

HANDBUCH  

---

DER  
CHRISTLICHEN  
ETHIK

Band 1

Herder Freiburg · Basel · Wien  
Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

# Inhalt

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

## ERSTER TEIL

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

#### Erstes Kapitel

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

#### Zweites Kapitel

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

## Inhalt

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

## Drittes Kapitel

Materialie Grundlegungsfragen heutiger Ethik . . . . .	108
--	-----

### Erster Abschnitt

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

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

## ZWEITER TEIL

### ORIENTIERUNGSPROBLEME DER GEGENWÄRTIGEN CHRISTLICHEN ETHIK

#### Erstes Kapitel

#### Strukturen christlicher Ethik . . . . . 199

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

## Inhalt

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

## Zweites Kapitel

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

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

Drittes Kapitel

Aufnahme und Umformung ethischer Traditionen . . . . . 317

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

DRITTER TEIL

CHRISTLICHE ETHIK ALS INTEGRATIONSWISSENSCHAFT

Erstes Kapitel

Anspruch und Beschaffenheit

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

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

Zweites Kapitel

Integrationsansätze christlicher Ethik . . . . . 407

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

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

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

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

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

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

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

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

Drittes Kapitel

Christliche Ethik im Dialog

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

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

### III

#### Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität

Die Tatsache, daß die Welt der Normen, die menschliches Handeln regelt, eine höchst differenzierte Architektur aufweist, ist im Verfolg der Entstehungsgeschichte der einzelnen Normarten hinlänglich deutlich geworden. Der Mensch sieht sich unter den Anspruch von Normen gestellt, die ihre Autorität und Durchsetzbarkeit ganz unterschiedlichen Gründen und Wirkgesetzlichkeiten verdanken. Was sie also in ihrer je besonderen Autoritätsstruktur sittlich rechtfertigt, konnte entsprechend auch nur über eine Analyse dieser sie je tragenden autoritätstiftenden Gründe und Wirkgesetzlichkeiten ausgemacht werden.

Unabhängig von dieser spezifischen Legitimationsproblematik, die sich mit dem Tatbestand der unterschiedlichen Normarten stellt, bleibt nun aber die Frage, woraus denn nun die einzelnen Normen selbst, über welche autoritativen Strukturformen sie sich auch immer vermitteln, ihre konkrete sittliche Vernunft gewinnen. Denn was sie am Ende wirksam werden läßt, ist nicht mit der jeweiligen autoritativen Strukturform, über die sie sich geltend machen, ausdefiniert, sondern lebt zugleich wesentlich aus dem, was sie inhaltlich anzielen und fordern. Das aber kann sich seinerseits nur von einer Anspruchswirklichkeit her begründen, die alles Handeln trägt, nämlich der Anspruchswirklichkeit des Menschen selbst. Was immer den Menschen in seinem Handeln normiert, bleibt als Produkt seiner eigenen Selbststeuerung an dessen Bedingungen und Möglichkeiten und damit an seine „Natur“ zurückgebunden. Zum konstitutiven Wesen dieser Natur aber gehört es, daß sie von sich aus wirkt und da ist, darin aber zugleich auf eine Vernunft hin angelegt ist, die das, was da von sich aus gegeben ist und wirkt, je und je aufnimmt, auslegt und auf humanen Sinn hin entwirft: als Vernunftnatur vollzieht sie sich wesenhaft in Geschichte.

##### *1. Vernunft als Ermöglichungsgrund des Sittlichen in Geschichte*

Zu den kategorialen Grundbestimmungen der menschlichen Natur gehört ihre Zeitgestalt. Menschliches Dasein – sich selbst aufgeben – vollzieht und entfaltet sich in der Zeit und bleibt an sie zurückgebunden. Darin liegt zugleich dasjenige begründet, was Heidegger als ein dem Menschen wesenhaft eigenes „Existenzial“ bezeichnet, seine „Geschichtlichkeit“. An eben dieser Geschichtlichkeit partizipieren auch all jene „Regulative menschlichen Deutens, Ordnen und Gestaltens“, die wir im Normbegriff zusammenfassen: *Normen* sind *geschichtliche* Größen. Unter dem Aspekt der Zeitstruktur von Geschichtlichkeit

kann dies aber ein zweifaches bedeuten: einmal, sie sind nicht von vornherein, gleichsam von selbst da, sondern werden erst mit der Zeit, im Laufe der Geschichte erkannt und verbindlich gesetzt (*progressiver Zeitaspekt*); zum anderen, sie bleiben, gebunden an jeweilige geschichtliche Voraussetzungen, wesentlich zeitbedingt (*konditionaler Zeitaspekt*). Der erste Aspekt schließt die Möglichkeit von Fortschritt ein und damit gegebenenfalls die moralische Irreversibilität von bereits Erkanntem, d. h., man kann hinter bestimmte Einsichten, und zwar auch solche ethischer Art, nicht mehr ohne Preisgabe an rationaler und humaner Substanz zurück. Von hier aus sucht sich aber zugleich auch der sehr viel weiter reichende Gedanke einer möglichen definitiven Auslichtung menschlicher Normativität überhaupt im Sinne der „posthistoire“, der Vision einer durchrationalisierten „nachgeschichtlichen“ Welt, zu legitimieren (Cournot). Erst der zweite, *konditionale* Zeitaspekt im Wesen von Geschichtlichkeit als menschlichem Existenzial scheint demgegenüber solche Hoffnung zunichte zu machen. Hierbei wird noch zu fragen sein, worin die Wurzeln dieser Zeitbedingtheit und damit der bleibenden Geschichtlichkeit allen menschlichen Denkens, Wollens und Handelns liegen.

Mit der Kategorie „Zeit“ allein ist die Geschichtlichkeit menschlichen Daseins und Daseinsvollzugs freilich noch nicht zureichend bestimmt, insofern nicht nur dem Menschen, sondern allem geschöpflichen Sein Zeitgestalt zukommt. Geschichtlichkeit als Existenzial des Menschen impliziert vielmehr darüber hinaus, daß der Mensch als das sich selbst entwerfende Wesen sein Leben führen, das, was sein soll, erst erkennen und die Inhalte seines Daseins, die Formen seines Zusammenlebens je und je selbst erstellen muß. Das aber setzt seinerseits eine zeitunabhängige metageschichtliche Potenz im Menschen voraus, die ihn als solche überhaupt erst zu geschichtlicher Selbstentfaltung befähigt und freisetzt: seine Vernunft als geistige Mächtigkeit zur Erkenntnis und Unterscheidung von Wahr und Falsch, von Gut und Böse.

Auf diese fundamentale Wahrheit, daß sich die menschliche Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft als solche eben nicht aus äußeren Vermittlungen herleitet, sondern daß sie als Grundvermögen allen Wissens und Gewissens und darin als die dem Menschen ursprünglich eignende Bedingung aller Normativität mit dem Menschsein selbst unmittelbar gegeben ist, zielt bereits Platon, wenn er seinen sophistischen Gegnern vorhält, daß sie nach einem Sittlichkeitsverständnis verfahren, als gäbe es „ganz und gar kein in der Seele ursprünglich gelegenes Wissen, und sie setzten es hinein, als wenn sie blinden Augen Sehkraft einsetzten“<sup>1</sup>. Kein Geringerer als Hegel, der wie niemand vor ihm die Prozeßhaftigkeit des geschichtlichen Vermittelns und Vermitteltseins der Vernunft menschlicher Normativität erkannt und reflektiert hat, nimmt ausdrücklich diese Grundeinsicht auf, wenn er in Anknüpfung an Platons Anamnesislehre zu

---

<sup>1</sup> Platon, *Politeia* 518b 7ff.

dem Axiom gelangt: „Recht und Sittlichkeit werden durch Belehrung und Geschichte nur erregt; denn die Wahrheit liegt stets im Menschen, er ist Geist.“<sup>2</sup> – Ebenso ist aber auch für Kant der Mensch bereits aufgrund seines Wesens, von seiner natürlichen Ausstattung her, zur Unterscheidung von Gut und Böse fähig. Das „moralische Gefühl“ für Gut und Böse, wie es sich im „Gewissen“ Ausdruck verschafft, ist nach Kant „nicht etwas Erwerbliches“, sondern „jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches ursprünglich in sich“. Es ist letztlich die ihn als *Menschen* und darin als unbedingten „Zweck an sich selbst“ in Pflicht nehmende „praktische reine Vernunft“, die ihm diese Fähigkeit zur Unterscheidung von Gut und Böse vorweggibt und aus der sich sein Gewissen konstituiert<sup>3</sup>.

