

# THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN

VON

PROFESSOREN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE

AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN

*K. A. Fink, F. Stier, K. H. Schelkle, A. Auer, H. Haag, H. Küng, M. Seckler,  
J. Neumann, R. Reinhardt, W. Kasper, H. J. Vogt, N. Greinacher, W. Korff*

153. Jahrgang 1973

ERICH WEWEL VERLAG · MÜNCHEN/FREIBURG

# THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT

## Inhalt des Jahrgangs 1973

### I. ABHANDLUNGEN

<i>Feld</i> , »Christus Diener der Sünde« – Zum Ausgang des Streits zwischen Petrus und Paulus . . . . .	119
<i>Greshake</i> , Erlösung und Freiheit – Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury . . . . .	323
<i>Honecker</i> , Revolution in der Sicht theologischer Sozialethik . . . . .	25
<i>Kasper</i> , Revolution im Gottesverständnis? – Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach J. Moltmanns »Der gekreuzigte Gott« . . . . .	8
<i>Köster</i> , Nietzsches Beschwörung des Chaos . . . . .	132
<i>Korff</i> , Revolution zum Humanen . . . . .	15
<i>Korff</i> , Wie kann der Mensch glücken? – Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft . . . . .	305
<i>Pesch</i> , Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu . . . . .	201
<i>Rahner</i> , Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich? . . . . .	103
<i>Seckler</i> , Das Wort Gott . . . . .	3

### II. FORUM

<i>Biser</i> , Antwort auf Peter Köster (zu Kösters Abhandlung S. 132 ff) . . . . .	164
<i>Hengel</i> , Ist der Osterglaube noch zu retten? (zu R. Peschs Abhandlung S. 201 ff) . . . . .	252
<i>Kasper</i> , Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik (zu R. Peschs Abhandlung S. 201 ff) . . . . .	229
<i>Kasper</i> , Zur Sachfrage: Schöpfung und Erlösung – Replik auf J. Moltmann . . . . .	351
<i>Köster</i> , Replik auf Eugen Biser . . . . .	166
<i>Moltmann</i> , »Dialektik, die umschlägt in Identität« – was ist das? (zu W. Kaspers Abhandlung S. 8 ff) . . . . .	346
<i>Pesch</i> , Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen (von M. Hengel, W. Kasper, K. H. Schelkle und P. Stuhlmacher) . . . . .	270
<i>Schelkle</i> , Schöpfung des Glaubens? (zu R. Peschs Abhandlung S. 201 ff) . . . . .	242
<i>Stuhlmacher</i> , »Kritischer müßten mir die Historisch-Kritischen sein!« (zu R. Peschs Abhandlung S. 201 ff) . . . . .	244

### III. FORSCHUNGSBERICHTE UND KRITIK

<i>Grabner-Haider</i> , Generative Grammatik und religiöse Sprache . . . . .	169
<i>Hoffmann</i> , Französische Theologie heute . . . . .	54
<i>Socha</i> , Zur Frage der Beweislast im Ehenichtigkeitsprozeß . . . . .	364
<i>Strunk</i> , Theologie der Revolution . . . . .	44
<i>Wilms</i> , Die Frage nach dem historischen Mose . . . . .	353

### IV. DOKUMENTE

Ein Verfahren der Glaubenskongregation (in der Frage der Erbsündenlehre gegen Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen) . . . . .	184
<i>Reinhardt</i> , Noch einmal: Zum Werdegang des Nachrufs auf Moritz v. Aberle . . . . .	68

### V. DIE SEITE DER HERAUSGEBER

<i>Auer</i> , »Sexualmoral im Licht des Glaubens« . . . . .	193
<i>Greinacher</i> , Zur Legitimationskrise der Kirche . . . . .	284

Küng, Unfehlbarkeit kann tödlich sein . . . . .	72
Seckler, »Mysterium Ecclesiae« . . . . .	380

