aber ist Friede als beständige Ordnung gewaltlosen menschlichen Miteinanders auf die Dauer nur möglich, wo er durch das Recht, und zwar durch ein auf die menschliche Personwürde hin zentriertes, den einzelnen in seine Grundrechte als Menschen einsetzendes Recht gesichert wird. Wo immer dem Menschen diese Grundrechte durch gesellschaftliche oder staatliche Ordnungsmacht versagt werden, kommt es zwangsläufig, je mehr dies ins

Bewußtsein tritt, zu Auflehnung und Widerstand. Insofern darin aber die Herstellung eines Rechtszustandes intendiert wird, der als solcher erst ein wesentlich auf Achtung und Wohlwollen gegründetes menschliches Miteinander ermöglichen soll, kommt solchem Aufbegehren zugleich moralische Qualität zu. Hierüber gibt es im Prinzip keinen Streit. Das Recht auf Widerstand gegen Unrechtsakte des Staates gehört zu den vorstaatlichen Menschenrechten. »Der Mensch braucht«, so erklärt Thomas von Aquin lapidar, »menschlichen Machthabern nur soweit zu folgen, als es die Ordnung der Gerechtigkeit fordert. Wenn sie also keine rechtmäßige, sondern nur eine angemessene Gewalt besitzen oder wenn sie Ungerechtes befehlen, dann sind die Untertanen nicht verpflichtet, ihnen zu gehorchen.«¹⁹ Die entscheidende Frage bleibt hingegen, in welchen *Formen* sich dieser Ungehorsam äußern darf. Impliziert dies gegebenenfalls auch ein natürliches Recht auf *gewaltsamen* Widerstand? In diesen Zusammenhang gehört das Problem der ethischen Rechtfertigung des Staatsstreichs ebenso wie das des »Tyrannenmords« und der Revolution. Die Frage spitzt sich jedoch noch weiter zu, wenn man davon ausgeht, daß das, was dem Menschen als natürliches Recht zukommt, seine letzte Vollendung und Sinnspitze aus dem Evangelium empfängt, also unter den Anspruch der Hochforderung der Liebe gestellt bleibt. Bleibt doch von ihr her, wie wir gesehen haben, jede Art von Gegengewalt als ethische Möglichkeit immer neu problematisiert. Dies kann durchaus zu dem Schluß führen, selbst im Falle schwersten Machtmißbrauchs durch den Staat Widerstand nur in der gewaltlosen Form für sittlich gerechtfertigt und auch sozial-ethisch für den einzig vertretbaren Weg zu halten.

Nun wird man jedoch davon ausgehen müssen, daß politische Gewaltsysteme durch ethische Appelle in der Regel kaum zu beeindrucken sind. Moralische Skrupel lassen sich nur zu leicht durch ein entsprechendes Sendungsbewußtsein kompensieren, das solche Skrupel am Ende gar als Schwäche auslegt. Was zählt, ist die Unangreifbarkeit der eigenen Stärke, von der, wo immer dies notwendig erscheint, rücksichtslos Gebrauch gemacht wird. Je brutaler, zynischer und perfekter sich ein solches Gewaltsystem Gehorsam zu verschaffen weiß, um so geringer erweisen sich denn auch die Chancen seiner gewaltlosen Veränderung. Unter

eben dieser Voraussetzung aber stellt sich um so drängender die Frage, ob nicht im Prinzip noch eine andere ethische Argumentation möglich ist, die gewaltsamen Widerstand als ultima ratio trotzdem nicht schlechthin ausschließt. Die Frage erscheint mir positiv beantwortbar, wenn man sich erst einmal klar macht, daß gewaltsamer Widerstand gegen ein eklatantes schlechthin menschenverachtendes Unrechtssystem als ultima ratio der sittlichen, auf gewaltlosen Umgang des Menschen mit dem Menschen zielenden *Rechtsvernunft selbst* begriffen werden muß.

Recht ist ja immer schon, soweit es dekretiertes, in positive Gesetze gefaßtes Recht ist, mit Durchsetzungsmacht, also mit potentieller Zwangsgewalt ausgestattet. Damit aber muß es sich keineswegs in einen prinzipiellen Gegensatz zur Liebe stellen, solange es seine letzte Ausrichtung aus dem Wohlwollen für den Menschen und der Achtung seiner Würde, also letztlich aus der Substanz der Liebe selbst empfängt. Aktuell präsente Liebe wird Recht zwar fallweise immer wieder überbieten und überflüssig machen. Wo Vertrauen das Miteinander regelt, bedarf es keiner Beanspruchung von Ordnungen des Mißtrauens. Andererseits aber wird der Mensch, auch wenn er in seinem Handeln vom Anspruch der Liebe als höchstem sittlichem Formprinzip nach besten Kräften bewegt bleibt, keineswegs generell auf Recht verzichten können. Dies ergibt sich nicht nur aus der tiefverwurzelten, zu egoistischer Destruktion und damit zum »Bösen« neigenden Labilität des Menschen, sondern dem noch vorausliegend, bereits aus der schöpfungsmäßig gegebenen Kontingenz aller menschlichen Dinge. Niemand kann im Verfolgen seiner berechtigten Interessen und Ansprüche die berechtigten Interessen und Ansprüche aller übrigen Menschen gleichermaßen überschauen und berücksichtigen. Hierzu bedarf es im Zweifelsfall je und je konkreter positiver Rechtsordnungen als Konfliktlöser. Sie dienen dazu, kollidierende Interessen zum Ausgleich zu bringen und ungerechtfertigte Ansprüche durch Sanktionen zu verhindern. Insofern erweist sich Recht unter den Bedingungen dieser Welt als bleibend notwendige Voraussetzung der Menschwerdung des Menschen, als ein zu keinem Zeitpunkt schlechthin entbehrliches Instrument seiner Humanisierung.

Eben hier hat auch jede Frage nach der sittlichen Berechtigung

von Widerstand gegen politische Unrechtssysteme anzusetzen. Wo mit System Unrecht als Recht gesetzt wird, fällt der Anspruch des mit Zwangsgewalt ausgestatteten, von seiner Sinnbestimmung her jedoch zugleich an der Personwürde zu orientierenden und damit unter den Anspruch der Liebe zu stellenden Rechts an die Rechtsadressaten als die ursprünglichen sittlichen Träger des Rechts zurück. Dies bedeutet dann aber auch die Rücknahme der legitimen Gewalt in die Verfügung der Rechtssubjekte selbst. Insofern erweist sich also gewaltsamer Widerstand gegen ein den Menschen in seiner Würde als Vernunft- und Freiheitswesen enteignendes Unrechtssystem als ein »natürliches Recht«, das als solches im gegebenen Fall der Forderung der Liebe nicht substantiell widerstreitet. Das ist im Prinzip einleuchtend. Dennoch wird man gerade diesen »gegebenen Fall« nicht leichtfertig insinuieren dürfen. Geht es doch hier letztlich um nicht weniger als um den Rückgriff auf eine *vorstaatliche* Ausgangslage. Das aber ist selbst bei lauterster Gesinnung und einem Höchstmaß an vorausschauender Planung nicht ohne beträchtliche Risiken möglich. Jeder Rückgriff auf bloße Natur hat im Prinzip das Risiko des Chaos bei sich. Er muß sich sonach auch wirklich als äußerste, durch kein anderes sittliches Mittel mehr ersetzbare Möglichkeit, als tatsächliche »ultima ratio« erweisen. Die Enzyklika »*Populorum progressio*« Pauls VI. sucht diese Situation durchaus zutreffend zu umreißen. Es geht um den Fall »der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schweren Schaden zufügt« (Nr. 31).²⁰

In keinem Fall kann ein solches natürliches Recht auf gewaltsamen Widerstand, also gegen eine politische Ordnung in Anspruch genommen werden, die, wie dies für den freiheitlichen sozialen Verfassungsstaat im Prinzip zutrifft, ihrem ganzen Ansatz nach auf die Wahrung und Entfaltung der menschlichen Personwürde angelegt ist. Würde dies doch geradezu auf eine Umkehrung der Sinnbestimmung von Recht hinauslaufen und es damit jeder sittlichen Grundlage berauben. Ein Recht auf Widerstand kann es in diesem Zusammenhang vielmehr nur dort geben, wo umgekehrt diese freiheitliche Ordnung selbst bedroht ist. Auf diesen denkbaren Fall zielt Artikel 20, Abs. 4 des

Grundgesetzes: »Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn anders Abhilfe nicht möglich ist.«²¹ Es geht um den Schutz einer Ordnung, die bis in ihre gesetzgebenden Körperschaften hinein auf der Basis freiheitlichen Diskurses und freier Wahl organisiert ist, die aber eben damit auch der jeweiligen oppositionellen Minderheit, und zwar entsprechend auch im vorparlamentarischen Bereich, sei es nun hier über persönliche Meinungsbekundungen, öffentliche Demonstrationen oder über die Organisierung von Bürgerinitiativen, jederzeit das Recht, zwar nicht auf *Widerstand*, wohl aber auf *Widerspruch*, zuerkennt. Genau hier verläuft freilich auch die Scheidelinie, die es im Zweifelsfall immer wieder neu durch Gesetzgeber, Gerichte, Exekutive näher zu bestimmen und zu wahren gilt. Je konfliktrichtiger die politische Sachfrage, um so emotionalisierter der mögliche Widerspruch und um so stärker auch die Tendenz, ihm durch entsprechend drastische Formen möglichst nachhaltigen Ausdruck zu verschaffen, gegebenenfalls bis an die Grenzen der Legalität. Blockaden, Umzingelungen, Mahnwachen, Maskierungen, Hausbesetzungen – wieweit ist hier sittlicher Ernst am Werk, der auf einen möglicherweise schwerwiegenden Mißstand, auf eine drohende Gefahr aufmerksam machen will? Welche dieser Ausdrucksformen des Widerspruchs lassen sich im Rahmen gegebenen rechtlichen und politischen Ermessens tolerieren? Und wo ist die Grenze zur Straftat, zu Nötigung, Überwältigung, Irreführung, unrechtmäßiger Aneignung definitiv überschritten? Eine Fülle von Fragen.

In diesem Zusammenhang stellt sich das Stichwort vom »zivilen Ungehorsam« ein.²² Es meint gewiß mehr als rein verbalen Widerspruch, schließt aber ebenso gewiß seinem Sinngehalt nach auch alle Gewaltanwendungen aus. Ist in ihm die den genannten Demonstrationsformen hier letztlich unterstellte moralische Intention bereits auf ihren ethisch-politischen Begriff gebracht? Dies bleibt ernsthaft zu prüfen. Doch wie dem auch sei, wenn man davon ausgeht, daß auch in einer freiheitlich verfaßten demokratischen Ordnung die nach dem Mehrheitsprinzip zu fällenden Entscheidungen nicht automatisch immer auch die sittlich richtigen Entscheidungen sein müssen, dann wird man

zumindesten dort, wo es um wirklich schicksalsschwere, in ihrer ganzen Tragweite also in Wahrheit keineswegs leichthin absehbare Entscheidungen geht, jene, die zu einer anderen Überzeugung gelangt sind und sich durch ihr Gewissen verpflichtet fühlen, dem durch demonstrative Akte »zivilen Ungehorsams« Ausdruck zu geben, nicht als von vornherein undemokratisch ablehnen dürfen, sondern ihren in dieser Form zugeschärften Widerspruch als Ausdruck ihres Willens zu demokratischer Selbstbehauptung und als sittlichen Appell zu stets erneuter Prüfung der zur Frage stehenden Sache selbst respektieren müssen. Die Freiheit stirbt an der blanken Gewalt, nicht jedoch schon an der demonstrativen Nachhaltigkeit von Kritik.

5. *Ethik der Abschreckung.* Nichts hat die Friedensdiskussion in unserem Jahrhundert, zumindest in der westlichen Welt, so sehr an Breite und Intensität gewinnen lassen, wie die Frage der atomaren Nachrüstung. Der Sache nach ging es hierbei um die Schaffung eines wirksamen Ausgleichs der durch die Aufstellung der SS-20-Raketen gewonnenen taktisch-nuklearen Überlegenheit der Sowjetunion auf dem europäischen Kontinent. Mit dem möglichen Einsatz von SS-20-Raketen waren für die Sowjetunion die Chancen, einen nunmehr auch regional begrenzbaren Krieg mit Erfolg führen zu können, in einer für Westeuropa bedrohlichen Weise gewachsen. Nach dem auf eine Initiative des damaligen deutschen Bundeskanzlers zurückgehenden 1979 gefaßten »Nato-Doppelbeschluß« sollte mit der Stationierung entsprechender ballistischer US-Raketen (Pershing II und Cruise Missiles) auf dem Boden der europäischen Natostaaten ein effektives Gegengewicht geschaffen werden. Der Verzicht auf deren Aufstellung wurde dabei vom Abbau der sowjetischen Raketen bis Ende 1983 abhängig gemacht.

Hier aber kehrte sich nun die Wirkung um. Was von seinen Urhebern als Maßnahme zu weiterer Sicherung des bisher auf dem Gleichgewicht der Abschreckung beruhenden Friedens gedacht war, wurde plötzlich als eskalierende Bedrohung empfunden. Die durch das Reizwort »Nachrüstung« genährte Vorstellung einer endlosen Rüstungsspirale ließ den Glauben an ein stabiles Gleichgewicht und damit den Glauben an die friedenssichernde Wirksamkeit der Abschreckungsstrategie zunehmend brüchiger

werden. An die Stelle des bisher weithin vorhandenen Vertrauens in das nüchterne verantwortungsbewußte Kalkül der Politiker und Militärs traten Mißtrauen und Angst. »Raketen sind Magneten« (Robert Jungk). Die Schrecken eines alles vernichtenden atomaren Krieges scheinen für nicht wenige in immer greifbarere Nähe gerückt.

Nun erscheint es in der Tat nicht selbstverständlich, den Willen zur Herstellung und Wahrung eines Zustandes des gewaltlosen Umgangs zweier konträr verfaßter, weltanschaulich schlechthin unvereinbarer politischer Systeme mit dem immer umfangreicheren und differenzierteren Ausbau eines in der Gesamtheit seiner Wirkungen unvorstellbaren gegenseitigen militärischen Drohpotentials zusammenzudenken. Dennoch ist es genau dieses Prinzip eines immer neu ausbalancierten Gleichgewichts gegenseitiger Abschreckung, das es den beiden Weltmächten bisher verbot, offensiv in die Machtsphäre des anderen einzugreifen. Die Strategie »gegenseitig gesicherter Zerstörung« (»mutually assured destruction«), auf der das Gleichgewichtsprinzip basiert, wurde zum fortdauernden Garanten eines nun schon Jahrzehnte anhaltenden, von direkter kriegerischer Gewaltanwendung freigebliebenen Friedenszustandes zwischen den Blöcken.

Dem wiederum wird jedoch entgegengehalten, daß mit den auf beiden Seiten geschaffenen nuklearen Vernichtungspotentialen die Voraussetzungen für eine »gegenseitig gesicherte Zerstörung« längst erreicht seien. Was denn könne den tatsächlich schon gegebenen Möglichkeiten eines vielfachen Overkill noch wirksam hinzugefügt werden? Trotzdem gehe das Wettrüsten unvermindert weiter. Eben damit aber sei auch die ständige Strapazierung des Gleichgewichtsgedankens im Grunde als bloßes Täuschungsmanöver entlarvt. »Wo gibt es denn Gleichgewicht außer in Redensarten?« so meint D. Lattmann. »Jede Seite versucht die stärkere zu sein. Gäbe es Gleichgewicht, gäbe es auch Abrüstung.«²³

Darin liegt in der Tat, bei aller Überzeichnung, ein bestimmtes Wahrheitsmoment. Jede bisher erstrebte Form von Gleichgewicht erwies sich zugleich als äußerst labil. Kam es nach der ursprünglich konkurrenzlosen strategisch-nuklearen Überlegen-

heit der USA mit dem Nachziehen der Sowjetunion zu einer ersten Angleichung, die dann schließlich in SALT I und II zum rechtlich verbindlichen Verzicht der USA auf ihre bisher dominierende Stellung in diesem Bereich und damit zur Anerkennung der Parität der Sowjetunion in strategisch-nuklearen Mitteln führte, so stellten sich mit der Entwicklung von spezifisch taktisch-nuklearen Waffen sowie mit der gleichzeitigen Weiterentwicklung konventioneller Waffentechniken sofort neue Ungleichgewichte ein. Zielgenaue und in ihrer Wirkung regional begrenzbare, also *taktisch* ausgelegte Nuklearwaffen lassen, gegebenenfalls in entsprechendem Verbund mit konventionellen Waffen, partiell geführte Kriege zwischen den Blöcken, unterhalb der Schwelle eines totalen Atomkrieges, den beide Seiten unter allen Umständen ausschließen wollen, zumindest prinzipiell wieder in den Bereich des Möglichen rücken. Das Kriegsrisiko wird erneut kalkulierbarer.