Stärker noch betont Thomas von Aquin, daß diese Fähigkeit im Wesen der normativen Kraft der menschlichen Vernunft selbst gründet, die sich als praktische Entscheidungsvernunft notwendig und immer in einer von Angemessenheit und Unangemessenheit, von Vernunft und Unvernunft, von Gut und Böse bestimmten Strukturlosigkeit bewegt. Hier zeigt sich, daß theoretisch-verifizierende und praktisch-handlungsregelnde Vernunft ihrer Wurzel nach einem einzigen Prinzip folgen: dem Kontradiktionsprinzip. Es ist dem Menschen unmöglich, die Deutung oder Ordnung eines Sachverhalts unter Heranziehung ein und derselben Gründe zugleich als wahr und falsch bzw. zugleich als gut und als schlecht zu behaupten. Hieraus gewinnt menschliches Erkennen und Handeln bei aller Relativität der Gründe, von denen her es sich im einzelnen inhaltlich bestimmen mag, nicht nur den Charakter des Unbeliebigen, sondern zugleich die tatsächliche jeweilige Unbedingtheit seines normativen Anspruchs. Unter dieser Voraussetzung aber ergibt sich aus der Strukturlogik der menschlichen Vernunft selbst das erste und allgemeinste Prinzip menschlichen Handelns: „Das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden“, als schlechthin unzerstörbarer Kern der *lex naturalis*<sup>4</sup>. Dasjenige, was menschlichem Deuten, Gestalten und Ordnen in all seiner Geschichtlichkeit Vernunft verleiht und darin Geltung verschafft, begründet sich somit selbst nicht wiederum geschichtlich, sondern natural. Das aber bedeutet, der Mensch ist vernünftiges, sittliches normatives Wesen nicht erst kraft seiner Geschichte, sondern kraft seiner Natur als Vernunftnatur. Kraft dieser Vernunftnatur vermag der Mensch sein Handeln in Geschichte zu gestalten und in normativen Sinnentwürfen zu artikulieren. Was nun aber andererseits den einzelnen Sinnentwürfen ihre jeweilige *inhaltliche* Qualifikation verleiht, findet der Mensch nicht schon in dieser seiner naturhaft gegebenen Vernunft als *Vernunft* vor, sondern gewinnt er erst aus der inneren

<sup>2</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson XII (Philos. Bibl. 59) 94.

<sup>3</sup> I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel IV (Darmstadt 1956) 531.

<sup>4</sup> STh I-II q. 94 a. 2.

Anspruchslogik jener Strukturvielfalt natürlicher Gesetzmäßigkeiten, auf die sich diese Vernunft als Funktion einer sich in Geschichte entfaltenden *Natur* verwiesen sieht.

## 2. Die Natur-Kultur-Verschränkung menschlichen Handelns

Es liegt in der Konsequenz der Geschichtlichkeit des Menschen, daß sich ihm seine Natur, aus der er sein Handeln zu begründen und zu rechtfertigen sucht, nicht als eine eindeutig bestimmbare Größe darbietet. Wo immer sich die menschliche Vernunft auf Natur beruft, beruft sie sich auf eine bereits geschichtlich entfaltete, sozio-kulturell interpretierte Natur. Der Mensch ist für sein Handeln zwar auf ein naturales Potential angewiesen, findet sich aber konkret immer schon als Produkt kultureller Naturentfaltung vor. Er kann nicht mehr ohne weiteres zwischen naturalem Grundbestand und kultureller Prägung unterscheiden. Der Mensch ist das Wesen der Natur-Kultur-Verschränkung. Dies läßt sich phylogenetisch ebenso belegen wie ontogenetisch und experimentell.

So hat die paläoanthropologische Forschung aufgewiesen, daß die sozio-kulturelle Entwicklung des Menschen nicht erst dort beginnt, wo dessen biologische Evolution bereits zum Abschluß gekommen ist, sondern daß von Anfang an ein komplementäres Verhältnis zwischen beiden besteht. Die Fähigkeit des Menschen zur Ausbildung sozio-kultureller Organisationsformen hat biologisch die Entwicklung des Großhirns zur Voraussetzung. Zugleich aber erweist sich umgekehrt die Entwicklung des Großhirns, die zum Auftreten des homo sapiens führte, ihrerseits als Resultante bereits erreichter sozio-kultureller Vorbestände. „Biologische und kulturelle Evolution sind zwei Aspekte, zwei aufeinander bezogene und interferierende Entwicklungspole des Gesamtphänomens der Menschwerdung“: „Der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen, weil er von der *Kultur* her ein Naturwesen ist.“<sup>5</sup>

Dasselbe bestätigt sich unter ontogenetischem Aspekt. Die biopsychische Entfaltung des einzelnen Menschen läuft wesenhaft über sozio-kulturelle Einflußfaktoren. Diese Wechselwirkung, die bereits pränatal mit Ausbildung des zerebralen Nervensystems einsetzt, setzt sich verstärkt – nunmehr weitgehend über Interaktionssymbole vermittelt – in der fetalen Phase des ersten Lebensjahres (Portmann: „extrauterines Frühjahr“) als der Phase der „sozialen Geburt“ fort<sup>6</sup>, um dann mit der „sekundären Sozialisation“ über die Schwelle der Sprache eine dritte Stufe zu erreichen, die den das ganze Leben währenden Prozeß sozio-kultureller Mediatisierung, Selbstfindung und Produktivität eröffnet.

<sup>5</sup> E. Morin, Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie (München – Zürich 1975) 107, 105.

<sup>6</sup> A. Portmann, Die Zoologie und das neue Bild vom Menschen (Hamburg 1951).

Wie sehr all das, was dem Menschen in seinen eigenen Reaktionseinstellungen und individuellen Produktivitäten als natürliche Disposition erscheint, bereits durch sozio-kulturelle Vorgaben und Lernsequenzen gesteuert und eingefärbt ist, läßt sich nicht zuletzt auch eindeutig experimentell belegen. Dies zeigt z. B. das Ergebnis eines Versuchs des amerikanischen Sozialpsychologen Stanley Schachter<sup>7</sup>. Zur Feststellung emotionalen Engagements bei gleichgelagerter physiologischer Ausgangslage injizierte Schachter Versuchspersonen eine gleichdosierte Menge Adrenalin. Im Anschluß daran konfrontierte er sie jedoch unterschiedlichen Situationen. Im einen Falle ließ er sie – scheinbar zufällig – mit einem Testbegleiter zusammentreffen, der sich unbeschwert und gänzlich gelöst gab, im anderen Falle dagegen mit einem solchen, der ein mißgelauntes, bedrücktes Verhalten an den Tag legte. Die Versuchspersonen beschrieben später ihren eigenen emotionalen Zustand entsprechend unterschiedlich, nämlich ganz analog den Einflüssen, denen sie ausgesetzt waren. Das Experiment bewies, daß Emotionen, die auf völlig gleiche Weise durch Hormoninjektionen herbeigeführt worden waren, ihre spezifische Eigenart erst durch einen kognitiven Deutungsvorgang erhalten. Es zeigt sich also, „daß das Bewußtsein, durch hohe neurologische Organisation ermöglicht, seinerseits gleichsam mit eigengesetzlichen Figuren rücksteuernd in die physiologische Basis eingreifen kann“<sup>8</sup>. Organische Vorgänge verquicken sich mit geistigen und bewirken zusammen den psychischen Gefühlszustand. Sie bilden einen Funktionszusammenhang, in dem komplizierte nervliche Abläufe Voraussetzung und Grundlage von bewußten Erkenntnisleistungen sind, zugleich aber die kognitiven Lernprozesse auf die nervlichen Abläufe zurückwirken. Vermöge dieser „lenkenden Rücksteuerung“ des Geistes ergeben sich Verhaltensweisen, die weder der Natur noch allein der Kultur zugeordnet werden können.