## VI. LITERATURUMSCHAU

### 1. Berichte

<i>Elliger s. Limbeck M./Elliger K.</i>	
<i>Haag, Zum Alten Testament und seiner Umwelt (s. u. 2. Botterweck, Jenni, Noth, Schreiner, Wolff)</i> . . . . .	287
<i>Hufnagel, Mediaevistica (s. u. 2. Alberti Magni, Montclos, Wieland)</i> . . . . .	87
<i>Hufnagel, Zur Philosophie und Theologie des Mittelalters (s. u. 2. Alberti Magni, Rossmann, Schmitt)</i> . . . . .	383
<i>Limbeck/Elliger, Satanologica (s. u. 2. Böcher, Dam, Günther, Osten-Sacken, Zutt)</i> . . . . .	78
<i>Reinhardt, Kritik am kirchlichen System (s. u. 2. Leist, Maron, Rosmini)</i> . . . . .	75
<i>Schelkle, Der fremde Apostel — Zu neuen Büchern über Paulus (s. u. 2. Kuss, Lähemann, Trilling)</i> . . . . .	84
<i>Schelkle, Einleitung in das Neue Testament (s. u. 2. Lohse, Wikenhauser)</i> . . . . .	292
<i>Seckler, Überraschendes zu Konnersreuth (s. u. 2. Hanauer)</i> . . . . .	387
<i>Seckler, Zum Sprachproblem in der Theologie (s. u. 2. Ebeling, High, Pater)</i> . . . . .	196

### 2. Besprochene Schriften

<i>Alberti Magni Opera Omnia. T. V, Pars I. De caelo et mundo ad fidem autographi edidit P. Hossfeld</i> . . . . .	<i>Hufnagel</i>	88
<i>Alberti Magni Opera Omnia. T. XIV, Pars I/Fasc. 2. Super Ethica. Commentum et quaestiones. Libros quinque priores primum edidit W. Kübel</i> . . . . .	<i>Hufnagel</i>	384
<i>Alberti Magni Opera Omnia. T. XXXVII, Pars I. Super Dionysium De divinis nominibus primum edidit P. Simon</i> . . . . .	<i>Hufnagel</i>	384
<i>Analecta Anselmiana. Untersuchungen über Person und Werk Anselms v. Canterbury. Hrsg. v. F. S. Schmitt</i> . . . . .	<i>Hufnagel</i>	383
<i>Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe</i> . . . . .	<i>Limbeck</i>	79
<i>Botterweck (Hrsg.) s. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>		
<i>Dam van, Dämonen und Besessene. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung</i> . . . . .	<i>Limbeck</i>	80
<i>Ebeling, Einführung in theologische Sprachlehre</i> . . . . .	<i>Seckler</i>	196
<i>Eckert, Die urchristliche Verkündigung im Streit zwischen Paulus und seinen Gegnern nach dem Galaterbrief</i> . . . . .	<i>H. Feld</i>	391
<i>Günther, Maria, die Gegenspielerin Satans</i> . . . . .	<i>Elliger</i>	81
<i>Günther, Satan, der Widersacher Gottes</i> . . . . .	<i>Elliger</i>	81
<i>Hanauer, Konnersreuth als Testfall</i> . . . . .	<i>Seckler</i>	387
<i>High, Sprachanalyse und religiöses Sprechen</i> . . . . .	<i>Seckler</i>	197
<i>Jenni (Hrsg.) s. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>		
<i>Kunzelmann, Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten III. Die bayerische Provinz bis zum Ende des Mittelalters</i>	<i>Reinhardt</i>	393