Um nun aber auch diese, sich jetzt noch vielschichtiger darstellende Bedrohungskonstellation zu neutralisieren, entwickelte die westliche Allianz dann schließlich die Strategie der »flexible response«, der dynamisch gestuften Abschreckung. Im Prinzip bedeutet dies, sich instand zu setzen, jeden Angriff mit gleichartigen Mitteln abwehren und zugleich in die jeweils nächsthöhere Stufe eskalieren zu können. Das Ziel ist dabei offensichtlich das gleiche: einen Angriff auf jeder denkbaren Stufe von vornherein aussichtslos zu machen und damit dem Gegner keinerlei Chancen zu geben, seine eigenen Waffen sinnvoll benutzen zu können. Abschreckung als unerbittliche Nötigung zu gegenseitiger Toleranz also auch hier.

Je komplizierter nun freilich die Bedingungen werden, unter denen das Gleichgewicht hier jeweils herzustellen ist, um so mehr drängt sich die Frage auf, ob Friede auf diesem Wege tatsächlich *auf Dauer* zu sichern ist. Die rasant weitergehende Entwicklung der Waffentechnologie kann jederzeit neue Ungleichgewichte entstehen lassen und zwingt damit beide Seiten zugleich zu immer größeren, auf die Dauer auch kostenmäßig kaum mehr zu leistenden Anstrengungen. Andererseits könnte aber gerade darin ein Zeichen der Hoffnung liegen. Die Tatsache, daß jede waffentechnische Innovation, die irgendwelche ge-

fährlichen Überlegenheiten schafft, von der anderen Seite sofort mit Nachziehen beantwortet wird, müßte bei ständigem Erweis der ökonomischen wie strategischen Ineffektivität solcher Bemühungen am Ende auch die Bereitschaft, zu Vereinbarungen über ein möglichst niedrig gehaltenes, kontrolliertes und damit *stabiles* Gleichgewicht zu kommen, wachsen lassen. Insofern halte ich ein Festhalten am Gleichgewichtsprinzip, auch unter der derzeitigen Voraussetzung einer stets neu herzustellenden Balance, für ethisch gerechtfertigt, solange sich kein anderes wirksameres und damit politisch verantwortbares Regulativ der Friedenssicherung erkennen läßt. Es schafft gleichsam aus sich heraus den kleinsten gemeinsamen moralischen Nenner, der gewaltloses Miteinander trotz aller Gegensätze am ehesten zu sichern vermag. Das macht die Dignität dieses Prinzips aus, wengleich auch nur als der einer Interimslösung, die nur in dem Maße sittlich gerechtfertigt ist, als man sie zugleich ständig zu überwinden und über sie hinauszugelangen sucht.

Ein erster entscheidender Schritt wäre dabei der Übergang vom labilen zum stabilen Gleichgewicht. Dies setzt auf beiden Seiten die Einsicht voraus, daß mit dem Ausbau des Gleichgewichts auf den erreichten Nuklearstufen die Möglichkeit der klassischen Kriegsführung, die auf Niederwerfung des Gegners zielt, beendet ist. Die Arsenale gegenseitiger atomarer Bedrohung, deren Einsatz mit zunehmender Wahrscheinlichkeit die Vernichtung beider Kontrahenten zur Folge hat, lassen letztlich nur einen einzigen Zweck zu: den Zusammenstoß zu vermeiden. »Atomwaffen sind und bleiben wesentlich politische Waffen.«²⁴ Gleichgewicht kann und muß sich so auslegen, daß es unüberhörbar Appellqualität auf Frieden hin behält. Erst wo dies gegeben ist, kann es zu einem beiderseitigen Interesse am Abbau der jeweiligen Waffenpotentiale unter Wahrung des Gleichgewichts kommen und der Pazifizierungsprozeß wirksam vorangetrieben werden. So verstanden hat Lattmann in der Tat Recht: »Gäbe es Gleichgewicht, gäbe es auch Abrüstung.«

Der zweite und letzte Schritt betrifft dann freilich schon eine Entwicklung, die den Ost-West-Konflikt als solchen gegenstandslos und damit auch eine Strategie gegenseitiger Abschreckung überhaupt überflüssig machen würde. Das aber setzt be-

reits Bedingungen voraus, die weit über die politische Realität hinausführen, nämlich eine in West *und* Ost gleichermaßen gegebene auf die Personwürde des Menschen hin zentrierte gesellschaftliche Ordnung, für die Freiheit keine prinzipielle Bedrohung darstellt, die keiner Mauer, keiner Zensur, keiner Einschränkung von Menschenrechten mehr bedarf, um sich in ihrer eigenen Macht zu erhalten. Gerade deshalb aber, weil dies weit in die Zukunft weist und sich von keiner unmittelbaren Gegenwart her abstützen läßt, wäre es schon viel, wenigstens durch Herstellung eines von beiden Seiten akzeptierten *stabilen* Gleichgewichts der Abschreckung, das unvorstellbare Grauen eines Krieges zwischen den Blöcken so wirksam wie möglich zu verhindern.

Trotz allem bleibt jedoch die Tatsache, daß auch eine auf dem Gleichgewichtsgedanken beruhende Strategie der Kriegsverhütung den auf diese Weise erreichbaren Friedenszustand zwischen den Kontrahenten nur bedingt sichern kann. Obschon diese Strategie das Risiko eines Atomkrieges auf das geringst mögliche Maß bringt und sich unter den gegebenen Umständen politisch keine wirksamere Alternative erkennen läßt, vermag sie das Risiko als solches dennoch nicht schlechthin zu eliminieren. Die Waffen stehen auf beiden Seiten einsatzbereit da. Hier liegt der bleibend gültige Ansatzpunkt möglicher Kritik am Abschreckungskonzept. Denn so gering auch das Risiko sein mag, so bliebe doch der tatsächliche Ausbruch eines Atomkrieges ein durch keinerlei moralisches Argument mehr zu rechtfertigendes Geschehen, da seine Opfer Millionen und Abermillionen Unschuldiger sein würden, ja das dies vielleicht sogar das Ende der bewohnbaren Erde bedeuten könnte.

Man wird dieses Argument sonach nicht so leicht vom Tisch fegen können. Es hat sein durch nichts aufzulösendes Gewicht. Sobald man von der Möglichkeit eines atomaren Vernichtungskrieges als einer real gegebenen Möglichkeit ausgeht, zu der sich dann freilich mindestens eine der beiden Seiten bereit finden müßte, verlöre die Abschreckungsstrategie in der Tat jeden Sinn. In eben diesem Zusammenhang aber gewinnt die christliche Hochforderung der Feindesliebe plötzlich für viele eine neue Aktualität. Sie erscheint als die gesuchte sozialetische Alterna-

tive der Friedenssicherung. Feindesliebe schließt nicht nur jede Form von Gewaltanwendung, sondern auch schon jede Form von Gewaltandrohung ihrem Wesen nach aus. Eben deshalb aber könne sie nicht mit Abschreckungsdenken zusammengehen. Angesichts einer waffenstarrten und darin die Möglichkeit ihrer eigenen Vernichtung in sich bergenden Welt gebe es letztlich nur *einen*, dieser Möglichkeit von seinem ganzen Ansatz her entgegengesetzten Weg zum Frieden, den Weg demonstrativer Gewaltlosigkeit in West und Ost, den Aufstand der Liebe. »Schwerter zu Pflugscharen umschmieden«, damit muß *heute* begonnen werden.

Der Gedanke hat seine ungeheure Faszination. Er vermag Ängste zu paralysieren und Begeisterung zu wecken. Er befreit aus der Passivität. Er läßt Massen in Bewegung setzen. Jeder einzelne wird gebraucht. Die Bedrohung braucht nicht länger tatenlos hingegenommen zu werden. Man kann etwas ändern. Das neue Stichwort heißt »Friedensarbeit«.

Aber weckt nicht gerade dies sogleich den Verdacht, daß wir es hier am Ende doch wieder nur mit einem weltlosen Utopismus zu tun haben, der sich von jeder Realität abkoppelt, mit einem sentimental- gesinnungsethischen Schwärmertum, das zeitweilig an die Mentalität von Kinderkreuzzügen erinnert? Große Ideen können in der Tat in einer Weise mitreißen, die ihren Preis gar nicht erst bewußt werden lassen. Liebe als unmittelbare friedenspolitische Strategie kann in ihrer Schutzlosigkeit ebenso brutal unterdrückt wie zynisch mißbraucht werden.

Andererseits widerlegt all dies nicht schon den Weg des Gewaltverzichts überhaupt. Ablehnung von Gewalt, demonstrative Gewaltlosigkeit kann durchaus auch Ausdruck reifer Gewissensüberzeugung sein, Zeugnis einer inneren Stärke, die nicht durch Angst motiviert ist, sondern durch einen Glauben, der weiß, was er tut. Wer sich in solcher Weise den möglichen Höllen der Welt zu stellen bereit ist, handelt im höchsten Sinne moralisch, er wird notwendig zum Zeichen, zum Prüfstein der Gewissen. Erst darin eröffnet sich die eigentliche Alternative.

Geschichtlich betrachtet ist diese Alternative durchaus nicht neu. Mit der durch Jesu Aufruf zum Gewaltverzicht eröffneten Dimension gewaltlosen Friedenshandelns erweist sie sich als

konstitutives Moment der Wirkungsgeschichte des Christentums selbst. Als solche ist sie durch die Namen großer, in den politischen Raum einwirkender »Friedensstifter« unter seinen Heiligen bleibend repräsentiert. Sie findet in Gestalten wie Severin von Noricum, Leo dem Großen, Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Albertus Magnus, Katharina von Siena, Nikolaus von der Flüe, Nikolaus Cusanus, Thomas Morus, Bartolomé de Las Casas je unverwechselbaren Ausdruck. Die Koinzidenz von Gottesnähe und Realitätsnähe schafft sich aus sich selbst den ihr eigenen Respekt. Sie zieht die Menschen in Bann. Sie macht eine neue Form von Autorität sichtbar, die sich gewiß nicht generalisieren, aber eben auch nicht marginalisieren läßt. Erst in diesem großen Weg einzelner wird die ganze Wucht der Botschaft Jesu spürbar. Wo der Nachfolgegedanke in dieser Weise ernst genommen wird, bedarf es denn auch keiner eigenen politisch geltend zu machenden Absicherungen. Er transzendiert jeden Anspruch von Recht.

Im Prinzip wird man ihn also auch nochmals von jener institutionalisierten Form eines spezifischen *Rechts* auf Gewaltverzicht unterscheiden müssen, wie sie etwa in der vom besonderen Berufsethos her als geboten erscheinenden generellen Freistellung des Klerus vom Dienst mit der Waffe zum Ausdruck kommt.²⁵ Damit stellt sich das Problem der Alternative in der Tat bereits auf einer neuen Ebene. Die Option für Gewaltverzicht wird hier für eine bestimmte Gruppe zugleich zu einer durch staatliches Recht geschützten Standespflicht. Dies bedeutet zwar einerseits, daß der in dieser Alternative liegende universelle Anspruch in die rechtliche Strukturordnung des Staates selbst hineingetragen wird, zugleich aber in seiner Verbindlichkeit eingegrenzt bleibt. Er bleibt gleichsam domestiziert.

Dies ändert sich im Prinzip zunächst auch dort nicht, wo die Forderung nach Gewaltverzicht nicht von einer besonderen Berufsgruppe, sondern als ein generell personbezogener, von der jeweiligen Gewissensüberzeugung des einzelnen her legitimierbarer Anspruch geltend gemacht wird. Wer im Rahmen einer dominant militärisch bestimmten Form der Friedenssicherung für sich ein Recht auf Wehrdienstverweigerung reklamiert, reklamiert faktisch ein Ausnahmerecht.²⁶ Schon die Formulierung

»Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen« macht dabei die Tendenz deutlich, sie als unpolitisch-individuelle Entscheidung auszulegen und das Recht darauf nurmehr als staatlichen Akt der Duldsamkeit gegenüber menschlicher Gewissensnot zu deuten.

Hier genau hätte die Kritik anzusetzen. Mit der in der Wehrdienstverweigerung geltend gemachten Forderung des Verzichts auf jegliche Form von Gewaltanwendung und Gewaltandrohung kann durchaus auch eine *politisch* relevante Wahrheit angezielt sein, die Wahrheit etwa, daß ein atomarer Vernichtungskrieg selbst bei perfektester Handhabung des Prinzips gegenseitiger Abschreckung solange nicht prinzipiell ausgeschlossen werden kann, solange die Möglichkeiten hierzu auf beiden Seiten geschaffen bleiben. Wo immer sonach ein Wehrdienstverweigerer seine an dieser Gegebenheit festgemachte Überzeugung mit der Bereitschaft verbindet, statt dessen alles auf eine Strategie demonstrativer Gewaltlosigkeit zu setzen und diesen Weg für sich selbst unbeirrt zu gehen, kann diese Entscheidung weder als unpolitisch noch als verantwortungslos noch als Ausdruck eines »irrigen Gewissens« abgetan werden. Sie hat ihr eigenes moralisches Gewicht und schafft eine eigene gesellschaftliche Realität, die politische Antwort fordert.

Hier bricht in der Tat die Aporie auf, in der wir stehen. Die Gründe, die für eine solche Entscheidung geltend gemacht werden, lassen sich argumentativ nicht auflösen. Es spricht deshalb für die moralische Überlegenheit und Redlichkeit einer freiheitlichen Rechtsordnung, wenn sie niemanden gegen seine persönliche sittliche Überzeugung zum Dienst mit der Waffe zwingt und diese Option für Gewaltverzicht (trotz aller auch hier gegebenen Mißbrauchsmöglichkeiten einzelner) zum Gegenstand eines eigenen Rechtsanspruchs macht. Damit ist zugleich das Äußerste an Akzeptanz markiert, das einer freiheitlichen Ordnung von ihrem Selbstverständnis her möglich ist. Indem sie den Weg des Gewaltverzichts und die darin reklamierte sittliche Wahrheit unter ihren spezifischen Rechtsschutz nimmt, nimmt sie der sie tragenden militärisch bestimmten Sicherheitspolitik gleichzeitig den Charakter des Selbstverständlichen und Unangefochtenen. Soll diese also ihrerseits die von ihr beanspruchte

Maßgeblichkeit behalten, muß sie sich zugleich im stetigen öffentlichen Diskurs als die trotz allem ethisch und politisch konsensfähigere bewähren. Das aber setzt voraus, daß sie sich als die im Ganzen risikoärmere auszuweisen vermag. Nur unter dieser Voraussetzung bleibt Wehrpflicht als die *normale* Rechtspflicht des Bürgers moralisch legitimierbar.

Dabei ist zunächst davon auszugehen, daß der Weg des Gewaltverzichts als friedensstrategische Alternative überhaupt nur dort als ein qualifiziert ethischer angesehen werden kann, wo er sich in all seinen Vollzügen zugleich als Kampf gegen jede Form von Unfreiheit und Unterdrückung versteht, wo er also wurzhaft von dem human unauflöselichen Zusammenhang zwischen dem Postulat Frieden und dem Postulat Freiheit bestimmt bleibt. Das aber setzt angesichts der realen, gegen das Prinzip Freiheit gerichteten kollektiven Bedrohung im konkreten Fall eine Kraft der Liebe und einen Glauben an die Umkehrfähigkeit des Unterdrückers voraus, die der einzelne vielleicht zu aktualisieren imstande ist, die aber gerade darin ganz und gar über das hinausgeht, was als generelle sittliche Forderung den vielen abverlangt werden kann. Denn so wenig auch dem einzelnen das Recht versagt werden darf, aus dem Grundanspruch der Feindesliebe für sich selbst den Weg demonstrativer Gewaltlosigkeit zu gehen, sowenig kann eine solche Haltung als Rechtspflicht auferlegt werden. Läßt sich doch mittels des Rechts als eines Zwangsinstituts nicht ein Ethos herstellen, das als äußerstes menschlichen Seinkönnens um des Menschen willen gerade jeglichem Zwang entsagt. Feindesliebe läßt sich nicht kollektiv verordnen. Obschon von höchster sittlicher und darin auch sozialstruktureller Relevanz, ist sonach aus den Voraussetzungen der Feindesliebe und den aus ihr resultierenden Formen gewaltlosen Friedenshandelns kein konsensfähiger Weg kollektiv organisierter Friedenssicherung zu erreichen. Die in der friedenspolitischen Entscheidung vorauszusetzende »normale« menschliche Natur bleibt hierzu in der Regel weder willens noch fähig. (Genau deshalb gibt es letztlich Recht, das zwar den Wolf im Menschen zu zähmen, ihn aber nicht schon zum Heiligen zu wandeln vermag). Soll also dennoch das in der freiheitlichen Rechtsordnung Präzente an Wahrheit über den Menschen erhalten und uni-

versell geltend gemacht werden, erweist sich die militärisch bestimmte Form der Friedenssicherung von dem her, was der Mensch im Zweifelsfall hierfür aufzubringen bereit ist und ihm entsprechend auch als Rechtspflicht auferlegt werden kann als die risikoärmere.