Angesichts dieses schlichten, experimentell nachweisbaren Tatbestandes menschlicher Natur-Kultur-Verschränkung, mit dem sich kognitive Deutungsvorgänge geradezu als Abrufmuster natürlicher menschlicher Antriebe und Entfaltungsmöglichkeiten erweisen, könnte sich nun aber die Vorstellung nahelegen, daß die naturale Basis menschlichen Verhaltens eine schlechthin unstrukturierte, gesetzlose Größe ist, ein formloser Grundstoff, der erst durch kulturelle Leistungen seine Architektur empfängt. Zugleich fiel damit dann aber auch von vornherein jeder Versuch in sich zusammen, die Vernunft menschlichen Handelns auf natural vorgegebene Bedingungsgesetzlichkeiten zurückführen und von ihnen her legitimieren zu können. Es stellt sich also jetzt die Frage, ob die menschliche Natur nicht doch solche Bedingungsgesetzlichkeiten erkennen läßt, die dann als solche auch ihrerseits wiederum zugleich in allen kulturellen Vermittlungen und Ausformungen präsent und wirksam sind.

<sup>7</sup> Hierzu *G. Schmidtchen*, *Manipulation – Freiheit negativ* (Neuwied – Berlin 1970) 35.

<sup>8</sup> Ebd. 60.

### 3. Naturale Bedingungsstrukturen des Sittlichen

Zweifellos besitzt der Mensch in der Vernunft ein Wirkvermögen, das ihn in seiner Sonderstellung begründet, das ihn befähigt, Wirklichkeit zu erkennen, Erkanntes auf seinen Sinn hin zu befragen, es in seinen Lebensprozeß einzubringen und darin für sich selbst handlungswirksam zu machen. Gerade damit aber erweist sich die Vernunft keineswegs als voraussetzungslos, sondern an Bedingungen zurückgebunden, die sie überhaupt erst als eigene Wirkkraft ermöglichen und die Weisen ihres Tätigwerdens vorstrukturieren. Sie bleibt Teil und Funktion einer Natur, die von sich aus da ist und wirkt.

So stellt die menschliche Vernunft keine freischwebende, von biologischen Prämissen unabhängige und losgelöste Größe dar, sondern hat in all ihren Prozessen ein hochkomplexes System neurophysiologischer Bedingungen zur Voraussetzung. Aber auch die Art und Weise ihres Tätigwerdens, die *Grenzen*, innerhalb deren sie sich jeweils bewegt, die *Interessen*, die sie leiten, die *Funktionszusammenhänge*, die sie als je vernünftig ausweisen, sind nicht allein durch sie selbst gesetzt, sondern in allem durch eine ihr je vorgegebene Natur mitbestimmt. Diese Natur ist zunächst vorgängig von genetischen Faktoren gesteuert, die die Entfaltung des Menschen bewirken, die Fülle der ihm jeweils eigenen Möglichkeiten disponieren, ihm aber damit zugleich auch unaufhebbar Grenzen setzen. Innerhalb dieses von Mensch zu Mensch variierenden genetisch ausgesteuerten Bedingungsrahmens zeichnen sich dann nochmals generelle phylogenetisch verankerte „biologische Radikale“ ab<sup>9</sup>, die es erlauben, von menschlichen *Grundbedürfnissen* zu sprechen, die eine überall gleichgelagerte, die Lebensvollzüge steuernde vitale und emotionale Interesseneinheit herstellen. Jeder Mensch hat Hunger, braucht Schlaf, ist libidinös appetent, sucht Geborgenheit, strebt nach Anerkennung und tendiert immer neu über seine jeweilige Erlebniswelt hinaus. Unter diesem Aspekt aber erscheint es ebenso notwendig wie sinnvoll, die dispositive Kraft der Einheit menschlichen Handelns nicht nur vom Tatbestand der „Vernunftbegabtheit“ des Menschen her zu bestimmen, sondern zugleich auch von ihm eignenden Grundbedürfnissen her, die sich in und bei aller sozio-kulturellen Überformung gleichermaßen durchhalten. Sie sind gleichsam die elementaren Impulsgeber, aus denen menschliches Handeln erwächst und in denen es immer wieder übereinkommt. Dennoch geben sie diesem Handeln nicht schon von sich aus seinen humanen Sinn. Andernfalls würde sich nämlich Kultur völlig erübrigen und der blanke Rückgriff auf diese Bedürfnisse genügen, um den homo humanus zu gewährleisten. Blicke jedoch umgekehrt der homo humanus zu seiner Verwirklichung auf reine Vernunft gestellt, so müßte er seine naturale Bedürfniswelt notwendig als etwas nehmen,

---

<sup>9</sup> R. Bilz, Paläoanthropologie. Der neue Mensch in der Sicht einer Verhaltensforschung I (Frankfurt a. M. 1971) 111–131.

das es um der eigenen humanen Verwirklichung willen letztlich nur zu zähmen oder gar zu eliminieren gilt. Damit aber hätte er sich wiederum den Weg zu jeder genuin *menschengemäßen* Kultur seiner Bedürfnisse abgeschnitten. Was also den Menschen in Wahrheit auf dem Weg zum Stand seines Menschseins hält, ist weder die blanke Bedürfniswelt noch die blanke Handlungsvernunft als solche, sondern kann nur aus der strukturierenden Kraft von *Wirkgesetzlichkeiten* begriffen werden, die die menschliche Natur gleichsam von sich aus zu sich selbst befördern und sie als eine auf humane Verwirklichung hin angelegte Natur erkennen lassen. Denn erst mit ihnen hat die menschliche Natur das Instrumentarium, das die unregelte Fülle und Punktualität ihrer Bedürfnisse je und je steuert und auf einen Sinn bringt, der von der Vernunft als human vernünftig ergriffen werden kann. In dieser ihrer elementaren regulativen Kraft müssen sie dann aber auch bis in die vielfältigen sozio-kulturellen Ausgestaltungen, Überformungen und Zielsetzungen menschlichen Handelns hinein als unverzichtbares normdisponierendes *Movens* wirksam und erkennbar bleiben, soll kulturbestimmtes und damit geschichtliches Handeln überhaupt menschlich und d. h. letztlich *natürlich* sein. Mit anderen Worten, all das, was der Mensch in Zeit und Geschichte an Handlungsstilen hervorgebracht hat, das also, was sein Leben als Mensch unter Menschen je und je normativ regelt und formt, ist nur in dem Maße zugleich auch als human ausgewiesen, als es von eben diesen naturalen Wirkgesetzlichkeiten her bestimmt ist und diese in seinen konkreten Ausgestaltungen einlöst und geltend macht.

Welches aber sind nun diese Wirkgesetzlichkeiten, die das Leben des Menschen unter Menschen von seiner naturalen Basis her steuern und sein Handeln als sittliches Wesen disponieren?<sup>10</sup> Ansatzweise zeichnet sich diese Frage schon in der Ethik Kants ab, wenn er die natürlichen Triebfedern jeglichen Umgangs des Menschen mit dem Menschen durch den Antagonismus einer „ungeselligen Geselligkeit“ bestimmt sieht und das darin waltende Gesetz von „Anziehung und Abstoßung“ auch auf der moralischen Ebene in der distanzhaltenden „Achtung“ vor dem anderen und dem zuwendungsspezifischen „Wohlwollen“ gegenüber dem anderen als den beiden tragenden sozialen „Tugendpflichten“ wiedererkennt<sup>11</sup>. Ähnlich charakterisiert Simmel das die menschliche Lebenswirklichkeit tragende Gestaltungsgesetz als ein Zusammenwirken von „attraktiven“ und „repulsiven“ Kräften, von „Harmonie und Disharmonie“, von Assoziation und Konkurrenz“<sup>12</sup>. Sowohl bei Kant als auch bei Simmel erscheint freilich die zuwendungsspezifische „Vergesellschaftung“ und „Harmonie“ bewirkende Kraft in ihrer Wirkweise noch zu undifferenziert gefaßt, und zwar

---

<sup>10</sup> Zum folgenden vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit (Mainz 1973) 76–101.

<sup>11</sup> Vgl. I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Vierter Satz, ed. Weischedel VI 37ff; ders., Die Metaphysik der Sitten, ed. Weischedel IV 585.

<sup>12</sup> G. Simmel, Soziologie (1908, Berlin 41958) 187, 321.

insofern, als menschliches Zueinander auch seinerseits nochmals ambivalent ist, nämlich einmal von einem *selbstbezogenen* Grundinteresse bestimmt sein kann, das sich den anderen zunutze machen und ihn gebrauchen will, zum anderen aber von einem *selbstlosen* Grundinteresse, das für den anderen um seiner selbst willen dasein will. Auf eben dieser Differenz des sachhaft gebrauchenden gegenüber dem fürsorgenden Aspekt im Lebensumgang des Menschen haben insbesondere Vierkandt<sup>13</sup> und Gadamer<sup>14</sup> aufmerksam gemacht. Entsprechend gelangen sie von hier aus zu *drei* interaktionellen Grundeinstellungen menschlichen Verhaltens, nämlich erstens einer *sachhaft-gebrauchenden* (verdinglichenden), kraft deren sich der eine den anderen in der Vielfalt seiner individuellen Möglichkeiten und Interessen zunutze macht, zweitens einer *konkurrierenden* (aggressionsspezifischen), kraft deren sich der eine dem anderen gegenüber zu behaupten und ins Recht zu setzen sucht, um so seinen Selbststand und seine Eigenwertigkeit zu sichern, und schließlich drittens einer *fürsorgenden* Grundeinstellung, kraft deren der eine den anderen nicht überspielt, sondern ihn vielmehr in seinem Sein und Seinkönnen um seiner selbst willen annimmt und zustande bringt. Was hier gleichsam nebeneinandergestellt erscheint, wird man dann aber nochmals in einen strukturlogischen Funktionszusammenhang übersetzen müssen, wie er letztlich schon im Ansatz Kants und Simmels angezielt war, d. h., diese Grundeinstellungen dürfen nicht einfachhin einander entgegengesetzt und gegeneinander ausgespielt werden, sondern müssen als sich gegenseitig bedingende und einander korrigierende Strukturmomente begriffen werden, aus denen menschliches Handeln in der Vielgestalt seiner Möglichkeiten letztlich lebt und seine jeweilige humane Vernunft empfängt. Ein Handlungskonzept erscheint sonach nicht schon dadurch ethisch legitimiert, daß es ausschließlich von *einer* der drei genannten Einstellungen bestimmt wird, sondern erst aus deren jeweiligem Zusammenspiel. Erst dieses Zusammenspiel, innerhalb dessen jeweils einer der drei Grundeinstellungen die Führung zufallen kann, sichert die Chance seiner vernünftigen humanen Gestaltung.

So dominiert z. B. bei einem Kaufakt, bei dem es um das Erwerben einer Ware geht, das „sachhaft orientierte Einander-Gebrauchen“. Der eine ist dem anderen „zu etwas da“. Dennoch würde es zugleich dem Wesen eines Kaufaktes zuwiderlaufen, wenn in ihm neben jenem sachhaften Bezugsmodus nicht auch der konkurrierende – hier in der Form monetärer Gegenleistung – ebenso gewahrt bliebe wie der fürsorgende, ohne den der konkurrierende seinerseits wiederum das dem Kaufakt zugrunde liegende Umgangsverhältnis in ein gegenseitiges Überspielen und Übervorteilen des einen durch den anderen verfremden ließe.

Anders beim Leistungskampf in Sport, Spiel und Beruf. Hier herrscht die konkurrie-

---

<sup>13</sup> A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre* (1922, Stuttgart <sup>2</sup>1928) 394–504.

<sup>14</sup> H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960, Tübingen <sup>2</sup>1965) 340–344.

rende Einstellung vor. Dennoch bleiben auch hier die beiden übrigen Bezugsmodi inhärent wirksam. Denn wo immer Menschen sich gegenseitig fordern und messen, treten sie zugleich notwendig in ein sachhaft-funktionales Zuordnungsverhältnis des Einander-Gebrauchens: indem sie miteinander konkurrieren, sucht der eine über den anderen verfügende Herrschaft zu gewinnen, und zwar durch Erweis einer Leistung oder Eigenschaft, die der andere nicht oder nur in geringerem Maße zu erbringen vermag. Damit nun aber dieses Verhältnis menschlich-kommensurabel bleibt, muß darin zugleich auch ein fürsorgendes Zueinander gegenwärtig sein, das das Konkurrieren auf ein Sich-messen unter vergleichbaren Bedingungen und Größenverhältnissen einschränkt (Fairneß). Ein Leistungskampf zwischen ungleichen Partnern und mit ungleichen Mitteln würde letztlich zu einem Kampf aller gegen alle ausarten und so menschliches Zusammenleben zerstören.

Weniger eindeutig scheint sich die Kombination der drei Grundeinstellungen als Strukturgesetz menschlichen Verhaltens an spezifischen Handlungen *sozialer Hilfestellung* zu erweisen, denn ihr Motiv scheint allein die Hilfsbedürftigkeit des anderen zu sein. Der Impuls, zu helfen und zu schützen, läßt hier Regungen der Konkurrenz und des Gebrauchs des anderen anscheinend überhaupt nicht aufkommen. In Wahrheit wäre aber solches Handeln, das ja gerade darauf abzielt, den anderen zu sich selbst zu bringen, sein Selbstbewußtsein und seine Durchsetzungsfähigkeit zu stärken, völlig unwirksam, wenn nicht der Fürsorgende seinerseits seine eigene Selbstmächtigkeit und sein eigenes Suchen nach Sinnerfüllung einbrächte. Dabei kommt dann aber auch der konkurrierende Impuls zum Zuge. Er sichert dem Fürsorgenden den Selbststand, der notwendig ist, um den Betreuten zu eigener Selbständigkeit zu befreien, statt sich von ihm vereinnahmen und verbrauchen zu lassen. Durch die Verbindung mit den anderen beiden Komponenten wird der Fürsorgeimpuls davor bewahrt, in ein Herrschafts- und Besitzverhältnis umzuschlagen, indem der Fürsorgende vom Betreuten beherrscht und ausgeübt wird – oder auch umgekehrt.

Das die menschliche Lebenswirklichkeit tragende Gestaltungsgesetz ist seiner Natur nach demzufolge triadisch strukturiert, also 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 als eine sich von der Natur der Sache her aufzwingende Wirklichkeit erweist. Insofern kann also die Natur des Menschen als soziale nicht anders begriffen werden, denn in der Weise einer „Perichorese“, eben jener sich gegenseitig bedingenden und korrigierenden Bezugskomponenten.