Eine zweite Frage betrifft den Risikocharakter der militärisch bestimmten Form der Friedenssicherung selbst. Hierzu ist bereits das Wesentliche gesagt worden. Unter der Voraussetzung atomarer Vernichtungsmöglichkeiten läßt sich Friede nur in dem Maße sicherer machen, als die militärische Strategie in ihrem ganzen Kalkül systematisch kriegsverhütend ausgerichtet bleibt. Sie muß sich entsprechend so auslegen, daß jede Chance für einen potentiell erfolgreichen Angriff nach menschlichem Ermessen auszuschließen ist. Dazu gehört auch, daß die Kontrahenten den reinen Abschreckungscharakter ihrer Strategien einander transparent machen, keinerlei darüber hinausgehende Offensiv- und Bedrohungsdynamik entwickeln und sich über die notwendigen Sicherungsmechanismen gegen mögliches menschliches und technisches Versagen verständigen.

Eine dritte Frage betrifft die Abschätzung des Risikos, das mit dem Festhalten am Gleichgewichtsprinzip verbunden ist und jenem Risiko, das mit seiner Preisgabe und dem darin liegenden Verzicht auf Abschreckung erwartet werden muß. »Wer immer ein Gebiet besetzt«, so dozierte Stalin kurz nach Jalta vor jugoslawischen Besuchern, »legt ihm auch sein eigenes gesellschaftspolitisches System auf. Jeder führt sein eigenes System ein, soweit seine Armee vordringen kann. Es kann gar nicht anders sein.«²⁷ Diese Maxime, die den alten cuius regio eius religio-Gedanken in säkularisierter Gestalt fortschreibt, hat bis heute in ihrem Kern offensichtlich keinerlei Aufweichung erfahren. Dies muß in Rechnung gestellt werden, wo immer menschlicher Friedenswille das Gleichgewichtsprinzip als ungeeignetes Instrument der Friedenssicherung einschätzt. D. h. es muß letztlich das Risiko der bedingungslosen Unterwerfung unter ein System in Rechnung gestellt werden, das um der Fiktion eines künftigen sich als »Gattungswesen« herstellenden sozialistischen Menschen willen den Menschen als ein auf Freiheit hin angelegtes Vernunftwesen, als moralisches, als personales Subjekt zu ver-

nichten droht. Das aber schlosse – wenn dies der Fall ist – nicht nur die Perennierung von Archipel Gulag, sondern zwangsläufig auch die Ausweitung des Elends eines Systems ein, das – wenn überhaupt – zu einer auch nur halbwegs effizienten Lösung der andrängenden ökonomischen Probleme, vor die sich die Menschheit in Wahrheit gestellt sieht, seinem Wesen nach nicht fähig ist. Eben deshalb wird man auch nicht einmal ohne weiteres annehmen dürfen, daß mit einem vorleistungslosen Verzicht auf die in der Tat immensen Rüstungskosten und dem damit freigesetzten Wirtschaftspotential zumal der Dritten Welt eher und besser geholfen wäre. Angesichts einer solchen insgesamt nicht weniger realen Bedrohung, die das Schicksal der künftigen Menschheit in ihrer moralischen Substanz betrifft, kann sich eine der Maxime »Frieden schaffen ohne Waffen« verpflichtete Grundhaltung des Verzichts auf jegliche Form von Gewalt und Gewaltandrohung dann auch tatsächlich ethisch nur legitimieren, wenn sie darin von einem Glauben bewegt bleibt, wie er der neutestamentlichen Forderung der Feindesliebe im Kern zugrundeliegt und der als solcher alle klug abgewogenen menschlichen Sicherungen und Sicherungsbedürfnisse nochmals relativiert. Ein solcher Glaube an die Macht der Liebe aber, der vor keinem Gegner, auch nicht vor dem in unerbittlich militanter Drohhaltung entgegentretenden Wahrheitsgegner resigniert, kann sich selbst nur dadurch glaubhaft machen, daß er, wo immer es ihm nicht gelingt, kraft seines Zeugnisses die Grundeinstellung des Gegners auch tatsächlich zu wandeln, selbst dann noch, ohne jeden Abstrich bis hin zur Preisgabe des eigenen Lebens um der Sache der Menschen willen gewaltlos Widerstand entgegensetzt. Dies alles hat dann aber nichts mehr mit einem nurmehr angstbeherrschten, die Konfrontation ungerechter Gewalt fliehenden pazifistischen Sentiment zu tun. Der Anspruch christlicher Feindesliebe, wie ihn die Bergpredigt erhebt, scheut nicht die Konsequenzen einer gewaltlosen Polarisierung mit der Gewalt. Das macht ja gerade die unvergleichliche Größe einer solchen Haltung aus. Hingegen lediglich auf Gewalt verzichten, ohne damit überhaupt noch ethisch *für* etwas zu streiten, hieße das Mittel der Gewaltlosigkeit zum Selbstzweck verkommen lassen. Für eine solche Haltung kann man sich auf die Bergpre-

dig *nicht* berufen. Hier sollte man sich an ein Wort Karl Barths aus dem Jahre 1938 erinnern, wonach in jeder anderen Bemühung um einen Frieden, der nicht der Gerechtigkeit und Freiheit dient, »das Evangelium der Unterdrückung und dem Gespött verfallen werde«. ²⁸

Wenn wir die Geschichte der menschlichen Befriedungsprozesse zurückverfolgen, so werden wir feststellen, daß letztlich erst beides, moralischer Anspruch und rationales Kalkül, in der Dialektik ihrer jeweiligen geschichtlichen Spannungseinheit den Befriedungsprozeß auch tatsächlich vorangebracht hat. Soll die Zukunft dem Frieden gehören, bleibt demnach beides gleichermaßen notwendig. Hierzu ein doppelter Hinweis zweier großer Friedensdenker unseres Jahrhunderts, Carl-Friedrich von Weizsäcker und Albert Einstein, mit dem sich die Komplexität dieser Zusammenhänge am ehesten verdeutlichen läßt. »Hätte jemand«, so Weizsäcker, »vor fünfhundert Jahren in einer europäischen Stadt gesagt, der Tag werde kommen, an dem diese Stadt keine Stadtmauern mehr brauchen werde, so hätten ihm alle klugen Leute geantwortet: ›Ja, nach dem Jüngsten Gericht, du Träumer!‹ Heute hat keine europäische Großstadt mehr Mauern, weil zwei Erfindungen gemacht worden sind: die technische Erfindung der Artillerie, welche die Mauern nutzlos gemacht hat, und die politische Erfindung des durch Recht und Polizei gesicherten Territorialstaats, welche die Mauern überflüssig gemacht hat. Warum soll nicht eines Tages eine vernünftige Weltfriedensordnung das heutige System einander fürchtender Militärmächte ablösen?« ²⁹ – Und Einstein: »Im Schatten der Atombombe hat es sich mehr und mehr gezeigt, daß alle Menschen Brüder sind. Erkennen wir diese einfache Wahrheit und handeln wir danach, so kann die Menschheit zu einem höheren Plateau aufsteigen.« ³⁰

IV. Auf dem Weg zu einer universellen Friedensordnung?

Die Vorstellung einer universellen Friedensordnung, einer weltumspannenden *pax civilis* läßt sich nicht mehr einfachhin als Utopie abtun. In Wahrheit drängt das ganze Gefälle der geschichtlichen Entwicklung zunehmend darauf hin. Hierbei bildet das wachsende Maß an immer differenzierteren Selbstvernichtungsmöglichkeiten, die man dann zugleich immer neu über das Gleichgewichtsprinzip zu paralysieren sucht, nur den unerbittlichen Hintergrund. Seine eigentliche Dynamik gewinnt dieser Prozeß vielmehr aus jenen Kräften, die das Antlitz der modernen Welt über alle sich politisch akzentuierenden fundamentalen Überzeugungskonflikte, Wahrheitskämpfe und Glaubenskontroversen hinweg längst universell prägen und das »Bedürfnissystem Menschheit« überhaupt erst hervorgebracht haben: die Kräfte der technisch-wissenschaftlichen Kultur, die als solche keine Grenze kennt und das Bewußtsein der Menschheit, ihr konkretes Denken und Handeln in zunehmender Weise universell erfaßt und bestimmt. Im selben Maße wie das darin erschlossene menschliche Anspruchsniveau und der damit erreichbare Standard menschlicher Bedürfnisbefriedigung von *allen* beansprucht wird, im selben Maße, wächst zwangsläufig auch das Interesse an gleichgearteten hierfür erforderlichen Voraussetzungen: Das Interesse an Informationsaustausch und damit an Ausweitung der Kommunikationsnetze, das Interesse an Wissenschaft und wissenschaftlicher Rationalität und damit am Abbau ideologischer Vorurteile, das Interesse an zweckrationaler Gestaltung der sozialen Organisationen in Wirtschaft und Verwaltung und damit am Ausschluß von Privilegien und an der Ahndung von Korruption, das Interesse an ökonomischer Effizienz und damit an Ausweitung der zu immer großräumigeren übernationalen Verflechtungen und Zusammenschlüssen hinstrebenden nationalen Märkte. Dem entspricht auf der politischen Ebene die wachsende Tendenz zur Ausbildung staatenübergreifender föderalistischer Strukturen, zur Schaffung immer größerer politischer Einheiten, sowie zur Installation genereller, auf allgemeinen Interessenausgleich gerichteter, durch völkerrechtliche Konventionen abgesicherter übernationaler

Regelinstanzen und Steuerungssysteme. Das nationalstaatliche Souveränitätsprinzip erfährt dadurch zunehmend Einbindungen und Eingrenzungen.

Dies alles läßt erkennen, daß wir es mit einer Entwicklung zu tun haben, die in all ihren Elementen auf globale Interdependenz ausgerichtet ist. Der Tendenz nach müßte an deren Ende deshalb die Ausbildung eines entsprechend verlässlichen weltübergreifenden, makrostrukturellen Ordnungssystems stehen, das die für das Überleben und die weitere Entfaltung der Menschheit global notwendigen politischen, ökonomischen und nicht zuletzt ökologischen Rahmenbedingungen setzt. Genau diese Tendenz aber wird durch den schier unüberwindlich erscheinenden und in seiner Mächtigkeit die gesamte weltpolitische Konstellation zentral beherrschenden Ost-West-Konflikt in entscheidender Weise gelähmt und blockiert. Fast alles, was sich an zusätzlichen gefährlichen Konfliktstoffen in der gegenwärtigen Welt darbietet, wird von diesem Zentralkonflikt überlagert, zum Teil sogar unmittelbar durch ihn verursacht oder zumindest möglich gemacht. Das ganze Spektrum kollektiver Bedrohungen und Aggressionshandlungen, wie sie die Geschichte seit dem Ausgang des Zweiten Weltkrieges registriert, der Stellvertreterkriege, der Niederwerfungen und Annexionen, der Waffenexporte in die Dritte Welt, der Guerillakämpfe und Militärdiktaturen, der Hinnahme nicht enden wollender Menschenrechtsverletzungen, – all dies ist in Wahrheit weithin Manifestation der Ohnmacht einer durch diesen Zentralkonflikt gelähmten Menschheit. Soll diese Menschheit zu einer universellen Friedensordnung finden, so bedarf sie hierzu einer universellen Ethik, und d. h. einer für jedermann nachvollziehbaren, universell konsensfähigen Ethik. Eine solche aber ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß sich mit ihr jeder Mensch als vernünftiges, sich selbst aufgegebenes, verantwortliches Wesen respektiert und gewollt sieht. Universell konsensfähig ist nur eine Ethik, die in der menschlichen Personwürde ihre unverletzliche Mitte hat. Erst hieraus kann die Idee eines Rechts erwachsen, das in der Form der Menschenrechte allen politischen Verfaßtheiten von Staaten und metastaatlichen Regelsystemen vor- und übergeordnet bleibt. Erst hieraus kann die auf globale Interdepen-

denz drängende neuzeitliche Rationalität ihre volle Geltung und zugleich ihre sittliche Einheit gewinnen. Erst hieraus kann die Welt zu einer Gestalt finden, mit der sie die durch Jesus präsent gemachte Wahrheit des sie tragenden Grundes universaler Liebe zu bezeugen vermag.

Die Geschichte der Menschheit erweist sich ohne Zweifel bis zur Stunde als eine Geschichte ungeheurer Konflikte, aber sie erweist sich zugleich ebenso unzweifelbar auch als die Geschichte des Aufstiegs ihrer Freiheit und damit als Geschichte ihres Aufstiegs zu einem fortschreitenden, auf universelle Gestalt drängenden Frieden. Hierauf mit allem Verfügbaren an individueller wie kollektiver Vernunft hinzuwirken ist sonach tatsächlich – und hier bestätigt sich Kants Einsicht am Ende in überzeugender Weise noch einmal – nicht nur »moralische Pflicht«: es ist »gegründete Hoffnung«.³¹

Anmerkungen

Die Frage nach dem Glück als Frage nach einer humanen Ethik

- 1 M. Weber, Politik als Beruf (1919). In: M. Weber, Gesammelte Politische Schriften. München 1921
- 2 W. Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Düsseldorf 1953, 91–98
- 3 Den Hinweis auf den Fatalismus als möglicher vierter defizitärer Erscheinungsform des Ethischen verdanke ich meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter F. Simmler. Ebenso kam von ihm auch die Vermutung, daß zwischen den genannten Hauptneurosenstrukturen und den vier ethisch defizitären Formkreisen gegebenenfalls generelle Zusammenhänge bestehen könnten. Dies hat die weiterfolgenden Überlegungen entscheidend bestimmt.
Zur psychoanalytischen Neurosenlehre vgl.: H. Schultz-Hencke, Lehrbuch der analytischen Psychotherapie. Stuttgart 1951; F. Beese, Der Neurotiker und die Gesellschaft. München 1974; F. Riemann, Grundformen der Angst. München–Basel ²1965; S. Elhardt, Tiefenpsychologie. Eine Einführung. Stuttgart 1971, ⁷1980
- 4 S. Elhardt, Tiefenpsychologie a. a. O. 107
- 5 Thomas von Aquin, Summa Theologiae II–II, 145, 3. Thomas nimmt hier die von Ambrosius über Cicero bis hin zu Aristoteles zurückreichende Argumentation auf (Aristoteles, Nikom. Ethik II, 1105, a, 1)
- 6 S. Elhardt, Tiefenpsychologie a. a. O. 115
- 7 S. Elhardt, ebd. 114
- 8 Vgl. Seneca, ad Lucilium epist. 91,15 u. 108,34
- 9 J. Améry, Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1976, 43
- 10 M. Weber, Politik als Beruf a. a. O. 443
- 11 ebd. 440

Zugänge zum Naturbegriff

- 1 Platon, *Politeia* 518 b 7 ff.
- 2 Zu diesem Begriff vgl. in diesem Buch: »Der Fremde«, Anm. 2, S. 370 ff.
- 3 Aristoteles, *Nikomachische Ethik* V 11 b 34, 18 ff.
- 4 Seneca, *Ad Lucilium epist.* 95, 33
- 5 H. Blumenberg, *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, Frankfurt/M. 1966, S. 107 f.
- 6 Augustinus, *Confessiones* X 35
- 7 Gratian, *Decretum* D. 1
- 8 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I, 1, 8 ad 2; I-II, 99, 2 ad 1
- 9 *Expos. II epist. ad Cor.* III, 3
- 10 S. Th. I-II, 106, 1.4
- 11 S. Th. I-II, 94, 2
- 12 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, ed. G. Lasson, *Philos. Bibl.* Bd. 171, 765

Ethik und Empirie

- 1 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II, 2.
- 2 Ebd. II, 3.
- 3 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I-II q. 94 a. 2.
- 4 Ebd. I-II q. 95 a. 2; hierzu auch W. Schöllgen, *Konkrete Ethik*, Düsseldorf 1961, 15–30
- 5 Vgl. W. Schöllgen, a. a. O., 31–45; A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 44 ff., 189 ff.
- 6 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. Weischedel Bd. 4, 60 f.
- 7 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922), 3., erw. und verb. Aufl. hrsg. von J. Winkelmann, Tübingen³ 1968, 508
- 8 M. Weber, a. a. O., 600
- 9 Vgl. bes. A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis*, Rom² 1921; hierzu und zur vorausgehenden Interpretationsgeschichte des natürlichen Sittengesetzes F. Böckle, *Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie*, in: F. Böckle/E. W. Böckenförde (Hrsg.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1975, 165–188
- 10 Zit. nach H. Aichelin, *Abschied von der Aufklärung? Zu den Anzeichen einer neuen Religiosität*, in: *Information der Evang. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 44 (1970) 6
- 11 J. Mittelstraß, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt 1974, 16
- 12 Darin artikuliert sich das berechtigte Anliegen des sog. Kritischen Rationalismus, insbes. Poppers und Alberts; vgl. K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, in: *The Growth of Scientific Knowledge*, London 1963; H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968
- 13 Hierzu H. G. Ulrich, *Wissenschaft und Ethik*, in: G. Sauter (Hrsg.), *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere*