Daß es sich hierbei aber in der Tat um *natural* angelegte Wirkkräfte handelt, die als solche ihrer Wurzel nach nicht erst Produkte menschlicher Kulturstilisierung sind, sondern schon die interaktionellen Organisationsformen der höheren Lebenswelt durchgängig bestimmen, hat die moderne ethologische Forschung mit einer überwältigenden Fülle von Beweismaterial abgestützt<sup>15</sup>. Danach sind die

<sup>15</sup> Hierzu A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen* (Zürich 1953); A. Remane, *Das soziale Leben*

das Sozialgefüge der höheren Lebensformen tragenden Kräfte im wesentlichen durch drei ihrem biologischen Alter und ihrer stammesgeschichtlich ursprünglichen Funktion nach unterschiedliche, ineinanderwirkende Antriebsimpulse bestimmt: erstens durch die „intraspezifische Aggression“, die über die Einstufung des Artgenossen als Rivalen bei gleichzeitiger Bindung an ihn zur Ausbildung von Rangordnungen führt<sup>16</sup>; zweitens durch die „sozialisierende Angst“, den Elementarimpuls sozialer Kontraktion, die den Artgenossen „Fluchtziel“ werden läßt, dessen Nähe Geborgenheit und „Heimvalenz“ vermittelt<sup>17</sup> – in ihr eröffnet sich zugleich die Möglichkeit des „Den-anderen-Gebrauchens“; drittens durch den stammesgeschichtlich im „Brutpflegetrieb“ wurzelnden Fürsorgeimpuls, der über die Aggressionsbarriere hinweg interaktionelle bzw. gruppenspezifische Bindung bewirkt, und zwar ohne daß das aggressionsspezifische Moment hierbei generell eliminiert wird<sup>18</sup>. Erst im Schnittpunkt der drei Antriebsmomente bildet sich Individualität in Sozialität aus, dem Charakteristikum aller höheren Lebensform: „Nicht die Individuen schließen sich zu Sozialgruppen zusammen, sondern die höhere Lebensform kennt Individuen nur in dieser obligatorischen Ordnung von Gruppen.“<sup>19</sup>

Eben dieses naturale Gestaltungsgesetz aber bleibt auch für die menschliche Lebenswirklichkeit bestimmend: der Mensch ist dem Menschen Bedürfniswesen, Aggressor und Fürsorger *zugleich*. In dieser seiner inneren Verknüpfung bildet es gleichsam die naturale *Metanorm*, von der menschliches Handeln getragen ist und getragen bleiben muß, soll es sich als menschlich vernünftiges Handeln erweisen. Es ist das Regelfeld, innerhalb dessen sich alle sittlich verantwortbare Verhaltensnorm bewegt. Hieraus aber ergeben sich nun entscheidende Konsequenzen sowohl im Hinblick auf die ethische Bewertung der einzelnen Antriebe selbst als auch im Hinblick auf die ethische Bewertung und Einordnung konkreter Handlungsstile, Sollensforderungen und Tugenden: das Gute bzw. Schlechte menschlichen Verhaltens kann unter dem Gesichtspunkt des Naturalen immer nur vom Ganzen der naturalen Komponenten, von ihrem Fließgleichgewicht her bestimmt werden. Das Gute erweist sich als jeweilige vernünftig-konstruktive Ausfaltung des Regelfeldes, während sich das Schlechte als destruktive Verkürzung darstellt.

Damit ist zunächst all jenen Theorien der Boden entzogen, die, auf der Suche nach der wahren Wurzel des Bösen, diese in einer der genannten Antriebs-

---

der Tiere (Hamburg 1960); K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1963); I. Eibel-Eibesfeldt, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen (München 1970).

<sup>16</sup> Vgl. K. Lorenz, a. a. O. 89–117; I. Eibel-Eibesfeldt, a. a. O. 79–84; W. Wickler, Die Biologie der Zehn Gebote (München 1971) 98–117.

<sup>17</sup> I. Eibel-Eibesfeldt, a. a. O. 138–148.

<sup>18</sup> Ebd. 150–176.

<sup>19</sup> A. Portmann, a. a. O. 331.

komponenten glauben unmittelbar ausmachen zu können, mag diese Wurzel nun, wie in Stoa, Neuplatonismus und der hiervon maßgeblich beeinflussten frühchristlichen Erbsündelehre und Sexualethik, „Konkupiszenz“ heißen oder, wie in den mannigfaltigen Spielformen des Marxismus und Neomarxismus, „Verdinglichung“ oder schließlich, wie in den antiautoritären Theorien und Programmen der jüngsten Jahre, „Aggression“<sup>20</sup>. Immer geht es um die Bestimmung des Bösen aus eindimensionalen Wurzeln. Um seiner habhaft zu werden, um es dingfest zu machen, wird von der Entartungsgestalt eines Antriebs auf das in sich Schlechte und Böse dieses Antriebs selbst geschlossen. Dabei wird übersehen, daß sowohl die vielfältigen Formen des „Begehrens“ und der daraus resultierende sachhaft-gebrauchende „verdinglichende“ Impetus im Umgang des Menschen mit dem Menschen als auch das „Iracibile“, das „Eiferartige“, im Menschen und der von ihm her bestimmte Wille zur Selbstdurchsetzung und Selbstverwirklichung für den Aufbau menschlicher Lebenswirklichkeit gleichermaßen wesentlich sind<sup>21</sup>. Ihre konstruktive Funktion erscheint gewahrt, solange sie eingebunden bleiben in eine sie nochmals je und je übergreifende, vom Fürsorgeimpuls bestimmte Grundhaltung. Unter naturalem Aspekt kann „das Böse“ immer nur als Reduktion, als Mißachtung und Auflösung des Regel-feldes begriffen werden.

Entsprechendes gilt dann aber auch im Hinblick auf die Frage nach naturalen Wurzeln des Guten. Auch hier greift jeder Versuch zu kurz, nunmehr etwa im Fürsorgeimpuls die eigentliche und einzige naturale Ursprungskraft des Guten ausmachen zu wollen. Fürsorgende Haltung bedarf zu ihrer ethischen Vollgestalt nicht nur des Antriebs zu helfen und der Bereitschaft zur Hingabe, sondern ebenso wesentlich der Selbstbewahrung, des Selbstandes und der inneren Souveränität gegenüber dem, dem sie sich liebend zuwendet. Andernfalls droht auch sie zu entarten und in ein Überherrsungsverhältnis umzuschlagen, bei dem entweder der Bedürftige in materielle bzw. psychische Abhängigkeit vom Fürsorgenden gerät – Heidegger spricht hier von „einspringend beherrschender“ im Gegensatz zu „vorspringend befreiender Fürsorge“ – oder aber umgekehrt der Fürsorgende zum Hörigen des Betreuten wird<sup>22</sup>. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf manche falsch verstandene Vater- und Mutterliebe, sondern nicht weniger auch im Hinblick auf jene allzu vorschnell als christlich gedeutete Haltung, die blinden Gehorsam mit Demut gleichsetzt und stumme Resignation zu gewaltloser Liebe verklärt. Hierüber steht mit Recht Nietzsches Wort von der „Sklavemoral“. Auch ethische Hochforderungen, wie das christliche Gebot der Feindesliebe, leben in Wahrheit aus einem zutiefst kritisch-kämpferi-

<sup>20</sup> Vgl. W. Korff, Außenseiter. Zur ethischen Beurteilung abweichender Identität, in: ThQ 155 (1975) 3–16, 3. Zur ethischen Bewertung des Aggressionsphänomens *ders.*, Norm und Sittlichkeit 79–88.

<sup>21</sup> W. Korff, Norm und Sittlichkeit 91 ff.

<sup>22</sup> M. Heidegger, Sein und Zeit (1926, Tübingen <sup>11</sup>1967) 121 ff.

schen Impuls. Der Glaube an die Macht der Gewaltlosigkeit, der in der Feindesliebe seinen höchsten Ausdruck findet, verliert die ihm eigene das Böse überwindende Kraft und führt zu Unterwerfungsmoralen, wo immer er diesen Impuls in sich stillstellt.