- Wissenschaft. Diskussionen – Materialien – Analysen – Entwürfe, München 1973, 111–126
- 14 A. Tille, *Von Darwin bis Nietzsche*, Leipzig 1895; zum Ganzen vgl. F. Jodl, *Geschichte der Ethik II*, Stuttgart/Berlin ³1923, 455–465
 - 15 P. Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung*, Leipzig 1904; G. Landauer, *Die Revolution*, Frankfurt a. M. 1907; ferner E. Becher, *Der Darwinismus und die soziale Ethik*, Leipzig 1909
 - 16 H. Spencer, *Principles of Ethics*, London 1892
 - 17 Vgl. hierzu W. Korff, *Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität*, in: A. Hertz/W. Korff u. a. (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik Bd. 1*, Freiburg i. Br. 1978, 147–164
 - 18 J. v. Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1909; J. v. Uexküll/ G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Berlin 1934
 - 19 M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1930
 - 20 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1940
 - 21 A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944
 - 22 H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin/Leipzig 1928, Berlin 1965
 - 23 A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn 1956
 - 24 J. Fourastié, *Le grand espoir du 20^e siècle*, Paris 1949; zum Ganzen H. Lübke, *Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart*, in: H. Rombach (Hrsg.), *Die Frage nach dem Menschen*, Freiburg i. Br./München 1966, 188–211
 - 25 H. J. Muller, *Out of the Night: A Biologist's View of the Future*, New York 1935; ders., *The Control of Human Heredity and Evolution*, New York 1965
 - 26 J. Huxley, *Evolution. The Modern Synthesis*, London 1942; ders., *Essays of a Humanist*, London 1964, dt.: *Ich sehe den künftigen Menschen. Natur und neuer Humanismus*, München 1965; ferner G. Wolstenholme (Hrsg.), *Man and his Future*, London 1963, dt.: R. Jungk/H. J. Mundt (Hrsg.), *Der Mensch. Elemente einer biologischen Revolution*, München 1966
 - 27 P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1947, dt.: *Der Mensch im Kosmos*, München 1959
 - 28 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 5 Tle., 2 Bde., Frankfurt a. M. 1959
 - 29 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1965
 - 30 J. B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller, *Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen »Politischen Theologie«*, München–Mainz 1970
 - 31 K. Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1843)*, in: *Karl Marx-Ausgabe I: Frühe Schriften*, hrsg. von H. J. Lieber/P. Furth, Darmstadt 1962, 497
 - 32 Im einzelnen vgl. E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie (1899)*, neue, verbesserte und ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1920; ferner H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag*,

- in: F. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1. Buch, Leipzig ⁸1908; nach Hermann Cohen, dem »eigentlichen Begründer des neukantianischen Sozialismus« (H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland*, Basel–Stuttgart 1963, 109), beruht die politische Verwirklichung als eine soziale wesentlich auf dieser Kantschen Ausformung des kategorischen Imperativs, »welche den Menschen als Selbstzweck von allem unterscheidet, was ›bloß Mittel‹ ist«. Für Cohen ist deshalb gerade Kant »der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus« (H. Cohen, a. a. O., 524 f.); vgl. ferner die Kritik des polnischen Marxisten L. Kołakowski: »Der morgige Tag«, so resumiert Kołakowski, »heiligt den heutigen Tag als die Hoffnung auf ihn, aber der heutige Tag wird zur Nacht, wenn er nicht ein Ziel an sich ist, das heißt, wenn er nicht der Horizont des schon zurückgelegten Weges ist, das heißt das Erlöschen der gestrigen, in der Erinnerung lebenden Hoffnung durch ihre Erfüllung« (*Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein*, München 1967, 213)
- 33 Zum Ganzen vgl. insbes. auch J. Habermas, *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus*, in: ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied–Berlin ²1963, 261–335
- 34 H. Marcuse, *Transzendentaler Marxismus*, in: *Die Gesellschaft VII* 10; vgl. J. Habermas, a. a. O., 330
- 35 E. Bloch, a. a. O.; ferner J. Habermas, *Ein marxistischer Schelling – zu Ernst Blochs spekulativem Materialismus*, in: J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 336–351
- 36 J.-P. Sartre, *Situations III*, Paris 1949; ders., *Critique de la raison dialectique*, Paris 1960
- 37 Vgl. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 295 f.
- 38 P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik*, München 1966; R. Shaull/J. Gustafson, *Zur Ethik der Revolution*, Stuttgart–Berlin 1970; hierzu auch T. Rendtorff/H. E. Tödt, *Theologie der Revolution*, Frankfurt a. M. 1968
- 39 G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz–München 1973
- 40 H. Hartmann, *Ich-Psychologie und Anpassungsprobleme*, in: *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 24 (1939) 62–135; E. H. Erikson, *Das Problem der Ich-Identität*, in: ders., *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a. M. 1973, 123–212
- 41 H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1966, 196 f.
- 42 L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Basel ³1963
- 43 E. Fromm, *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York 1947, 41–50
- 44 Ebd. 37 f.
- 45 P.-S. Laplace ist es, der in seiner »Théorie analytique des probabilités« (Paris 1812, ¹1820) erstmals die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Methode auch für die »moralischen Wissenschaften« fruchtbar zu machen sucht und auf soziale Tatsachen anwendet.

- 46 A. Quetelet, *Essai sur l'homme et développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*, 2 Bde., Paris 1835; F. Le Play, *Les ouvriers européens. Études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe*, précédée d'un exposé de la méthode d'observation, Paris 1855
- 47 A.-A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et les événements dans les temps modernes*, 2 Bde., Paris 1872
- 48 C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (1958), dt. *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1972; M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966.
- 49 T. Parsons, *The Social Systems*, Glencoe (Ill.) 1951; ders., *Toward a General Theory of Actions*, hrsg. mit E. A. Shils, Cambridge 1951
- 50 N. Luhmann, *Soziologie als Theorie sozialer Systeme*, in: *Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Köln–Opladen 1970, 113–136; ders., *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Tübingen 1968; ders., *Legitimation durch Verfahren*, Berlin 1969
- 51 F. B. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York 1971
- 52 R. Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot*, Paris 1930

Norm und Gewissensfreiheit

- 1 Thomas von Aquin, *Expos. II epist. ad. Cor. III*, 3
- 2 *Summa Theologiae I–II*, 19, 5: »Omne quod non est ex fide, peccatum est, id est, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans a ratione errante est mala«. Diese Verbindlichkeit des Gewissensspruchs gilt nach Thomas selbst noch im Fall schwerwiegendsten Irrtums, etwa wenn dem Handelnden Enthaltbarkeit von Unzucht oder der für das Heil notwendige Glaube an Christus als verwerflich erscheinen würde. Der Wille bleibt, soll er ein sittlicher sein, strikt an die Einsichtskraft des Subjektes zurückgebunden: »Jegliches Wollen, das von der Vernunft abweicht, mag diese nun recht sein oder irren, ist immer schlecht« (ebda.). Hier scheint die fundamentale Aussage der Gewissenslehre des Petrus Abaelardus (*Nosce te ipsum*, cap. 13) verarbeitet und kritisch weitergeführt: »Non est peccatum, nisi contra conscientiam«.
- 3 Vgl. *S. Th. I–II*, 108, 1 ad 2
- 4 Vgl. *Ilias I*, 547 u. ö.
- 5 Plato, *Politikos*, 294 b
- 6 *Nomoi*, 757 d–e, 867 d–e. Vgl. auch E. Michaelakis, *Platons Lehre von der Anwendung des Gesetzes und der Begriff der Billigkeit bei Aristoteles*, München 1953; ferner F. d'Agostino, *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Mailand 1973, sowie G. Virt, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Mainz 1983
- 7 *Nikomachische Ethik*, 1137 b
- 8 Vgl. ebda. 1137 b 24
- 9 *S. Th. II–II*, 120, 2
- 10 *S. Th. II–II*, 120, 1

- 11 Vgl. Nikomachische Ethik, 1136 b 21 und 1137 b 26
- 12 S. Th. I-II, prologus
- 13 Dahin weist die Bestimmung des Menschen als »sui causa«, als »principium suorum actuum«. Er hat die »potestas suorum operum« (De veritate XXIV, 1; ferner ebda. XXII, 6 ad 1 und De unione verbi incarnati)
- 14 S. Th. I-II, 91, 2
- 15 S. Th. I-II, 106, 1 und 108, 1
- 16 S. Th. I-II, 106, 1: Nur in zweiter, rein instrumenteller Hinsicht, nämlich im Hinblick auf das, was den Menschen auf diese in Christus definitiv erschlossene Präsenz des Gottesgeistes hindisponiert und sie in seinen Lebensvollzügen wirksam werden läßt, ist die *lex nova* zugleich auch ein »geschriebenes Gesetz«. Der Kosmos der Heilswahrheiten bleibt sonach ganz und gar Funktion der Heilsökonomie, des Vollendungswillens Gottes. »Principaliter«, grundsätzlich (also nicht nur »primario«, in erster Linie) ist das Gesetz des Neuen Bundes die dem Menschen eingestiftete Gnade des Heiligen Geistes selbst und erst »secundario«, in einem zweiten davon abhängigen Aspekt, »lex scripta«.
- 17 S. Th. I-II, 99, 2 ad 1
- 18 F. de Suárez, *De legibus* (1612), 1.6, c.7, n.11
- 19 Vgl. Apg. 5, 29; zu Fall 1 und zu den beiden folgenden auch Thomas, S. Th. II-II, 120, 1
- 20 Hierzu H. Taubes, *Das Unbehagen an den Institutionen. Zur Kritik der soziologischen Institutionslehre*, in: H. Schelsky (Hrsg.), *Zur Theorie der Institution*, Opladen 1970, 67–76
- 21 N. Luhmann, *Reflexive Mechanismen*, in: *Soziale Welt* 17 (1966) 1–23
- 22 J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübingen 1967, 94
- 23 A. Gehlen, *Der Pluralismus in der Ethik*, in: *Merkur* 21 (1967) 117; ferner ders., *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt a. M.–Bonn 1969, 40
- 24 K. Marx, *Zur Judenfrage*, Marx-Engels-Werk 1, Berlin 1961, 364–369
- 25 Ebd.

Grundzüge einer künftigen Sozialethik

- 1 Hegel an Niethammer am 28. 10. 1808. In: J. Hoffmeister (Hrsg.), *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1, Hamburg 1952, 253
- 2 In diesem Zusammenhang sollte wenigstens vermerkt werden, daß analoge Lehrstühle an der Mehrzahl der kircheneigenen Hochschulen überraschender Weise ganz fehlen (so in Fulda, Trier und Eichstätt), obschon das II. Vaticanum auf deren grundsätzliche Einrichtung an allen theologischen Unterrichtsstätten drängt und insbesondere Johannes Paul II. immer wieder die immense pastorale Bedeutung der Soziallehre der Kirche betont.
- 3 Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, ed. Weischedel Bd. 5, 11

- 4 Vgl. Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 21, Münster 1980, Vorwort S. 10
- 5 O. v. Nell-Breuning, Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und bleibendes Verdienst: ein Rückblick auf ihre Leistung und ihr Versagen in acht Jahrzehnten, in: ders., Wie sozial ist die Kirche? Düsseldorf 1972, 71–96, 93 f.
- 6 B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, ²1980
- 7 F. Böckle, Fundamentalmoral, München 1977
- 8 W. Korff, Empirische Sozialforschung und Moral, in: Concilium 4 (1968) 323–330; ders., Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, Freiburg i. Br. ²1985; ders., Ethik und Empirie, oben S. 48–78
- 9 Dieser Satz ist zur Schlüsselformel der religionssoziologischen Integrations-
theorie geworden. Vgl. J. Wach, Einführung in die Religionssoziologie, Tübingen 1931, 14; F. Fürstenberg (Hrsg.), Religionssoziologie, Neuwied–Berlin 1964, 14 und 396
- 10 Vgl. Kant, Die Metaphysik der Sitten. Ethische Elementarlehre, ed. Weischedel Bd. 4, 549–616
- 11 Vgl. K. Delahaye, Gestaltwandel des Gehorsams, in: F. Böckle u. F. Groner (Hrsg.), Moral zwischen Anspruch und Verantwortung, Düsseldorf 1964, 135 und 140
- 12 M. Weber, Politik als Beruf, in: Gesammelte politische Schriften, München 1921, 396–450
- 13 Hier insbesondere durch Werner Schöllgen, Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1953, 274–324: Ethos und Ethik
- 14 A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971, ²1984
- 15 Vgl. W. Zimmermann, Das »Soziale« im geschichtlichen Sinn- und Begriffswandel, in: Studien zur Soziologie, Festgabe für L. v. Wiese, Bd. I, hrsg. v. L. H. A. Geck, J. v. Kempfski, H. Menter, Mainz 1948, 173–191
- 16 L. v. Wiese, Ethik in der Schauweise der Wissenschaften vom Menschen und von der Gesellschaft, Bern–Berlin ²1960, 72
- 17 Ebda. 73
- 18 Hierzu W. Korff, Norm und Sittlichkeit a. a. O. 113–128; W. Korff und G. W. Hunold, Normtheorie. Die Verbindlichkeitsstruktur des Sittlichen, in: Handbuch der christlichen Ethik a. a. O. Bd. 1, 108–167
- 19 Hierzu W. Korff, Institutionstheorie, in: Handbuch der christlichen Ethik a. a. O. Bd. 1, 168–176
- 20 Vgl. W. Korff, Ehre, Prestige, Gewissen, Köln 1965
- 21 G. W. Hunold, Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik d. Personalismus, Bern–Frankfurt 1974
- 22 G. W. Hunold, Identitätstheorie. Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen, in: Handbuch der christlichen Ethik a. a. O. Bd. 1, 177–195
- 23 Vgl. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Vierter Satz, ed. Weischedel 6, 37 ff.; ders., Die Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel Bd. 4, 585

- 24 G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig 1908, Berlin ⁴1958, 187, 321
- 25 Zur weiteren Begründung und Entfaltung vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, a. a. O. 78–101
- 26 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I–II, prologus
- 27 Vgl.: G. Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, Mainz–München 1973; L. Boff, *Die Neuentdeckung der Kirche*, Mainz ²1980
- 28 Vgl. unten S. 340–345 in diesem Band

Die wachsende Menschheit

- 1 J. Gründel, *Der Bewußtseinswandel in Ehe und Familie aus theologischer Sicht*. In: J. Gründel (Hrsg.), *Sterbendes Volk? Fakten, Ursachen, Konsequenzen des Geburtenrückgangs in der BRD*. Düsseldorf 1973, 119–151, 151
- 2 E. Sievers, *Empfängnisregelung und andere Sexualprobleme. Wege zu einer naturgemäßerer Hilfe*. Würzburg ²1972; J. Rötzer, *Kinderzahl und Liebeshe. Ein Leitfaden zur Regelung der Empfängnis*, Wien–Freiburg–Basel ⁹1978
- 3 So etwa R. Guerrero, *Time of Insemination in the Menstrual cycle and its Effect on the Sex Ratio*. Boston 1968; R. Guerrero and O. I. Rojas, *Spontaneous Abortion and Aging Human Ova and Spermatozoa*. In: *The New England Journal of Medicine* 293, 12 (1975) 273–275; L. Iffy and M. B. Wingate, *Risks of Rhythm Method of Birth Control*. In: *Journal of Reproductive Medicine* 5 (1970) 96–102 u. a.
- 4 Zum Ganzen vgl. insbesondere Th. W. Hilgers, *Human Reproduction: Three Issues for the Moral Theologian*. In: *Theological Studies* 39 (1977) 136–152 sowie J. Rötzer, *Verantwortete Elternschaft. Warum sollte die Zeitwahl problematisch sein?* in: *Die neue Ordnung* Heft 1 (1978) 1–15
- 5 Vgl. W. Korff, *Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft*, Mainz 1973, Freiburg ²1985, 78–101
- 6 P. Leyhausen, *Bevölkerungsdichte und Ökologie*. In: J. Gründel (Hrsg.), *Sterbendes Volk* a. a. O. 79–112, 82
- 7 Ebd. 81
- 8 Ebd. 86
- 9 D. L. Meadows u. a., *Wachstum bis zur Katastrophe? Pro und Contra zum Weltmodell*, hrsg. von H. E. Richter, Stuttgart 1974, 28–30. Hierzu kritisch insbesondere von den biblischen Befunden her: K. Lehmann, *Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde*. In: Ph. Schmitz (Hrsg.), *Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise*. Würzburg 1981, 65–84, bes. 74 ff.
- 10 Zit. bei W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, Stuttgart 1961, 179 f.
- 11 Das Arbeitspapier wurde von der Sachkommission IV der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD erstellt und ist am 6. 10. 1973 von der Sachkommission verabschiedet worden. Am 3. 11. 1973 wurde es vom Präsidium der Synode zur Veröffentlichung freigegeben. Das später von der Vollver-

- sammlung der Synode verabschiedete offizielle Dokument »Christlich gelebte Ehe und Familie« verweist »zur eingehenderen Begründung« dessen, was es selbst über die Bedeutung der Sexualität in Ehe und Familie sagt, ausdrücklich auch auf das genannte synodale Arbeitspapier (Nr. 2.2 Anm. 1)
- 12 Hierzu auch die grundsätzlichen Ausführungen in »Ethik und Empirie« in diesem Band