Mit diesem Aufweis der notwendigen Rückbindung aller konkret sittlichen Normierungen und ethischen Zielforderungen an das naturale Regelfeld wird nun aber noch ein Letztes deutlich. Das Regelfeld geht als Metanorm menschlichen Verhaltens in keiner konkreten ethischen Norm unmittelbar auf, bleibt also darin immer nur perspektivisch und relational greifbar. Das aber bedeutet jetzt auch umgekehrt, daß selbst noch die generellsten Sollensforderungen und Tugenden an eben dieser Partikularität des Konkreten teilhaben und nicht darüber hinausgelangen können. Soziale Unmittelbarkeit, Distanz und funktionale Vernunft, Liebe, Gerechtigkeit und Zweckrationalität, Solidarität, Subsidiarität und Leistungswille, oder welche ethisch wesentliche Einstellungen man in diesem Zusammenhang auch nennen mag, sie alle geben als konkrete Handlungsformen, jede für sich genommen, immer nur perspektivisch Einblick in das sie tragende perichoretische Grundgesetz. Auf der Ebene konkreter Normativität bedarf es dann entsprechend auch durchgängig der Präsenz mehrerer, einander korrigierender und ergänzender moralischer Grundhaltungen und Normen, soll das die menschliche Lebenswirklichkeit tragende naturale Gestaltungsgesetz in der Vielfalt des Handelns selbst hinreichend gewahrt bleiben.

#### *4. Geschichte als Erscheinungsort der Vernunft des Sittlichen*

Menschliches Handeln bleibt, wie sich gezeigt hat, wesentlich von einem Gestaltungsgesetz getragen, das kraft seiner in der Natur des Menschen selbst angelegten Eigendynamik dieses Handeln an naturhaft gegebene Bedingungen zurückbindet, die es der Beliebigkeit entziehen. Unter diesem Aspekt aber steht alles, was der Mensch in Zeit und Geschichte als human sinnvoll ergreift und darin als sittliche Forderung erfährt, unter dem Aspekt einer ihn normativ disponierenden Natur. Menschliches Handeln ist als vernünftiges, sittliches Handeln *natural unbeliebig*.

Dennoch hält den Menschen diese innere normative Logik seiner Natur lediglich auf dem *Weg* zu menschlich vernünftigem Handeln, gibt ihm aber für das konkrete Handeln selbst von sich aus noch keinerlei zureichendes Richtmaß, keine unmittelbare Norm. Wann ist Geduld, wann Aufbegehren das menschlich richtigere, wann Opferbereitschaft und wann Durchsetzungswille, wann Liebe und wann Gerechtigkeit? Und welches Recht, das die Vielzahl der Bedürfnisse des Menschen im Zusammenleben mit anderen gerecht regeln soll, ist das rechte? Und welchem der Bedürfnisse kommt Vorrang zu? Und schließlich: Was gibt der Liebe eine größere ethische Dignität als der Gerechtigkeit? Was verleiht der

Gerechtigkeit einen höheren Wert als dem Recht? All dies gibt die menschliche Natur von sich aus nicht zu erkennen.

Zur Klärung dieser Problematik legt es sich nahe, zunächst nochmals beim Tatbestand der Grundbedürfnisse als den primären Impulsgebern für menschliches Handeln anzusetzen. Zwar lassen sich aus ihnen keine Dominanzgesetzmäßigkeiten ableiten, nach denen man schon die *Ranghöhe* eines Handelns bestimmen könnte, wohl aber dessen jeweilige spezifische *Dringlichkeit*, mit der zugleich ein wechselndes Schwergewicht der Bedürfnisse untereinander gegeben ist. Angesichts des Vernunftstatus des Menschen und der damit gegebenen durchgängigen Erfahrungs- und Lernoffenheit bedeutet dies aber zugleich, daß das jeweils dominant werdende Grundbedürfnis in einen genuin *menschlichen* Bezugsrahmen gebracht und als *menschliches* interpretiert wird. Tiere haben sinnliche Antriebe, Menschen haben Interessen. Das aber impliziert, wo immer sich ein Grundbedürfnis in seinem elementaren Anspruch geltend macht und zum Handeln drängt, rückt es sofort in einen *kulturspezifischen Kontext* ein, der bereits durch weitere zusätzliche Bedürfnisse, Interessen und soziale Erwartungen präfiguriert ist.

So geschieht etwa schon die Befriedigung der elementarsten menschlichen Grundbedürfnisse, wie Schlaf und Hunger, in Formen, die bereits von einer Fülle weiterer konkomitanter Bedürfnisse und Interessenstilisierungen hygienischer, ästhetischer, sozialer und religiöser Art mitgeregelt sind. Damit aber treten die Grundbedürfnisse selbst in eine jeweils übergreifende Bezugsordnung ein, die ihnen den Charakter des unmittelbar Triebhaften nimmt und ihnen von Fall zu Fall sogar ganz neue Sinnaspekte und Bedeutungstiefen geben kann. So wird beispielsweise die Nahrungsaufnahme, bis hin zum festlichen Mahl ausgestaltet, zur Kultur des Geschmacks, zu einem Akt, der den Alltag überhöht und Gemeinschaft unter Menschen stiftet. Neue Leitbedürfnisse gewinnen den Vorrang und geben den Basalbedürfnissen ihren humanen Stellenwert.

Was aber den jeweiligen Vorrang solch überformender Leitbedürfnisse sowohl faktisch sichert als auch sachlich begründet und rechtfertigt, kann nur als Ergebnis einer *geschichtlichen Erfahrungsvielfalt* begriffen werden, zu der der Mensch erst mit wachsender Kultur gelangt, die ihn nicht nur nach dem unbedingt Notwendigen, sondern darüber hinaus auch immer neu nach dem menschlich je Gemäßerem, Sinnvolleren, Gewichtigeren, Bedeutsameren fragen läßt. Denn erst unter dieser Voraussetzung kann es zu Unterscheidungen zwischen elementar Gefordertem und kreativ Überhöhendem, zwischen Wesentlichem und Beiläufigem, zwischen Zweckdienlichem und Gebotenem, zwischen Höherem und Niedrerem kommen und damit zu einer Ausdifferenzierung des menschlichen Bedürfnis- und Interessenhaushalts, die mit dem Vorziehen je bestimmter Güter und Werte Dominanzen setzt, zur Ausprägung entsprechender Tugenden führt und schließlich zu Normen, die als Applikation der jeweiligen

geschichtlich erwachsenden Vorzugsordnungen menschliches Handeln konkret regeln.

In alldem aber zeigt sich nun, daß Vorzugsordnungen und die aus ihnen jeweils resultierenden Handlungsstile und Normen keine Naturtatbestände sind, sondern Entdeckungen und Hervorbringungen der menschlichen Vernunft in *Zeit und Geschichte*. Diese wesenhaft geschichtliche Konditioniertheit menschlichen Handelns bleibt auch dort bestimmend, wo der Mensch angesichts seiner un abgeschlossenen, unabschließbaren und gebrochenen Existenz immer wieder nach umfassenden Sinnorientierungen drängt, um so zu Kriterien zu gelangen, die all seinem Vorziehen und Nachsetzen, seinen Bedürfnissen und Interessen, seinen Tugenden und Normen letzte Bewertungsmaßstäbe zu geben vermögen. Auch die Suche des Menschen nach einer letzten übergreifenden Wahrheit und Vernunft seines Handelns geschieht sonach in Geschichte und findet in Geschichte ihre jeweils äußerste epochale Antwort.

Halten wir fest: Sosehr der Mensch von Grundbedürfnissen bewegt bleibt, die seinem Handeln eine erste elementare Ausrichtung geben, und sosehr er für dieses Handeln selbst, soll es sich als menschlich erweisen, von einem Gestaltungsgesetz getragen bleiben muß, das ihm kraft Natur eigen ist und dieses Handeln an naturhaft gegebene Bedingungen zurückbindet, die es der Beliebigkeit entziehen, so sehr bleibt er zu dessen konkreter normativer Ausgestaltung auf geschichtlich-kulturelle Bedingungen verwiesen, die es entsprechend den darin zum Tragen kommenden Vorzugsordnungen nicht nur natural, sondern auch *geschichtlich unbeliebig* machen<sup>23</sup>. Tugenden, Werte, Normen haben ihren je besonderen geschichtlichen Kairos und ihre je eigene kulturintegrale Logik. Sie resultieren aus Gründen, die sich dem Menschen in Zeit und Geschichte zeigen und ihn zu Vorzugsordnungen führen, in denen er sein Menschsein auszulegen sucht. Mit ihnen bleiben sie der Willkür entzogen und empfangen sie ihren unaustauschbaren geschichtlichen Stellenwert.

Dies sei hier näherhin am Beispiel einer ethischen Grundhaltung verdeutlicht, die sich ihrem normativen Kern nach als besonders geschichtsunabhängig darstellt, der ethischen Grundhaltung der *Tapferkeit*.

Wo immer sich der Mensch in der Situation eines Bedrohtsein erfährt, das auszuhalten, zu bestehen und zu bewältigen ihm sich nach eigener jeweiliger Überzeugung und Vernunft gebieterisch aufdrängt, findet er zwangsläufig die einzig sinnvolle, der Natur der Sache allein entsprechende normative Lösung in einem Verhalten, das die Bedrohung weder blindlings-verwegen ignoriert noch ihr feige ausweicht, sondern das sie emotional vernünftig, und das heißt hier tapfer, annimmt und beantwortet. Dieser Tatbestand aber, daß der Mensch auch ohne äußere Belehrung und geschichtliche Vermittlung in einem elementaren Sinne gleichsam immer schon weiß, was tapfer ist, schließt nun jedoch keineswegs die darüber hinausführende Möglichkeit der Herausbildung eines je geschichts-

---

<sup>23</sup> Zum folgenden vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit 62-75: Die geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität.

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

Gerade an diesem Beispiel der geschichtlichen Entfaltungen des Ethos der Tapferkeit wird das Zusammenspiel von natürlicher Grunddisposition, geschichtlich epochaler Eingebundenheit *und* fortschreitender, auf Humanisierung zielender Sinnauslegung eindrucksvoll deutlich. Geschichtliche Unbeliebigkeit schließt sonach also wesenhaft die grundsätzliche zeit- und kulturspezifische Bedingtheit aller sittlich-normativen Einsicht ein, zugleich aber auch die Möglichkeit, daß sich der in diesen Einsichten geltend machende sittliche Anspruch gegebenenfalls als ein Fortschritt erweist, hinter den nicht mehr ohne Verlust an humaner Substanz zurückgegangen werden kann. Dies tritt besonders deutlich an jenen Normen hervor, die den Umgang des Menschen mit Gütern regeln, auf die er sich elementar zum Gelingen seines Lebens verwiesen sieht und auf die sich ein entsprechend vielfältiges Interesse konzentriert. Dies sei hier kurz an der Entwicklung der Normen des Eigentums verdeutlicht.

Eigentum bedeutet seinem Kerngehalt nach den Anspruch der menschlichen Person, zum Zwecke der Daseinsstabilisierung, Daseinssicherung und Daseinsvorsorge über eine Sache als die ihrige vollkommen zu verfügen. Sozialgeschichtlich betrachtet, ist damit nicht ausgeschlossen, daß der Mensch den Menschen dinghaft reduziert und als Werkzeug benützt. Im Falle der Sklaverei und Leibeigenschaft wird er ihm zu einer Sache unter anderen und damit zum Eigentum, das seinerseits keine Rechte besitzt. Die Überwindung dieses verdinglichten Status des Menschen als möglichen Eigentums des Menschen wird grundsätzlich erst durch die mit der christlichen Offenbarung wirksam gewordene Einsicht vorbereitet, daß alle Menschen vor Gott gleich sind. Die praktisch-politische Verwirklichung der in dieser theologischen Maxime enthaltenen Idee der Respektierung des Menschen als Menschen vollzieht sich jedoch erst mit der Heraufkunft des neuzeitlichen freiheitlichen Rechtsstaates, der die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz zu seinem Prinzip erhebt; ein Vorgang, der nicht losgelöst von der gleichzeitigen Entstehung der neuzeitlichen technisch-wissenschaftlichen Kultur gesehen werden kann, die mit der Entwicklung völlig neuer Produktionsweisen den Menschen als reines Werkzeug mehr und mehr erübrigt.

Dieser Fortschritt im Umgang des Menschen mit dem Menschen auf der Ebene der Besitzverhältnisse schließt jedoch seiner Natur nach keineswegs die Möglichkeit jeder ungerechten Herrschaftsstruktur aus, denn auch ein bloßes Eigentum an Sachen, handle es sich um Eigentum an Grund und Boden, an Rohstoffen und Bodenschätzen oder auch um ein solches an Produktionsmitteln (Maschinen, Fabriken u.ä.), schafft indirekte

Abhängigkeiten und Überherrschungsformen. Hier setzt die Diskussion um die humane Vernunft des Privateigentums an Produktivgütern und Produktionsmitteln ein, eine Diskussion, innerhalb deren heute unter den Voraussetzungen freiheitlicher demokratischer Rechtsordnungen zunehmend der Gedanke der Mitbestimmung und des Miteigentums sozialpolitische Bedeutung gewinnt. Generell ist zudem im Blick zu behalten, daß die wirtschaftliche Sicherheit der Existenz des einzelnen heute nur noch zum geringsten Teil auf dem Weg über privates Sacheigentum zu erreichen ist. Diese Existenzsicherung des einzelnen entspricht heute vielmehr überwiegend der Teilhabe am volkswirtschaftlichen Prozeß als ganzem. Sie wird vornehmlich durch rechtlich verbindliche Zuweisungen und „Zueignungen“, durch „Appropriation“ (Weber) gewährleistet.

Es ist offenkundig, daß sich hier in der Entwicklung der Ordnungsvorstellungen des Eigentums eine fortschreitende Tendenz zur Humanisierung abzeichnet, die heutiger verantwortlicher Eigentumsmoral und Eigentumspolitik Maßstäbe setzt und zu Lösungen drängt, die über das Erreichte je und je hinausführen. Impliziert dies aber im Grunde nicht schon zugleich auch die prinzipielle Möglichkeit *definitiver* Lösungen, und dies nicht allein für den Bereich des Eigentums, sondern für *alle* Bereiche der menschlichen Lebenswirklichkeit und ihre normative Gestaltung?

Gerade angesichts heutiger Wissenschaftskultur könnte sich in der Tat der Gedanke nahelegen, daß sich der Mensch mit zunehmender methodisch-kritisch fundierter Erhellung sowohl seiner physischen, psychischen und sozialen Bedingungen als auch der überkommenen Bestände an normativen Sinnlösungen, zu denen er im Laufe seiner eigenen Geschichte gefunden hat, auf den Punkt einer schlechthin totalen, durch keine weitere Erkenntnis nochmals relativierbaren Einsichtsfülle hinbewegt, in der alle Geschichte zu ihrem Ende kommt, eine Vorstellung, die die ebenso faszinierende wie erschreckende Vision des französischen Philosophen Cournot von „*posthistoire*“ heraufbeschwört, der die Geschichte des Menschen wesentlich als die Geschichte einer fortschreitenden rationalen Durchdringung und Ausplanung seiner eigenen menschlichen Bedingtheiten begreift und sie dann schließlich in einer völlig durchrationalisierten, alles in seine Notwendigkeit führenden, sich selbst verwaltenden Welt vollendet und aufgehoben sein läßt<sup>24</sup>.