Ehe

- 1 Die Welt v. 28.5.77, Nr. 123, 5
- 2 Vgl. H. Ringeling, Die biblische Begründung der Monogamie, in: Zeitschrift für Evang. Ethik 10 (1966) 100
- 3 H. Ringeling, ebd.
- 4 Vgl. E. Wolf, Artikel Eherecht I, in: Evangelisches Staatslexikon. Berlin 1966, 339
- 5 Neue Juristische Wochenschrift 30 (1977) 217–223, 218
- 6 Hier bleibt freilich anzumerken, daß auch ein auf dem Schuldprinzip basierendes Scheidungsrecht nicht die jeweilige Schuld als solche, sondern erst die daraus resultierende Zerrüttung zur Grundlage der Scheidung macht. Insofern bleibt also auch das Schuldprinzip seinerseits dem Zerrüttungsprinzip zugeordnet. »... alle in der empirisch-historischen Rechtswirklichkeit anerkannten, einzelnen Scheidungsgründe, gerade auch die, die auf Verschulden beruhen, (sind) letztlich nur mit der durch sie bewirkten irreparablen Zerstörung des ehelichen Verhältnisses zu legitimieren.« (Vgl. H. Dölle, Grundsätzliches zum Ehescheidungsrecht. Tübingen 1946, 25 ff.)
- 7 Dieser Rückzug der Gesellschaft zielt also keineswegs auf die Bestreitung von möglicher und wirklicher Schuld im Falle des Scheiterns einer Ehe, sondern ausschließlich auf die Möglichkeit einer adäquaten Aufrechenbarkeit solcher Schuld mit den Mitteln des Rechts. So auch P. Mikat (Scheidungsrechtsreform in der heutigen pluralistischen Gesellschaft, in: Religionsrechtliche Schriften. Hrsg. v. J. Listl, 2. Halbband. Berlin 1974, 1087–1142): »Wenn sich der Gesetzgeber künftig zur Preisgabe der Verschuldungsscheidung entschließt, so doch darum, weil die Schuldfeststellung, die Bewertung und das Abwägen der Schuld in der scheidungsrichterlichen Praxis auf so große, wenn nicht gar unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen. Aber diese praktischen Schwierigkeiten dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß es ein Schuldigwerden gibt, unabhängig davon, ob Gesetz oder Richterspruch es kennen oder nicht« (1102)
- 8 Gerade hier im Bereich des Scheidungsfolgerechts sieht sich der Gesetzgeber zweifellos noch vor weitere zu lösende Aufgaben und Probleme gestellt.
- 9 H. Braun, Jesus. Der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Stuttgart–Berlin 1969, 120
- 10 H. Ringeling, a. a. O. 93
- 11 P. Hoffmann – V. Eid, Jesus von Nazareth und eine christliche Moral. Freiburg–Basel–Wien 1975, 120f.

- 12 Sogeiante »inklusive Deutung« vor allem vertreten von: J. N. P. Oischinger, Die christliche Ehe. Schaffhausen 1852; A. Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (NTA 3). München 1911
- 13 H. Ringeling, a. a. O. 93
- 14 W. Trillhaas, Ethik. Berlin 1959
- 15 H. Ringeling, a. a. O. 95
- 16 Hierzu G. Reidick, Die hierarchische Struktur der Ehe. München 1953; K. Mörsdorf, Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischem Recht, in: FamRZ 1 (1954) 25 ff; ders., Die hierarchische Struktur von Ehe und Familie, in: Stimmen der Zeit 151 (1952/53) 322 ff; A. Ziegler, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie. Ein Beitrag zur Frage der Gleichberechtigung von Mann und Frau. Heidelberg 1958; sowie P. Mikat, Zur Problematik des natürlichen Entscheidungsrechts des Mannes in Ehe und Familie, in: FamRZ 7 (1960) 301–310
- 17 P. J. Hirschmann, in: Herderkorrespondenz 7 (1953) 276–282, 280
- 18 K. Mörsdorf, Die rechtliche Stellung von Mann und Frau in Ehe und Familie nach kanonischem Recht, a. a. O. 27; ebenso auch K. Mörsdorf, in: Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 2, München 1958, 140. »Die Wesenseigenschaft der Einheit erschöpft sich aber nicht in der Einpaarigkeit; denn wirkliche Einheit der Ehe ist erst gegeben, wenn das für die Einheit des einen Paares grundlegende Prinzip der hierarchischen Zuordnung der Gatten als näherer Bestimmungsgrund anerkannt wird.« P. Mikat gibt hier mit Recht kritisch zu bedenken, daß sich aus einer solchen Auffassung dann aber auch zwangsläufig weitreichende und ganz neue Konsequenzen für das Gültigkeitsverständnis von Ehe ergeben würden. »Schließen z. B. die Brautleute bei Eingehung der Ehe die hierarchische Zuordnung der Gatten, also die Hauptstellung des Mannes, grundsätzlich durch positiven Vorbehalt aus, so ergibt sich die Frage, ob es dann überhaupt zum Abschluß eines gültigen Ehevertrages kommt.« (P. Mikat, Zur Problematik des natürlichen Entscheidungsrechts des Mannes in Ehe und Familie, a. a. O. 301, Anm. 3)
- 19 Vgl. den zusammenfassenden Bericht von P. J. Hirschmann, a. a. O.
- 20 Vgl. Kirchl. Anzeiger für die Erzdiözese Köln 93 (1953) 92–101
- 21 Ebd. 93
- 22 Ebd. 95
- 23 F. Böckle, Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: F. Böckle – E. W. Böckenförde, Naturrecht in der Kritik. Mainz 1973, 166–188, 171–173

Mann und Frau

- 1 vgl. Aristoteles, De gen. anim. I, II, 716 a; I, XX, 729 a.
 2 Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, 92

Das Vierte Gebot

- 1 J. Schneider, τμή, in: ThWNT VIII, 170–182, 171
- 2 Vgl. H.-W. Bartsch, Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen (Theologische Forschungen 34) Hamburg 1965, 117–120
- 3 B. Lang, Altersversorgung, Begräbnis und Elterngebot, in: Ztschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Suppl III, 1, Wiesbaden 1977, 149–155, 153
- 4 S. Simitis u. a., Kindeswohl. Eine interdisziplinäre Untersuchung über seine Verwirklichung in der vormundschaftsgerichtlichen Praxis (stw 292) Frankfurt/M. 1979, 133 f.
- 5 Vgl. W. Bertrams, Vom Sinn des Subsidiaritätsgesetzes, in: Orientierung 21 (1957) 76–79 und die dort referierte Kontroverse zwischen den Vertretern des »Ganzheitsgesetzes« und denen des »Solidarismus« innerhalb der katholischen Soziallehre (77 f.)
hierzu ferner: Gemeinwohl, Eigenwohl, Wohl der Gesamtökologie, in: W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse (st 597) Frankfurt/M. 1979, 71–78
- 6 Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« Nr. 25, Abs. 1. Ähnlich bereits »Mater et Magistra« Nr. 219. Hierzu O. v. Nell-Breuning, Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf 1972, 22 f.
- 7 Dies betont schon, wenn auch ohne explizite Bezugnahme auf das Personenprinzip, »Quadragesimo anno« (1931) Nr. 79: »Cum socialis quaevis opera vi naturaque sua subsidium afferre membris corporis socialis debeat, numquam vero eadem destruere et absorbere.«
- 8 In der ethischen Diskussion kommt es in den hier angesprochenen Fragen offensichtlich zu einem zunehmenden Konsens. Vgl. U. Jüdes (Hrsg.), In-vitro-Fertilisation und Emryotransfer (Retortenbaby). Grundlagen, Methoden, Probleme und Perspektiven, Stuttgart 1983; Ferner: Ethische und rechtliche Probleme der Anwendung zellbiologischer und gentechnischer Methoden am Menschen. Dokumentation eines Fachgesprächs im Bundesministerium für Forschung und Technologie (Hrsg. Der Bundesminister für Forschung und Technologie, Bonn), München 1984
- 9 Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft Mainz 1973, Freiburg i. Br. ²1985, 89 ff.
- 10 So F. Ossenbühl, Das elterliche Erziehungsrecht im Sinne des Grundgesetzes (Reihe Soziale Orientierung 2) Berlin 1981; A. Rauscher, Jugendhilfe – Ein untauglicher Gesetzesentwurf (Kirche und Gesellschaft 59) Köln 1979, 8 f.

- 1 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, ed. Glockner XI, 45.
- 2 Aristoteles, Pol. I, 2 1253aζ φαυερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον. 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 »ζῶον πολιτικόν«. Das besagt, daß die allen Menschen eigene potentiale Natur nur aktual zu werden und der Mensch als Mensch actu zum Menschsein zu kommen vermag, wenn es die Stadt gibt. Er ist das Wesen, das zur Verwirklichung seiner Natur auf sie verwiesen ist. Daher sagt Aristoteles auch, daß die Stadt zu dem gehört, was ›von Natur‹ ist, sie allein unter allen Herrschaftsformen und Staaten, weil nur sie in der Bestimmung steht, der menschlichen Natur in einem menschlichen Leben Wirklichkeit zu geben und so den Menschen zum aktuellen Stande des Menschseins zu bringen. So wird von Aristoteles – Einsicht von unendlicher Tragweite – die Stadt als die zu ihrer Verwirklichung gebrachte Natur des Menschen begriffen.« J. Ritter, Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 46 (1960) 179–199, 192 f.
- 3 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, 2982b25; Pol. VI 1317 b 11) – Daraus folgt die politische Definition von Freiheit; sie besteht in der Gleichheit des Herrschens und Beherrschtwerdens (ib. b2).«
- 4 Pol. III, 9 1280b30–35; vgl. auch Nik. Ethik I, 1 1094b7. Zum Ganzen: J. Ritter, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32 (1956) 60–94
- 5 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a. a. O. 45
- 6 Ebd.
- 7 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, §270, Zusatz. Hegel, Studienausgabe in 3 Bänden, ed. Löwith-Riedel, Bd. 2, Frankfurt/M. 1968, 260

- 8 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson XIV, 158.
- 9 Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a. a. O. 569
- 10 Ebd. 45
- 11 Vgl. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, Frankfurt/M. 1965, 28
- 12 Vgl. J. Ritter, ebd. 29f., 43f., 65ff.
- 13 W. Kluxen, Ethik des Ethos, Freiburg/München 1974, 49.
- 14 Ders., Ethik und Ethos, in: A. Hertz/W. Korff u. a. (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg/Brsg. 1978, 518–532, 528
- 15 Ebd. 531
- 16 Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, 2. durchges. und verb. Aufl. Freiburg/Basel/Wien 1976, 375–410, 379
- 17 O. v. Nell-Breuning, Gastarbeiter, Fremdarbeiter oder Wanderarbeiter?, in: Stimmen der Zeit 198 (1980) 817–827, 817.
- 18 Vgl. A. Peccei, Die Zukunft in unserer Hand. Gedanken und Reflexionen des Präsidenten des Club of Rome, Wien/München/Zürich/New York 1981, 57. Ferner: United Nations Economic Commission for Europe, Overall Economic Perspective for the ECE Region up to 1990, Genf 1978, 16
- 19 Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner vom 23. 6. 1982: »Kirche und Fremdenangst« (Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz – Dokumentation), 2f.
- 20 Darauf weist die Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz hin; vgl. a. a. O., 3

Außenseiter

- 1 Hierzu näher W. Korff, Norm und Sittlichkeit, Mainz 1973, Freiburg i. Br. ²1985 17ff., 34f. u. 76ff.
- 2 D. Matza, Abweichendes Verhalten, Untersuchungen zur Genese abweichender Identität, Heidelberg 1973, 213
- 3 W. Danckert, Unehrlche Leute. Die verfeimten Berufe, Bern–München 1965, 19
- 4 E. Durkheim, Les règles de la méthode sociologique (1895), Paris ¹¹1950, 71. Deutsche Ausgabe: E. Durkheim, Die Regeln der soziologischen Methode, herausgegeben und eingeleitet von R. König, Neuwied–Berlin ²1965, 160f.
- 5 B. de Medina, Exposito in D. Thomae Aquinatis I/II quaestiones 1–114, Salamanca 1577, quaest. 19 art. 6: »Mihi videtur quod si est opinio probabilis licitum est eam sequi licet opposita sit probabilior.« Zur soziologischen Theorie der Moralsysteme vgl. W. Schöllgen, Soziologische Grundlagen der katholischen Sittenlehre, Düsseldorf 1953, 190–199
- 6 E. Spranger, Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts, in: Universitas 3 (1948) 405–420, 419
- 7 Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit a. a. O. 116–128

- 8 Howard S. Becker, Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens, Frankfurt 1973, 7
- 9 Vgl. hierzu H. Reiner, Die »Goldene Regel«. Die Bedeutung einer sittlichen Grundformel der Menschheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 3 (1948) 74–105; ferner A. Dihle, Die goldene Regel, Göttingen 1962
- 10 »Weniger bekannt als die geschichtliche Herleitung der goldenen Regel aus der Bibel und als die ihr dort zukommende hervorragende Bedeutung ist im allgemeinen die Tatsache, daß ihr Prinzip schon vor ihrem Auftreten im Alten und Neuen Testament auch bei anderen Völkern des Altertums zu finden ist und eine Rolle spielt. So ist uns die Regel z. B. unter den Aussprüchen überliefert, die zweien der sieben Weisen des Altertums zugeschrieben werden; nämlich unter denen des *Thales* und des *Pittakos*. Bei letzterem hat sie die einfache Fassung: »Was du am Nächsten tadelst, das tue selbst nicht!« (Nach Stobäus III, 1, 172; vgl. Diels, Vorsokratiker^{3–4} II, 73^a). Die Verbreitung der Regel reicht aber noch weit über den abendländischen Kulturkreis hinaus. Sie umfaßte bereits im Altertum auch den Kulturkreis *Indiens* und denjenigen *Chinas*, woselbst sie unter den Lehren des *Kung-fu-tse* (Konfuzius) eine bedeutende Stelle einnimmt. Und seit dem Aufkommen des *Islam* finden wir die Regel auch in dessen Einflußgebiet verbreitet.« (H. Reiner a. a. O. 75); weitere Belege auch in: H. Reiner, Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisenheim / Glan 1951, 178 ff.
- 11 Vgl. oben S. 367 Anm. 11 sowie S. 141 ff.
- 12 I. Kant, Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel, Bd. 4, 452 ff.
- 13 G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Hofmeister, Bd. XII, 91 ff.
- 14 Ebda. 96
- 15 K. Barth, Antworten auf Grundsatzfragen der Gefangenen- und Seelsorge, in: U. Kleinert, Strafvollzug. Analysen und Alternativen, München, Mainz 1972, S. 49
- 16 ebda. S. 48
- 17 H. Gollwitzer, Kommentar und Kritik zu Barths Äußerungen über Gefangenen- und Seelsorge, in: U. Kleinert a. a. O. 53–67, 65
- 18 E. Durkheim, Sociologie et philosophie, Paris 1924. Deutsche Ausgabe: Soziologie und Philosophie. Einleitung von Th. W. Adorno, Frankfurt/M. 1967, 120
- 19 J. P. Sartre, Saint Genet, New York 1964, 535

Verstörter Fortschrittsglaube

- 1 P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos, München 1959, 238
- 2 J. Ortega y Gasset, Gesammelte Werke, Bd. 3, Stuttgart 1956, S. 67
- 3 W. Kluxen, Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, hrsg. von A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling, Freiburg 1982, 392
- 4 Ebd. 392

- 5 Ebd. 395
- 6 P. Teilhard de Chardin, a. a. O. 238
- 7 Thomas von Aquin, Summa Theologiae I–II, prologus
- 8 Dahin weist die Bestimmung des Menschen als »sui causa« als »principium suorum propriorum actuum«; er hat die »potestas suorum operum« (De veritate XXIV, 1; ferner ebd. XXII, 6 ad 1 und De unione verbi incarnati).
- 9 Summa Theologiae I–II, 91, 2
- 10 Vgl. N. Lohfink, Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, in: Stimmen der Zeit 192 (1974), 435–450
- 11 I. Kant, Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel, Bd. 4, 600f.
- 12 A. Schweitzer, Kultur und Ethik. Kulturphilosophie, Zweiter Teil, München 1923, XVII
- 13 W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, 741
- 14 A. Schweitzer, a. a. O. 249
- 15 W. Kluxen, a. a. O. 413
- 16 L. W. Bühl, Ökologische Knappheit, Gesellschaftliche und technokratische Bedingungen ihrer Bewältigung, Göttingen 1981, 92
- 17 Gaudium et Spes, Nr. 25, Abs. 1
- 18 L. W. Bühl, a. a. O., 191
- 19 Ebd. 190
- 20 Vgl. ebd. 189
- 21 Hierzu weiter: W. Korff, Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt a. M. 1979, 91–97 (Theologische Legitimation des ethischen Kompromisses).

Kriterien: Natur oder Vernunft?

- 1 Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae I–II, 94, 2 und I–II, 95, 2.
- 2 Vgl. W. Korff, Ethik und Empirie oben S. 48–78
- 3 Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft Mainz 1973, Freiburg i. Br. 1985, 76–112; Vgl. W. Korff, Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität: Handbuch der christlichen Ethik a. a. O. 147–164; Vgl. G. W. Hunold, Identitätstheorie. Die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen: Handbuch der christlichen Ethik, a. a. O. 177–195
- 4 Vgl. Summa Theologiae I–II, 94, 2 und I–II, 95, 2.

Kernenergie

- 1 W. Heintzeler u. H. J. Werhahn, Energie und Gewissen. Stuttgart 1981
- 2 Petrus Abaelardus, Ethica sive nosce te ipsum, cap. 13
- 3 Kant, Kritik der reinen Vernunft, ed. Weischedel, Bd. 2, 13 Anm.
- 4 W. Kluxen, Moralische Aspekte der Energie- und Umweltfrage. In: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, Freiburg 1982, 379–424, 416

- 5 Erklärung der niedersächsischen Landesregierung zu einem nuklearen Entsorgungszentrum in Gorleben. Protokoll der 15. Plenarsitzung, 9. Wahlperiode, am 16. Mai 1979, S. 1706–1716
- 6 R. Spaemann, Technische Eingriffe in die Natur als Problem der politischen Ethik. In: Scheidewege 9 (1979), 491–492
- 7 R. Spaemann, a. a. O. 495
- 8 Ebd. 492
- 9 Ebd. 481
- 10 Ebd. 497
- 11 Ebd. vgl. 488
- 12 Ebd. 497 u. 495
- 13 Zum Folgenden vgl. auch W. Korff, Kernenergie und Moralthologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt a. M. 1979
- 14 Vgl. W. Kluxen, a. a. O. 389
- 15 A. a. O. 421
- 16 A. G. Herrmann, Radioaktive Abfälle. Probleme und Verantwortung, Berlin–Heidelberg–New York 1983, 71 ff.
- 17 W. Kluxen, a. a. O. 422

Neue Ethosformen des Sports

- 1 J. Huizinga, Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, Hamburg 1956, 186 f.
- 2 C. Diem, Wesen und Lehre des Sports und der Leibeserziehung, Berlin 1960, 3
- 3 Ders., a. a. O. 25
- 4 Ders., Spätlese am Rhein, Frankfurt 1957, 6 f.
- 5 So B. Rigauer, Sport und Arbeit. Soziologische Zusammenhänge – ideologische Implikationen, Frankfurt 1969; ferner G. Vinnai, Fußballsport als Ideologie, Frankfurt 1970; ders., (Hg.), Sport in der Klassengesellschaft, Frankfurt 1972; U. Prokop, Soziologie der Olympischen Spiele, Sport und Kapitalismus, München 1971
- 6 Vgl. z. B. F. Eppenheimer, Der Sport. Wesen und Ursprung. Wert und Gestalt. München–Basel 1964, 23 u. 51
- 7 J. Dieckert, Freizeitsport versus Leistungssport. In: F. Grube, G. Richter (Hg.), Leistungssport in der Erfolgsgesellschaft, Hamburg 1973, 147–168
- 8 C. Diem, Wesen und Lehre des Sports und der Leibeserziehung, Berlin 1960, 26
- 9 W. Kuchler, Sportethos. Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen, München 1969, 268 f.

Nachhippokratische Medizinmoral

- 1 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, 94, 2
- 2 Kant, *Metaphysik der Sitten*, ed. Weischedel, Bd. 4, 600f.; ders., *Kritik der praktischen Vernunft*, ebd. 210
- 3 Nach im *Corpus hippocraticum* überlieferten Richtlinien würde dies gegen die Grundforderung des Eides verstoßen: »Ich werde mein Leben und meine Kunst stets lauter und rein bewahren.« Hierzu H. Schadewaldt, *Ärztliche Ethik aus medizinhistorischer Sicht*, in: R. Gross u. a. (Hrsg.), *Ärztliche Ethik*, Stuttgart–New York 1978, 5–15, 13
- 4 § 24 I u. § 26 I 2 AMG
- 5 II A, *BAnz*, 1971, Nr. 113; 75318/EWG, *ABL* Nr. L 147 v. 9. 6. 75, S. 1
- 6 G. Dotzauer, *Ärztliche Ethik und Recht*, in: R. Gross u. a. (Hrsg.), *Ärztliche Ethik*, Stuttgart–New York 1978, 31–52, 43
- 7 Vgl. A. Vermeersch, *Theologia Moralis, Principia – Responsa – Consilia I*, Rom 1947, 105 ff. Zur Kritik dieser Interpretation, für die man sich zu Unrecht auf Thomas beruft, vgl. F. Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München 1976, 112–120. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, 311–315
- 8 *Quaestio disputata de correctione fraterna*, q. un., al, ad 5
- 9 *S. Th.* I–II, 101, 3 ad 2
- 10 L. Bender, *Ex duobus malis minus est eligendum: Periodica de re morali, canonica, liturgica* 40 (1951) 256–264, 257
- 11 O. Schilling, *Handbuch der Moraltheologie*, Bd. 1, Stuttgart 1952, 160
- 12 Vgl. auch B. Schüller, *Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973, 175 ff.; ders., *Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie: Theologie u. Philosophie* 45 (1970) 526–550, 534
- 13 W. Schöllgen, *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf 1953, 91 ff.
- 14 Ders., *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf 1955, S. 216

Arzt und Gesellschaft

- 1 M. E. Schär, *Prävention – Treibjagd auf die Krankheit*, in: R. Flöhl (Hrsg.), *Maßlose Medizin? Antworten auf Ivan Illich*, Berlin–Heidelberg–New York 1979, 143–161, 160
- 2 Zitiert nach J. Moltmann, *Der Mensch in der Welt der medizinischen Apparate*, in: *Monatskurse für die ärztliche Fortbildung* 24 (1974) Nr. 4
- 3 I. Illich, *Die Nemesis der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens*. Reinbek 1977, 49 u. 51

Bedingungen und Chancen für eine universelle Friedensordnung

- 1 I. Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, ed. Weischedel, Bd. VI, 191–251, 251
- 2 Ebd. 203
- 3 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Basel 1939
- 4 I. Kant, Zum ewigen Frieden a. a. O. 203
- 5 Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973, Freiburg i. Br. ²1985, 76–112; ders., in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, 152–158
- 6 E. Durkheim, De la Division du Travail social, Paris 1883, ⁷1960; ferner G. F. W. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 198
- 7 F. Neidhart, Aggressivität und Furcht in der modernen Gesellschaft, in: F. Neidhart u. a. (Hrsg.), Aggressivität und Gewalt in unserer Gesellschaft, München 1973, 15–37, 25
- 8 N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation a. a. O. Bd. 2, 325
- 9 Ebda. 320
- 10 Vgl. W. Korff, Ehre, Prestige, Gewissen, Köln 1966
- 11 Zit. nach H. Reiner, Die Ehre, o. O. 1956, 32
- 12 R. F. Behrendt, Der Mensch im Lichte der Soziologie, Stuttgart 1962, 103
- 13 Ebda. 122
- 14 I. Kant, Zum ewigen Frieden a. a. O. 216
- 15 Thomas von Aquin, Summa Theologiae II–II, 29, 3
- 16 R. Dahrendorf, Die Funktion sozialer Konflikte, in: ders., Gesellschaft und Freiheit, München 1965, 129
- 17 Zitiert nach C. Arndt, Bürger oder Rebell? In: C. Arndt u. a. (Hrsg.), Widerstand in der Demokratie. Landeszentrale für politische Bildung, Hamburg 1983, 36–53, 50
- 18 Ebda.
- 19 S. Th. II–II, 104, 6 ad 3
- 20 AAS LIX (1967) 272: »... nisi agatur de tyrannide aperta ac diuturna, qui primaria iura personae humanae laedantur et bono communi civitatis grave iniungatur detrimentum ...«
- 21 Die Bundesrepublik ist damit neben Portugal der einzige Staat der Welt, der das vorstaatliche natürliche Recht auf Widerstand ausdrücklich in seine Verfassung aufgenommen hat. Der Absatz wurde 1968 nachträglich in das Grundgesetz eingefügt, nicht zuletzt um die damals heftig umkämpfte im selben Jahr geschaffene Notstandsgesetzgebung jedem Verdacht der Aufhebung prinzipiell zuerkannter Freiheitsrechte von vornherein zu entziehen. Im selben Jahr 1968 schuf sich die DDR ihre nach 1949 zweite Verfassung. Der entsprechende Passus lautet seitdem hier »Zu keiner Zeit und unter keinen Umständen können andere als die verfassungsmäßig vorgesehenen Organe Macht ausüben« (Art. 5, diese Bestimmung wurde unverändert in die dritte Verfassung der DDR von 1979 aufgenommen). Es war nur folgerichtig, daß in diesem Zusammenhang auch das Streikrecht gleich mit abgeschafft wurde.

- Zum Ganzen vgl. I. v. Münch, Widerstand als Verfassungsproblem. In: C. Arndt u. a. (Hrsg.), Widerstand in der Demokratie a. a. O. 21–35
- 22 Vgl. P. Glotz (Hrsg.), Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat, Frankfurt/M. 1983
- 23 D. Lattmann, Vor-Abrüstung. In: W. Korff (Hrsg.), Den Frieden sichern, Düsseldorf 1982, 88–107, 98
- 24 I. Reifenberg, Atlantische Irritationen, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 1. 9. 1984/Nr. 195, Bilder und Zeiten
- 25 So schon Thomas von Aquin in S. Th. II-II, 40, 2. Eine grundsätzliche politisch-rechtliche Bedeutung gewinnt diese dann erst im 19. Jh. mit der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht. Mit ihr ging man in den meisten Staaten dazu über, für die Geistlichen entsprechende Sonderregelungen zu schaffen. Vgl. H. H. Schrey, Für und wider den Wehrdienst der Theologen. In: Monatsschrift für Pastoraltheologie 40 (1951) 5–23
- 26 Hierzu P. Engelhardt, Die Friedenspflicht zwischen Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung. In: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3 a. a. O. 465–487
- 27 Zit. nach dem Titelbeitrag des »Spiegel« vom 11. 1. 1982, 84
- 28 Zit. nach: Evangelische Kommentare 14 (1981) 663
- 29 C. F. v. Weizsäcker, Abschreckung – nur eine Atempause?, zitiert aus einem Vortrag in der Evangelischen Akademie in Tutzing, März 1982
- 30 A. Einstein, Über den Frieden. Weltordnung oder Weltuntergang? Hrsg. v. O. Nathan und H. Norden, Bern 1975, 460
- 31 Siehe Anm. 1 dieser Abhandlung

Veröffentlichungsnachweise

Als Titel dieses Bandes habe ich bewußt den meiner programmatisch angelegten Tübinger Antrittsvorlesung »Wie kann der Mensch glücken?« (Theologische Quartalschrift 153 (1973) 305–322) gewählt. Die derselben Intention folgenden, aus vielfältigen Anlässen erwachsenden Arbeiten sind hier erstmals zusammengefaßt und systematisch einander zugeordnet. Gelegentliche Überschneidungen und Wiederholungen wurden nur dann belassen, wenn sie in einem neuen Zusammenhang unentbehrlich waren. Mit diesem Band findet der 2. Teil meines Hauptwerkes »Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft« (Mainz 1973, Freiburg i. Br. ²1985) seine Weiterführung. Mein besonderer Dank gilt meinen wissenschaftlichen Mitarbeitern während dieser Jahre seiner Entstehung: Dr. Alois Baumgartner, Herbert Escher, Dr. Wolfgang Göbel, Franz Simmler, August Stiegler und Thomas Vallon sowie meinen Sekretärinnen Hildegard Mattes und Carola Walter.

Die Frage nach dem Glück als Frage nach einer humanen Ethik.
Originalbeitrag.

Zugänge zum Naturbegriff.

Erstveröffentlichung unter dem Titel »Natur / Naturrecht« in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe (Hrsg. P. Eicher), Bd. 3, München 1985

Ethik und Empirie.

Erstveröffentlichung unter dem Titel »Die ethische und theologische Relevanz der Humanwissenschaften« in: M. Hengel/R. Reinhardt (Hrsg.), Heute von Gott reden, München–Mainz 1977. Erweiterte Fassung unter dem Titel »Wege empirischer Argumentation« in: Handbuch der christlichen Ethik (Hrsg. A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling), Bd. 1, Freiburg–Basel–Wien 1979, 83–107

Norm und Gewissensfreiheit.

Erweiterte Fassung der gleichlautenden Abhandlung in: Handbuch der christlichen Ethik a. a. O. Bd. 3, 1982, 66–77

Grundzüge einer künftigen Sozialethik.

Erstveröffentlichung in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften Bd. 24, (1983) 29–49

Die wachsende Menschheit.

Neu bearbeitete und erweiterte Fassung der Erstveröffentlichung »Moraltheologische Überlegungen zur Bevölkerungsentwicklung« in: Herz/Kreislauf 9 (1977) 6–16

Ehe.

Erstveröffentlichung unter dem Titel »Christliches Eheverständnis auf dem Prüfstand« in: Theologische Quartalschrift 158 (1978) 121–138

Mann und Frau.

Erstveröffentlichung unter dem Titel »Frau/Mann« in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe a. a. O. Bd. 1, 1984, 361–367

Das Vierte Gebot.

Originalbeitrag

Der Fremde.

Erweiterte Fassung der Erstveröffentlichung »Kulturelle Integration von Ausländern als christlicher Auftrag« in: H. Esser (Hrsg.), Die fremden Mitbürger, Düsseldorf 1983, 82–99

Außenseiter.

Erstveröffentlichung in: Theologische Quartalschrift 155 (1975) 3–16; erweiterte Fassung unter dem Titel »Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration« in: Enzyklopädische Bibliothek, Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Hrsg. F. Böckle, F. X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte), Teilband 16, Freiburg–Basel–Wien 1982, 72–93

Verstörter Fortschrittsglaube.

Geänderte Fassung der Erstveröffentlichung »Technik–Ökologie–Ethik« in: Schriftenreihe »Kirche und Gesellschaft« (Hrsg. Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach), Köln 1982, Nr. 91

Kriterien: Natur oder Vernunft?

Erstveröffentlichung unter dem Titel »Natur oder Vernunft als Kriterien der Universalität des Sittlichen?« in: Concilium 17 (1981) 831–835

Kernenergie.

Erstveröffentlichung in: Energie 35 (1983) 31–34 u. 67–72

Neue Ethosformen des Sports.

Erstveröffentlichung unter dem Titel »Grundsätze zu einer Ethik der Ethosformen des Sports« in: Handbuch der christlichen Ethik a. a. O. Bd. 3, 1982, 522–530

Nachhippokratische Medizinmoral.

Erstveröffentlichung unter dem Titel »Medizin und Ethik« in: J. Junkersdorf (Hrsg.), *Am Rande der Medizin*, Baden-Baden-Köln-New York 1979, 169–176

Arzt und Gesellschaft.

Erstveröffentlichung unter dem Titel »Die Sonderstellung des Arztes – gesellschaftliche Bedeutung und ethische Verpflichtung« in: *Zahnärztliche Mitteilungen* (1980) Heft 17, 1087–1091

Bedingungen und Chancen für eine universelle Friedensordnung.

Völlig neu bearbeitete und wesentlich erweiterte Fassung der Abhandlung »Grundsätze einer christlichen Friedenseethik« in: *Handbuch der christlichen Ethik* a. a. O. Bd. 3, 1982, 488–507

Namenregister

(Kursiv gesetzte Seitenzahlen weisen auf Anmerkungen hin.)