Einer solchen Vision würde nun in der Tat reale Bedeutung zukommen, wenn die Vernunft des Menschen eine sich schlechthin selbst besitzende Vernunft an sich wäre, die im fortschreitenden Erfassen der das Ganze der Wirklichkeit ausmachenden Gründe zur Totalität ihrer Möglichkeit als Vernunft überhaupt zu gelangen vermöchte. Nun ist aber die menschliche Vernunft in Wahrheit Vernunft der einem jeweiligen Subjekt gehörenden und sie als solche disponierenden *Natur*. Alles Deuten, Ordnen und Gestalten der Vernunft bleibt

---

<sup>24</sup> A.-A. Cournot, *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire*, 2 Bde. (Paris 1861); *ders.*, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, 2 Bde. (Paris 1872).

sonach zugleich Hervorbringung einer je und je bestimmten Natur, die als solche durchgängig auf jeweils geschichtlich konkrete und damit immer zugleich auch überbietbare Verwirklichungen ihres Seins und Seinkönnens zielt.

Das aber bedeutet, daß die Vernunft auch dort, wo sie im Prozeß ihrer geschichtlichen Aktualisierungen zu definitiv gültigen Lösungen vorstößt, und selbst dort, wo sie darüber hinaus beginnt, ihr eigenes Erkennen und Entscheiden methodisch-kritisch zu überwachen, von einer Natur disponiert bleibt, die bei aller Unbeliebigkeit der sie ermöglichenden Bedingungskomponenten einer letztlich unbeendbaren Fülle von je spezifischen, in sich wiederum fortschritts- und vollendungsfähigen Zielvorstellungen, Sinnerfüllungen und Verwirklichungsformen offensteht. Hiernach kann es also Fortschritt immer nur auf ein je Konkretes, Spezifisches hin geben, auf das die sich darin auslegende Natur von sich aus verweist, so daß es gerade die in dieser ihrer Endlichkeit unbeendbare Natur des Menschen selbst ist, die die Möglichkeit einer „posthistoire“ grundsätzlich ausschließt.

Auf diese wesenhafte Partikularität allen menschlichen Fortschritts hat insbesondere W. F. Ogburn aufmerksam gemacht<sup>25</sup>. Nach Ogburn vollzieht sich Fortschritt in einem ständigen Prozeß der „Synchronisierung“. Die verschiedenen Kulturbereiche entwickeln und verändern sich verschieden schnell. Jeder für den Menschen bedeutsame Bereich, sei er nun technisch, ökonomisch, ästhetisch, rechtlich, moralisch oder auch religiös bestimmt, kann gerade der in der Entwicklung am weitesten fortgeschrittene sein. Er wird dann zum „Schrittmacher“ der anderen, d. h., er zieht die anderen Bereiche nach sich auf den gleichen Entwicklungsstand: er löst einen Synchronisationsprozeß aus. Denn es entsteht zwischen ihm und den anderen Bereichen eine Kluft (cultural lag) im Kultur-*ganzen*, eine Unstimmigkeit, die auf Überbrückung drängt.

Fortschritt ist überhaupt nur so möglich, daß ein bestimmter Bereich besonderes Interesse findet, Aufmerksamkeit erregt, der Vernunft weiterführende Einsichten, Ideen und Gestaltungsmöglichkeiten eröffnet. Denn erst eine solche Konzentration der Kräfte setzt den Menschen instand, sich normativ zu artikulieren und über ein bloßes Sein- und Gewährenlassen gegebener Zuständlichkeiten hinauszugelangen. Der gerade als Schrittmacher fungierende Bereich setzt dabei die grundlegenden Wertmaßstäbe und bestimmt die Perspektiven, von denen die ganze Kulturepoche geprägt wird.

Es wäre nun völlig verfehlt, den aus diesem Grundtatbestand der jeweiligen Vorzugsvernunft resultierenden, prinzipiell perspektivischen und relativen Charakter aller sozio-kulturellen Normschöpfungen und des darin wirksamen Fortschrittsgeschehens als Zeichen von Defizienz zu bewerten. Was vielmehr eine entscheidende Defizienz heraufführen und die jeweiligen Überbietungsprozesse ihrer tatsächlichen und effektiven Fortschrittsvernunft berauben kann, ist in Wahrheit gerade die Leugnung dieser ihrer wesenhaften Perspektivität und

<sup>25</sup> W. F. Ogburn, *Social Change: With Respect to Culture and Original Nature* (New York 1922), neue Ausgabe mit Ergänzungskapitel (New York 1950); *ders.*, *Cultural Lag as Theory*, in: *Sociology and Social Research* 41 (1957) 167–173; *ders.*, *Kultur und sozialer Wandel. Ausgewählte Schriften*, hrsg. und eingeleitet von O. D. Duncan (Neuwied – Berlin 1969), vgl. bes. 56–68 und 134–145.

Relativität und damit die *Verabsolutierung* dessen, was immer nur geschichtlich partikular gültig sein kann. Durch die Verabsolutierung seiner geschichtlich normativen Sinnentwürfe wird der Mensch zum Mittel dessen gemacht, was ihm selbst immer nur als Mittel dienen kann, da es sich allein seiner Vernunft verdankt: zum Mittel seiner eigenen Wert- und Zielsysteme.

Genau diese negative Möglichkeit der menschlichen Vernunft, den jeweiligen Bezugspunkt ihres Vorziehens in der Besonderheit seiner Vernunft zur Vernunft ihrer selbst werden zu lassen, ist es, die im Grunde auch hinter dem steht, was Nikolai Hartmann „Tyrannei der Werte“ nennt<sup>26</sup> oder was sich etwa bei Hans Freyer unter sozio-kulturellem Aspekt im Begriff jener „sekundären Systeme“ abzeichnet, „die sich bis zum Grunde, das heißt bis in die menschlichen Subjekte hinein, entwerfen“<sup>27</sup>, um so im Stimmigkeitsduktus ihrer ganz und gar monolithischen, von jeder weiteren naturalen oder geschichtlich gewachsenen Vernunft purgierten Anspruchslogik „denjenigen Menschen hervor(zu)bringen, den sie brauchen“<sup>28</sup> – eine menschlich konstitutive und demzufolge auch in aller Zukunft aktuell bleibende Gefahr, die als solche von jedem vital bedeutsamen Bereich ausgehen kann, den religiösen nicht ausgenommen.

Daß aber eine solche Verkehrung des Mittel-Zweck-Zusammenhangs im Verhältnis des Menschen zu seinen eigenen normativen Entwürfen überhaupt möglich ist, hat seinen letzten Grund in jener eigentümlichen Verfaßtheit der menschlichen Vernunft, die als Funktion einer jeweiligen Natur dieser Natur immer auch zugleich gegenüber bleibt. Gerade weil der Mensch dieser seiner Natur gegenübersteht, weil er also durch seine Natur nie vollends definiert, sondern immer nur disponiert ist, vermag er deren einzelne Antriebsstrukturen gegebenenfalls derart dominierend zur Geltung zu bringen und sich von ihnen gefangennehmen zu lassen, daß er sich allem anderen gegenüber blind und unbeherrschbar macht. Diese Gefahr ist erst dort gebannt, wo die das Gesamt menschlicher Normentwürfe tragende Vernunft von der *Gänze* dessen her disponiert bleibt, deren instrumentale Ausfaltung sie ist, nämlich von der in der Vielfalt ihrer Antriebsstrukturen und Verwiesenheiten auf ihr eigenes Fließgleichgewicht hindrängenden *Natur* in Geschichte.

#### Literatur

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

Wilhelm Korff

---

<sup>26</sup> Vgl. N. Hartmann, Ethik (1926, Berlin 31949) 574–579: „Die Tyrannei der Werte und ihre Schranke in der Wertsynthese“. Grundsätzlicher ist dieser Gedanke der Wertsynthese schon bei Thomas in seiner Lehre von der „connexio virtutum“ entwickelt; vgl. STh I-II q. 65 a. 1.

<sup>27</sup> H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart 1958) 88.

<sup>28</sup> Ebd. 89; ferner ebd. 79–93.