- Abaelard, P. 40, 273, 364, 375
Adorno, Th. W. 285, 373
d'Agostino, F. 364
Aichelin, H. 361
Albert, H. 361
Albertus Magnus, 351
Alexander von Hales, 41
Ambrosius, 360
Améry, J. 22, 360
Aristoteles, 34, 85 f., 89, 176, 218,
298, 360 f., 364, 369–379
Arndt, C. 377
Auer, A. 103, 366
Augustinus, 37–40, 42, 45–47, 87,
305, 361

Bachofen, J. J. 173
Bacon, F. 101
Barth, K. 230 f., 356, 373
Bartholomé de Las Casas, 351
Bartholomé de Medina, 218, 372
Bartsch, H.-W. 369
Becher, E. 362
Becker, H. S. 372
Beese, F. 360
Behrendt, R. F. 329, 377
Bender, L. 376
Bernstein, E. 70 f., 362
Bertrams, W. 370
Binswanger, L. 74, 363
Bloch, E. 69, 71, 363 f.
Blumenberg, H. 367
Böckle, F. 97 f., 167, 361, 366, 369,
376

Braun, H. 368
Buddha, 22 f.
Bühl, L. W. 249, 256, 374
Bultmann, R. 244

Calvin, J. 102
Cicero 360
Claudel, P. 169
Cohen, H. 70 f., 362 f.
Coubertin, P. de 289, 292
Cournot, A.-A. 76, 364
Cusanus, N. 351

Dahrendorf, R. 377
Danckert, W. 215, 372
Darwin, Ch. 66 f., 69, 71, 244, 362
Delahaye, K. 366
Dieckert, J. 289, 375
Diels, H. 372
Diem, C. 284 f., 291, 375 f.
Dihle, A. 372
Dölle, H. 368
Donoso Cortés, J. F. M. 92
Dotzauer, G. 376
Durkheim, É. 92, 216 f., 232, 326,
372 f., 377

Ehrlich, E. 106
Eichrodt, W. 367
Eid, V. 368
Einstein, A. 356, 375
Elhardt, S. 360
Elias, N. 325, 377
Engelhardt, P. 378

- Eppenheimer, F. 375
 Erikson, E. H. 73, 363
- Foucault, M. 76, 364
 Fourastié, J. 69, 362
 Franz von Assisi, 351
 Freud, S. 14, 49, 66, 71–74
 Freyer, H. 126
 Friedrich d. Gr. 321
 Frings, J. 167
 Fromm, E. 73 f., 363
 Fürstenberg, F. 366
- Galilei, G. 244
 Gehlen, A. 68, 92, 362, 365
 Geiger, Th. 106
 Gandhi, M. 339
 Glotz, P. 378
 Gollwitzer, H. 231, 373
 Gratian, 39 f., 45, 47, 361
 Grotius, H. 44
 Gründel, J. 122, 367
 Guerrero, R. 367
 Gustafson, J. 363
 Gutiérrez, G. 71, 363
- Habermas, J. 363, 365
 Häring, B. 103
 Hartmann, H. 73, 363
 Hartmann, N. 307
 Hauriou, M. 92
 Hegel, G. F. W. 31, 45, 95, 200 f., 220,
 229, 326, 361, 365, 370 f., 373, 377
 Heidegger; M. 71, 74
 Heintzeler, W. 374
 Hesnard, A. 49
 Hildegard von Bingen, 351
 Hilgers, Th. W. 367
 Hippokrates, 296–300, 318
 Hirschmann, P. J. 166, 369
 Hobbes, Th. 110
 Höffner, J. 372
 Hoffmann, P. 159, 368
 Huizinga, J. 284, 375
 Hunold, G. W. 64, 366, 374
 Huxley, J. 69, 362
- Iffy, L. 367
 Illich, J. 263, 315 f., 377
- Jodl, F. 362
 Johannes Paul II, 365
 Jüdes, U. 370
 Jungk, R. 346, 362
- Kant, I. 52 f., 55, 57, 71, 96, 102, 110,
 126, 220, 229, 242, 246, 270, 274,
 311, 323, 325, 359, 361, 363, 365 f.,
 373–377
- Katharina von Siena, 351
 King, M. L. 339
 Kleinert, U. 373
 Kluxen, W. 201 f., 241, 274, 281, 297,
 371, 374–377
 Kolakowski, L. 70, 363
 Konfuzius, 373
 Korff, W. 98, 362, 366 f., 370, 372,
 374 f., 377
 Kriszat, G. 362
 Kropotkin, P. 67, 362
 Kuchler, W. 375
- Landauer, G. 67, 362
 Lang, B. 369
 Lange, F. 363
 Laplace, P.-S. 76, 363
 Lattmann, D. 346, 348
 Lehmann, K. 367
 Lehmann, P. L. 71, 363
 Leo d. Gr. 351
 Le Play, F. 76, 364
 Lévi-Strauss, C. 76, 364
 Leyhausen, P. 131 f., 367
 Lohfink, N. 374
 Lübke, H. 363
 Lüth, 314
 Luhmann, N. 71, 76, 92, 364 f.
 Luther, M. 46
- Machovec, M. 70
 Mann, G. 171
 Maistre, J. de 92
 Marcuse, H. 71, 73 f., 363

- Marx, K. 49, 66, 69–71, 73f., 93, 133,
 362f., 365
 Matza, D. 213, 372
 Maximilian I, 332
 Meat, G. H., 73
 Meadows, D. L. 367
 Metz, J. B. 69, 117, 362
 Michaelakis, E. 364
 Miktad, P. 368f.
 Mittelstraß, J. 60, 361
 Moltmann, J. 69, 362, 377
 Montesquieu, Ch. 328
 Morus, Th. 351
 Münch, I. v. 378
 Muller, H. J. 69, 362
 Mundt, H. J. 362

 Neidhardt, N. 327, 377
 Nell-Breuning, O. v. 97, 207, 366,
 370, 372
 Niethammer, F. I. 365
 Nietzsche, F. 21, 49, 362
 Nikolaus v. d. Flüe, 351

 Oelmüller, W. 362
 Oischinger, J. N. P. 368
 Ortega y Gasset, J. 240, 374
 Ossenbühl, F. 370
 Ott, A. 368

 Pareto, V. 92
 Parsons, T. 76, 364
 Paul VI 127
 Peccai, A. 372
 Pittakos 373
 Pius XI 127
 Platon 34, 84, 88, 261, 361, 364
 Plessner, H. 68, 362
 Popper, K. R. 361
 Portmann, A. 68, 362
 Prokop, U. 375
 Pufendorf, S. 44

 Quetelet, A. 76, 364

 Rabbi Ben Assai 137f.

 Ranke, L. v. 199
 Ratzinger, J. 152
 Rauscher, A. 370
 Reidick, G. 368
 Reifenberg, I. 378
 Reiner, H. 372f., 376
 Rendtorff, T. 363
 Riemann, F. 360
 Rigauer, B. 375
 Ringeling, H. 368
 Ritter, J. 370f.
 Rötzer, J. 367
 Rojas, O. I. 367
 Rousseau, J. J. 183, 249
 Ruyer, R. 76, 364

 Sacharow, A. D. 339
 Sachse, H. 59
 Sailer, J. M. 102
 Sartre, J.-P. 71, 233, 363, 373
 Schadewaldt, H. 376
 Schär, M. E. 311, 377
 Scheler, M. 68, 362
 Schelling, F. W. J. v. 71, 363
 Schilling, O. 376
 Schmitt, C. 92
 Schneider, J. 369
 Schöllgen, W. 12f., 15, 52, 131, 302,
 360f., 366, 372, 376
 Scholl, H. u. S. 339
 Scholz, F. 375
 Schrey, H. H. 378
 Schüller, B. 97, 366, 376
 Schultz-Hencke, H. 360
 Schulz, W. 247, 374
 Schweitzer, A. 246f., 374
 Seneca 360
 Severin von Noricum 351
 Shaul, R. 71, 116, 363
 Sievers, E. 367
 Simitis, S. 370
 Simmel, G. 110, 366
 Simmler, F. 360
 Skinner, F. B. 76, 364
 Sokrates 216, 261
 Spaemann, R. 276–278, 375

- Spencer, H. 68, 362
 Spranger, E. 372
 Stalin, J. 354
 Stobäus, J. 373
 Suárez, F. de 44, 89, 365
- Taubus, H. 365
 Teilhard de Chardin, P. 69, 239, 243,
 250, 362, 374
 Thales 373
 Thomasius, Ch. 44
 Thomas von Aquin 40–45, 47, 49
 bis 51, 56, 80, 85–87, 99, 110–113,
 179, 197, 245, 268f., 296, 305, 331,
 341, 360f., 364, 367, 369, 374–378
 Tille, A. 362
 Tillmann, F. 103
 Tödt, H. E. 363
 Trillhaas, W. 368
- Uexküll, J. v. 68, 362
- Ulrich, H. G. 361
- Vasques, G. 44
 Veermersch, A. 56, 361, 376
 Vinnai, G. 375
 Vitoria, F. de 44
- Wach, J. 366
 Walesa, L. 339
 Weber, M. 9–12, 27, 29, 54, 103, 106,
 360f., 366
 Weizsäcker, C. F. v. 356, 378
 Werhahn, J. 374
 Wiese, L. v. 105f., 366
 Wilhelm von Auxerre 40
 Wingate, M. B. 367
 Wolf, E. 368
 Wolstenholme, G. 362
- Ziegler, A. 369
 Zille, H. 181
 Zimmermann, W. 366

Sachregister

- Abschreckung 345 ff.
Aggression 325 ff., 335 f.
Anthropologie – siehe Mensch,
Menschenwürde, Soziale Perichorese
Arzt 296 ff, 309 ff.
Ärztliche Berufsfreiheit 317 ff.
Askese 289 f.
Außenseiter 213 ff.
Autonomie 220, 222, 244, 262
- Bevölkerungswachstum 121
Binnenmoralen 219 ff.
- Deontologie 10, 85 f., 276 f.
Doppelblindversuch 301
Dritte Welt 117 f., 123 ff., 208
- Ehe 134 ff., 138, 150 ff.
Ehelosigkeit 136 ff.
Ehescheidung 156 ff., 160 ff., 225 f,
368
Elterliches Sorgerecht 183 ff.
Eltern-Kind-Verhältnis 178 f., 180 ff.
Endlichkeit 19 ff., 239 f, 258, 266,
307 f, 313, 334 f.
Entwurf 202 f., 233, 294
Epikie 84–91, 218, 221
Erfolgsethik 12 ff, 17, 23, 308
Ethos 103, 201 f., 203 f., 205, 234, 260
Evolution 67 ff.
Extrakorporale Befruchtung 187 f.
- Fatalismus – siehe Schicksalsethik
Feindesliebe 337 ff.
- Freiheit 42, 46, 53, 70 f., 79, 81 ff,
86 ff., 91 ff., 107, 124, 170, 199 ff.,
218 f., 223, 251 ff., 317 ff., 329,
354 f.
Frieden 223, 321 ff.
Friedensordnung 321, 357 ff.
Fortschritt 239 ff., 248, 258 f., 319
Funktionalismus 76 f.
- Gastarbeiter – siehe kulturelle
Integration
Gemeinwohl 130, 192, 208 f., 254,
274 f.
Generationsverhältnis 194 f.
Gerechtigkeit 46, 84, 99 f., 104 f., 112,
198 f., 251, 287 f., 323 f., 331
Gesellschaft 69 f., 100 f., 104, 111,
156, 180, 186 f., 190 f., 204 f., 217,
219 f., 232, 318 f., 335 f.
Gesetz 13 ff., 36, 41, 56, 82 f., 84 f.,
87 f., 233
Gesetzesethik 13 ff., 29, 84 f., 159, 226
Gesinnungsethik 10 ff., 25 ff., 116,
308, 350
Gesundheit 310 ff., 318 f.
Gewalt 30, 223 f., 326 f., 341
Gewaltverzicht 350 ff.
Gewissen 220, 273 f., 351 f., 364
Glaube 234 f., 271
Gleichgewichtsstrategie 345 ff.
Gnade 25, 41, 77 f., 80 f., 87 f., 114,
230, 271
Goldene Regel 222, 372 f.
Grundwerte 150 ff.

- Güterabwägung 274, 277 f., 301 ff.
- Heilsgeschichte 114 ff.
- Hochet.hos 21, 28 ff., 136 ff., 337 ff., 349 f., 353 f., 359
- Homosexualität 141 ff., 226 ff.
- Humanwissenschaften 48 f., 60, 62, 98, 121, 140, 143 ff., 244 f., 269
- Identität 108 f., 126, 146, 193 f., 196, 214 ff., 222 f., 231 f., 234 f., 269
- Imago-dei-Lehre – siehe Menschenwürde
- Insemination 187 f.
- Institution 68, 91 ff., 107, 186, 251
- Integrationswissenschaft 52
- Kernenergie 272 ff.
- Kirche 45
- Klugheit 10
- Kompromiß 257 ff., 324
- Krankheit 314 f.
- Kultur 68, 109, 190 f., 196, 208, 264 ff.
- Kulturelle Integration 203 ff.
- Legalismus – siehe Gesetzesethik
- Lex – siehe Gesetz
- Liebe 24 f., 31, 38 f., 41, 46, 81, 87, 112 f., 135, 138, 196 ff.
- Machiavellismus – siehe Erfolgsethik
- Mann und Frau 165 ff., 172 ff., 369
- Medizinische Ethik 296 ff.
- Medizinkritik 315 ff.
- Mensch 68 ff., 73 f., 75, 77, 86 f., 92 ff., 109 f., 113 f., 126, 129, 133 f., 142, 144, 150, 152, 172, 179, 196, 200 f., 203, 220, 230, 240, 245 ff., 260, 279 f., 325, 331 f.
- Menschenrechte 31, 44, 89 ff., 208 f., 211, 330, 340 f., 358 f.
- Menschenwürde 43 f., 90 f., 101, 111 f., 113, 153 f., 156 f., 172 f., 184, 197, 199 f., 203, 208 f., 223 f., 242 f., 246, 270 f., 296 f., 299 ff., 310, 312 f., 333, 339 f., 358
- Natur 33 f., 36, 38 ff., 42 ff., 47, 49, 68, 74, 88, 109, 110 ff., 152, 190 f., 261 ff.
- Naturrecht 36 f., 39 f., 44, 50, 55 ff., 115, 136, 168
- Neurotische Dispositionen
- zwanghaft 14 f.
- schizoid 17 f.
- depressiv 20 f.
- hysterisch 26 f.
- Norm 34, 44, 50 f., 56 f., 58, 61, 66, 79 ff., 90 f., 106 f., 180, 219, 221 f., 232, 251, 270
- Ökologie 131 f., 133 f., 242 ff., 262 f.
- Ökonomie 69 ff.
- Offenbarung 37 f., 40 f., 45, 88, 197
- Personalität 10, 19, 70 f., 108, 111, 113, 121, 126, 129, 135, 153 f., 157 ff., 165 f., 171, 186 ff., 191 ff., 202, 228 f., 242, 246 f., 251, 270, 296 f., 299, 309 f.
- Pflicht 10, 102 ff., 323
- Praxis 59 ff.
- Psychoanalyse 71
- Rechtfertigung 46
- Rechtsstaat 89 ff., 101, 156, 184 ff., 192, 197, 200 f., 208 f., 219 f., 222, 230, 327 ff., 339 f., 353 f.
- Schicksalsethik 15, 19 f., 22 f.
- Schöpfung 21, 37, 57, 77, 81, 117, 133 f., 139, 174 f., 243 f., 247, 253 f.
- Sexualität 126 f., 129 f., 135, 139 f., 141 f., 147, 168 f., 187 ff., 225 ff.
- Sittlichkeit 50, 102, 106, 108, 110 ff., 124, 145, 170, 226, 260 ff., 273 f., 304 f.
- Solidarität 125, 243, 250 ff., 326 f., 330
- Soziale Frage 104 f.
- Soziallehre 95 f.
- Soziale Perichorese 74, 94, 100, 109 ff., 129 f., 144, 189 f., 287, 325 f., 336
- Soziale Prinzipien 105, 107

- Spiel 286 ff.
Sport 284 ff.
Sterbehilfe 301 f.
Strafvollzug 228 ff.
Subsidiarität 186 f., 190 ff.
Sünde 38, 41, 47, 113 f., 161 f., 175,
213 f., 228 ff., 258, 270 f., 273, 296
- Technik 240 f., 249, 272, 314 f.
Teleologie 85 f., 277 ff., 304 f., 306 f.
Theologie der Befreiung 116 ff.
Toleranz 324, 331 ff., 347
- Überzeugungskonflikte – siehe
Toleranz
Unbeliebigkeit 49, 151 f.
Utopismus – siehe Gesinnungsethik
- Verantwortete Elternschaft 125 ff.
Verantwortungsethik 9 ff., 18 f.,
303 ff., 321 ff.
- Vernunft 45 ff., 50 ff., 54, 56, 59, 64,
66, 75 ff., 79 f., 86, 97, 111 f., 138 f.,
205, 233 f., 243, 245, 247, 261 ff.,
270, 296, 334 f.
- Wahrheit 333 ff.
Wehrdienstverweigerung 223 f.,
351 ff.
Weltwirtschaftsordnung 208, 255 ff.,
280
Werturteil 54 f., 97
Wesensordnung 43 ff., 56 f.
Widerstandsrecht 338 ff.
Wissenschaft 54, 58 f., 62 ff., 95 ff.,
144, 202
Wissenschaftsethik 62 ff.
- Ziviler Ungehorsam 344 f., 377 f.
Zivilisation 327 f.

- Michel Albert Herausforderung Europa. SP 384
Fritz René Allemann 26mal die Schweiz. SP 5106
Klaus Allerbeck/Wendy Hoag Jugend ohne Zukunft? SP 433
Franz Alt Frieden ist möglich. SP 284
Franz Alt Liebe ist möglich. SP 429
Altes Testament Hrsg. von Hanns-Martin Lutz/Hermann Timm/
Eike Christian Hirsch. SP 347
Jorge Amado Nächte in Bahia. SP 411
Jürg Amann Ach, diese Wege sind sehr dunkel. SP 398
Jürg Amann Die Baumschule. SP 342
Jürg Amann Franz Kafka. SP 260
Stefan Andres Positano. SP 315
Stefan Andres Wir sind Utopia. SP 95
Ernest Ansermet Die Grundlagen der Musik. SP 388
Ernest Ansermet/J.-Claude Piguet Gespräche über Musik. SP 74
Hannah Arendt Macht und Gewalt. SP 1
Hannah Arendt Rahel Varnhagen. SP 230
Hannah Arendt Über die Revolution. SP 76
Hannah Arendt Vita activa oder Vom tätigen Leben. SP 217
Hannah Arendt Walter Benjamin/Bertolt Brecht. SP 12
Birgitta Arens Katzengold. SP 276
Atomkraft – ein Weg der Vernunft? Hrsg. v. Philipp Kreuzer/
Peter Koslowski/Reinhard Löw. SP 238
Ingeborg Bachmann Anrufung des Großen Bären. SP 307
Ingeborg Bachmann Frankfurter Vorlesungen:
Probleme zeitgenössischer Dichtung. SP 205
Ingeborg Bachmann Die gestundete Zeit. SP 306
Ingeborg Bachmann Die Hörspiele. SP 139
Ingeborg Bachmann Das Honditschkreuz. SP 295
Ingeborg Bachmann Liebe: Dunkler Erdteil. SP 330
Ingeborg Bachmann Die Wahrheit ist dem Menschen zumutbar.
SP 218
Ernst Barlach Drei Dramen. SP 163
Michael Bauer Christian Morgensterns Leben und Werk. SP 421
Giorgio Bassani Die Brille mit dem Goldrand. SP 417
Giorgio Bassani Die Gärten der Finzi-Contini. SP 314
Werner Becker Der Streit um den Frieden. SP 354
Mathilde Q. Beckmann Mein Leben mit Max Beckmann. SP 436
Max Beckmann Briefe im Kriege. SP 286
Max Beckmann Leben in Berlin. SP 325
Hans Bender Telepathie, Hellsehen und Psychokinese. SP 31

- Hans Bender Verborgene Wirklichkeit. SP 177
- Hans Bender Zukunftsvisionen, Kriegsprophezeiungen, Sterbeerlebnisse.
SP 246
- Bruno Bettelheim Gespräche mit Müttern. SP 155
- Bruno Bettelheim/Daniel Karlin Liebe als Therapie. SP 257
- Klaus von Beyme Interessengruppen in der Demokratie. SP 202
- Klaus von Beyme Parteien in westlichen Demokratien. SP 245
- Klaus von Beyme Das politische System der Bundesrepublik
Deutschland. SP 186
- Klaus von Beyme Die politischen Theorien der Gegenwart. SP 211
- Harald Bilger 111mal Südafrika. SP 5102
- Der Blaue Reiter Hrsg. von Wassily Kandinsky und Franz Marc.
SP 300
- Norbert Blüm Die Arbeit geht weiter. SP 327
- Jurij Bondarew Die Zwei. SP 334
- Tadeusz Borowski Bei uns in Auschwitz. SP 258
- Margret Boveri Tage des Überlebens. SP 395
- John Bowle Geschichte Europas. SP 424
- Karl Dietrich Bracher Zeitgeschichtliche Kontroversen. SP 353
- Lily Braun Memoiren einer Sozialistin. SP 444
- Alfred Brendel Nachdenken über Musik. SP 265
- Raymond Cartier 50mal Amerika. SP 5101
- Raymond Cartier Der Zweite Weltkrieg. Band I SP 281,
Band II SP 282, Band III SP 283
- Wolfgang Clemen Shakespeares Monologe. SP 399
- Horst Cotta Der Mensch ist so jung wie seine Gelenke. SP 275
- Carl Dahlhaus Musikalischer Realismus. SP 239
- Gerhard Dambmann 25mal Japan. SP 5104
- Denkanstöße '85. SP 371
- Georg Denzler Widerstand oder Anpassung? SP 294
- Dhammapadam – Der Wahrheitpfad. SP 317
- Ulrich Dibelius Moderne Musik I 1945–1965. SP 363
- Hilde Domin Von der Natur nicht vorgesehen. SP 90
- Hilde Domin Wozu Lyrik heute. SP 65
- Fjodor M. Dostojewski Die Dämonen. SP 403
- Fjodor M. Dostojewski Der Idiot. SP 400
- Fjodor M. Dostojewski Rodion Raskolnikoff. SP 401
- Fjodor M. Dostojewski Sämtliche Erzählungen. SP 338
- Hans Heinrich Eggebrecht Bachs Kunst der Fuge. SP 367
- Hans Eggers Deutsche Sprache im 20. Jahrhundert. SP 61
- Irenäus Eibl-Eibesfeldt Liebe und Haß. SP 113

- Irenäus Eibl-Eibesfeldt Krieg und Frieden. SP 329
Manfred Eigen/Ruthild Winkler Das Spiel. SP 410
Einführung in pädagogisches Sehen und Denken Hrsg. von
Andreas Flitner/Hans Scheuerl. SP 222
Erasmus von Rotterdam Die Klage des Friedens. SP 380
Die erfundene Wirklichkeit Hrsg. von Paul Watzlawick. SP 373
Erziehung in früher Kindheit Hrsg. von Günther Bittner/Edda Harms. SP 426
Theodor Eschenburg Die Republik von Weimar. SP 356
Jürg Federspiel Museum des Hasses. SP 220
Joachim C. Fest Das Gesicht des Dritten Reiches. SP 199
Iring Fetscher Karl Marx und der Marxismus. SP 374
Iring Fetscher Der Marxismus. SP 296
Iring Fetscher Überlebensbedingungen der Menschheit. SP 204
Andreas Flitner Konrad, sprach die Frau Mama ... SP 357
Andreas Flitner Spielen – Lernen. SP 22
Fortschritt ohne Maß? Hrsg. von Reinhard Löw/Peter Koslowski/
Philipp Kreuzer. SP 235
Viktor E. Frankl Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. SP 289
Viktor E. Frankl Die Sinnfrage in der Psychotherapie. SP 214
Richard Friedenthal Diderot. SP 316
Richard Friedenthal Das Erbe des Kolumbus. SP 355
Richard Friedenthal Goethe. SP 248
Richard Friedenthal Jan Hus. SP 331
Richard Friedenthal Leonardo. SP 299
Richard Friedenthal Luther. SP 259
Harald Fritsch Quarks. SP 332
Carlo Emilio Gadda Die Erkenntnis des Schmerzes. SP 376
Romain Gary Die Wurzeln des Himmels. SP 412
Walther Gerlach/Martha List Johannes Kepler. SP 201
Jewgenia Ginsburg Gratwanderung. SP 293
Albert Görres Kennt die Religion den Menschen? SP 318
Goethe – ein Denkmal wird lebendig Hrsg. von Harald Eggebrecht. SP 247
Erving Goffman Wir alle spielen Theater. SP 312
Helmut Gollwitzer Was ist Religion? SP 197
Tony Gray Smal Irland. SP 5105
Norbert Greinacher Die Kirche der Armen. SP 196
Heinz Griesinger Überrollt uns die Technik? SP 413
Albert Paris Gütersloh Der Lügner unter Bürgern. SP 335
Albert Paris Gütersloh Reden und Schriften zur bildenden Kunst. SP 427
Albert Paris Gütersloh Eine sagenhafte Figur. SP 372
Albert Paris Gütersloh Sonne und Mond. SP 305

- Olaf Gulbransson Es war einmal. SP 266
Olaf Gulbransson Und so weiter. SP 267
Hildegard Hamm-Brücher Gerechtigkeit erhöht ein Volk. SP 346
Hildegard Hamm-Brücher Der Politiker und sein Gewissen. SP 269
Lukas Hartmann Gebrochenes Eis. SP 397
Harald Hartung Deutsche Lyrik seit 1965. SP 447
Bernhard Hassenstein Instinkt Lernen Spielen Einsicht. SP 193
Bernhard und Helma Hassenstein Was Kindern zusteht. SP 169
Elisabeth Heisenberg Das politische Leben eines Unpolitischen. SP 279
Werner Heisenberg Schritte über Grenzen. SP 336
Jeanne Hersch Karl Jaspers. SP 195
Werner Hilgemann Atlas zur deutschen Zeitgeschichte. SP 328
Elfriede Höhn Der schlechte Schüler. SP 206
Peter Hoffmann Widerstand gegen Hitler. SP 190
Peter Hoffmann Widerstand – Staatsstreich – Attentat. SP 418
Peter Huchel Die Sternenreise. SP 221
Aldous Huxley Affe und Wesen. SP 337
Aldous Huxley Eiland. SP 358
Aldous Huxley Glücklich bis ans Ende ihrer Tage. SP 423
Aldous Huxley Die Kunst des Sehens. SP 216
Aldous Huxley Moksha. SP 287
Aldous Huxley Narrenreigen. SP 310
Aldous Huxley Die Pforten der Wahrnehmung/Himmel und Hölle. SP 6
François Jacob Das Spiel der Möglichkeiten. SP 249
Karl Jaspers Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. SP 237
Karl Jaspers Augustin. SP 143
Karl Jaspers Chiffren der Transzendenz. SP 7
Karl Jaspers Einführung in die Philosophie. SP 13
Karl Jaspers Kant. SP 124
Karl Jaspers Kleine Schule des philosophischen Denkens. SP 54
Karl Jaspers Die maßgebenden Menschen. SP 126
Karl Jaspers Nietzsche und das Christentum. SP 378
Karl Jaspers Philosophische Autobiographie. SP 150
Karl Jaspers Der philosophische Glaube. SP 69
Karl Jaspers Plato. SP 147
Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen. SP 393
Karl Jaspers Die Schuldfrage/Für Völkermord gibt es keine Verjährung. SP 191
Karl Jaspers Spinoza. SP 172
Karl Jaspers Vernunft und Existenz. SP 57
Karl Jaspers Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. SP 298
Karl Jaspers Wahrheit und Bewährung. SP 268

- Karl Jaspers/Rudolf Bultmann Die Frage der Entmythologisierung. SP 207
Tilman Jens Unterwegs an den Ort wo die Toten sind. SP 390
Walter Jens Fernsehen – Themen und Tabus. SP 51
Walter Jens Momos am Bildschirm 1973–1983. SP 304
Walter Jens Die Verschwörung/ Der tödliche Schlag. SP 111
Walter Jens Von deutscher Rede. SP 277
Louise J. Kaplan Die zweite Geburt. SP 324
Friedrich Kassebeer Die Tränen der Hoffnung. SP 392
Wilhelm Kempff Was ich hörte, was ich sah. SP 391
Rudolf Kippenhahn Hundert Milliarden Sonnen. SP 343
Michael Köhlmeier Der Peperl Toni. SP 381
Leszek Kolakowski Die Gegenwärtigkeit des Mythos. SP 149
Leszek Kolakowski Der Himmelsschlüssel. SP 232
Leszek Kolakowski Der Mensch ohne Alternative. SP 140
Wilhelm Korff Wie kann der Mensch glücken? SP 394
Christian Graf von Krockow Gewalt für den Frieden? SP 323
Hans Küng Ewiges Leben? SP 364
Hans Küng Die Kirche. SP 161
Hans Küng 20 Thesen zum Christsein. SP 100
Hans Küng 24 Thesen zur Gottesfrage. SP 171
Karl-Josef Kuschel Weil wir uns auf dieser Erde nicht ganz zu Hause fühlen.
SP 414
Dr. med. Lucienne Lanson Ich bin eine Frau. SP 419
Anne Morrow Lindbergh Muscheln in meiner Hand. SP 425
Konrad Lorenz Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. SP 50
Konrad Lorenz Über tierisches und menschliches Verhalten. Bd. I SP 360
Konrad Lorenz Über tierisches und menschliches Verhalten. Bd. II SP 361
Konrad Lorenz Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal
des Menschen. SP 309
Konrad Lorenz/Franz Kreuzer Leben ist Lernen. SP 223
Lust am Denken Hrsg. von Klaus Piper. SP 250
Lust am Lesen Hrsg. von Ernst Reinhard Piper. SP 450
Lust an der Musik Hrsg. von Klaus Stadler. SP 350
Lust und Liebe Hrsg. von Christoph Wulf. SP 383
Franz Marc Briefe aus dem Feld. Neu hrsg. von Klaus Lankheit/
Uwe Steffen. SP 233
Yehudi Menuhin Ich bin fasziniert von allem Menschlichen. SP 263
Yehudi Menuhin Variationen. SP 369
Christa Meves Verhaltensstörungen bei Kindern. SP 20
Alexander Mitscherlich Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. SP 45
Alexander Mitscherlich Der Kampf um die Erinnerung. SP 303

- Alexander und Margarete Mitscherlich Eine deutsche Art zu lieben. SP 2
 Alexander und Margarete Mitscherlich Die Unfähigkeit zu trauern.
 SP 168
- Margarete Mitscherlich Das Ende der Vorbilder. SP 183
- Christian Morgenstern Galgenlieder. SP 291
- Christian Morgenstern Palmström. SP 375
- Christian Morgenstern Werke in vier Bänden. Band I SP 271,
 Band III SP 273, Band IV SP 274
- Neues Testament Hrsg. von Gerhard Iber. SP 348
- Robert Neumann Die Kinder von Wien. SP 382
- Ernst Nolte Der Faschismus in seiner Epoche. SP 365
- Ernst Nolte Der Weltkonflikt in Deutschland. SP 222
- Pier Paolo Pasolini Accattone. SP 344
- Pier Paolo Pasolini Gramsci's Asche. SP 313
- Pier Paolo Pasolini Mamma Roma. SP 302
- Pier Paolo Pasolini Teorema oder Die nackten Füße. SP 200
- Pier Paolo Pasolini Vita Violenta. SP 240
- P.E.N.-Schriftstellerlexikon Hrsg. von Martin Gregor-Dellin/
 Elisabeth Endres. SP 243
- Karl R. Popper/Konrad Lorenz Die Zukunft ist offen. SP 340
- Ludwig Rausch Strahlenrisiko!? SP 194
- Fritz Redl/David Wineman Kinder, die hassen. SP 333
- Fritz Redl/David Wineman Steuerung des aggressiven Verhaltens
 beim Kind. SP 129
- Willi Reich Alban Berg. SP 288
- Rupert Riedl Evolution und Erkenntnis. SP 378
- Rupert Riedl Die Strategie der Genesis. SP 290
- Roland Röhl Natur als Waffe. SP 445
- Romain Rolland Georg Friedrich Händel. SP 359
- Jörg Kaspar Roth Hilfe für Helfer: Balint-Gruppen. SP 389
- Ivan D. Rožanskij Geschichte der antiken Wissenschaft. SP 292
- Hans Schaefer Plädoyer für eine neue Medizin. SP 225
- Robert F. Schmidt/Albrecht Struppler Der Schmerz. SP 241
- Arthur Schopenhauer Metaphysik der Natur. SP 362
- Arthur Schopenhauer Methaphysik des Schönen. SP 415
- Schwabing Hrsg. von Oda Schaefer. SP 366
- Hannes Schwenger Im Jahr des Großen Bruders. SP 326
- Gerd Seitz Erklär mir den Fußball. SP 5002
- Kurt Sontheimer Grundzüge des politischen Systems der
 Bundesrepublik Deutschland. SP 351
- Hans Peter Thiel Erklär mir die Erde. SP 5003

- Hans Peter Thiel Erklär mir die Tiere. SP 5005
Hans Peter Thiel/Ferdinand Anton Erklär mir die Entdecker. SP 5001
Ludwig Thoma Heilige Nacht. SP 262
Ludwig Thoma Magdalena. SP 428
Ludwig Thoma Moral. SP 297
Ludwig Thoma Münchnerinnen. SP 339
Ludwig Thoma Tante Frieda. SP 379
Ludwig Thoma Der Wilderer und andere Järgeschichten. SP 321
Giuseppe Tomasi di Lampedusa Der Leopard. SP 320
Franz Tumlér Das Land Südtirol. SP 352
Das Valentin Buch Hrsg. von Michael Schulte. SP 370
Karl Valentin Die Friedenspfeife. SP 311
Karl Valentin Riesenblödsinn. SP 416
Vor uns die goldenen neunziger Jahre Hrsg. von Martin Jänicke. SP 377
Cosima Wagner Die Tagebücher. Bd. 1 SP 251, Bd. 2 SP 252,
Bd. 3 SP 253, Bd. 4 SP 254
Richard Wagner Mein Denken. Hrsg. von Martin Gregor-Dellin. SP 264
Paul Watzlawick Wie wirklich ist die Wirklichkeit? SP 174
Der Weg ins Dritte Reich. SP 261
Wege zum Sinn Hrsg. von Alfried Längle. SP 387
Johannes Wickert Isaac Newton. SP 215
Wolfgang Wickler Die Biologie der Zehn Gebote. SP 236
Wolfgang Wickler/Uta Seibt männlich weiblich. SP 285
Wörterbuch der Erziehung Hrsg. von Christoph Wulf. SP 345
Wilhelm Worringer Abstraktion und Einföhlung. SP 122
Heinz Zahrnt Aufklärung durch Religion. SP 210
Dieter E. Zimmer Die Vernunft der Geföhle. SP 227