<i>Kuss</i> , Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche . . . . .	<i>Schelkle</i>	84
<i>Laaf</i> , Die Paschafeier Israels . . . . .	<i>Haag</i>	390
<i>Lähe</i> mann, Der Kolosserbrief . . . . .	<i>Schelkle</i>	85
<i>Leist</i> , Der Gefangene des Vatikans. Strukturen päpstlicher Herrschaft . . . . .	<i>Reinhardt</i>	76
<i>Lohse</i> , Die Entstehung des Neuen Testaments . . . . .	<i>Schelkle</i>	292
<i>Maron</i> , Die römisch-katholische Kirche von 1870 bis 1970 .	<i>Reinhardt</i>	77
<i>Montclos de</i> , Lanfranc et Bérenger. La Controverse Eucharistique du XI <sup>e</sup> siècle . . . . .	<i>Hufnagel</i>	87
<i>Nazir</i> (Nasiräer). Hrsg. v. <i>M. Boertien</i> . . . . .	<i>P. Schäfer</i>	391
<i>Noth</i> , Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde	<i>Haag</i>	289
<i>Osten-Sacken von der</i> , Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran . . . . .	<i>Limbeck</i>	78
<i>Pater de</i> , Theologische Sprachlogik . . . . .	<i>Seckler</i>	196
<i>Probleme biblischer Theologie</i> (Festschrift G. v. Rad zum 70. Geburtstag). Hrsg. v. <i>H. W. Wolff</i> . . . . .	<i>Haag</i>	287
<i>Ringgren</i> s. <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>		
<i>Rosmini</i> , Die fünf Wunden der Kirche. Hrsg. v. <i>Riva</i> . . .	<i>Reinhardt</i>	75
<i>Rossmann</i> , Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes OFM mit besonderer Berücksichtigung seiner Schöpfungslehre . . . . .	<i>Hufnagel</i>	386
<i>Schmid</i> s. <i>Wikenhauser</i>		
<i>Schmitt</i> (Hrsg.) s. <i>Analecta Anselmiana</i>		
<i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i> . Bd. 1. Hrsg. v. <i>E. Jenni</i> unter Mitarbeit v. <i>C. Westermann</i> . .	<i>Haag</i>	290
<i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> . Lieferung 6/7. Hrsg. v. <i>G. J. Botterweck</i> und <i>H. Ringgren</i> . . . .	<i>Haag</i>	290
<i>Tradition und Glaube</i> (Festschrift K. G. Kuhn zum 65. Geburtstag). Hrsg. v. <i>G. Jeremias</i> , <i>H.-W. Kuhn</i> und <i>H. Stegemann</i> . . . . .	<i>Limbeck</i>	289
<i>Trilling</i> , Untersuchungen zum 2. Thessalonicherbrief . . .	<i>Schelkle</i>	86
<i>Westermann</i> (Mitarb.) s. <i>Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament</i>		
<i>Wieland</i> , Untersuchungen zum Seinsbegriff im Metaphysikkommentar Alberts des Großen . . . . .	<i>Hufnagel</i>	91
<i>Wikenhauser-Schmid</i> , Einleitung in das Neue Testament .	<i>Schelkle</i>	293
<i>Wort, Lied und Gottesspruch</i> (Festschrift J. Ziegler zum 70. Geburtstag). Hrsg. v. <i>J. Schreiner</i> . . . . .	<i>Haag</i>	288
<i>Zutt</i> (Hrsg.), Ergriffenheit und Besessenheit. Ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen . . . . .	<i>Elliger</i>	82

Schriftleitung: Prof. Dr. Hans Küng und Prof. Dr. Johannes Neumann

74 Tübingen (Neckar), Kath.-Theol. Seminar, Liebermeisterstraße 12

Für eigene Beiträge zeichnet der jeweilige Mitherausgeber verantwortlich

Verlag: Erichewel Verlag, München, Anzinger Straße 1 · Druck: MANZ AG, Dillingen-Donau

Manuskripte (in maschinengeschriebener Fertigung) und Besprechungsexemplare

werden an die Schriftleitung erbeten

Versand und Zahlungsverkehr, Anzeigenverwaltung: Erichewel Verlag, München

# Wie kann der Mensch glücken?

*Zur Frage einer ethischen Theorie der Gesellschaft\**

WILHELM KORFF

Am 28. April 1972 wurde durch Beschluß der Fachbereichskonferenz des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität Tübingen der bisherige Lehrstuhl »Christliche Soziallehre« in »Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften« umbenannt. Das Kultusministerium hat diesen Beschluß mit Schreiben vom 5. Juni 1972 bestätigt.

## *Das neue Zugangsverhältnis zum Sozialen*

Daß es dem Fachbereich hierbei um Wesentlicheres ging als um eine modische Umetikettierung derselben Sache, daß er damit im Grunde vielmehr auf ein neues *Zugangsverständnis* einer ethischen Theorie der Gesellschaft zielte, und zwar sowohl philosophisch als auch theologisch, das läßt schon ein erster Vergleich der alten mit der neuen Lehrstuhlbezeichnung erkennen.

So heißt es jetzt »Gesellschaftswissenschaften« statt »Soziallehre«. Darin soll doch wohl zum Ausdruck kommen, daß man den fortschreitenden Einsichten der Gesellschaftswissenschaften erhebliche Bedeutung für ein besseres Verständnis der sozialen Dimensionierung des Ethischen und damit für das des Ethischen selbst beimißt. Die ethische Theorie sieht sich zu ihrer eigenen Begründung und Entfaltung in wachsendem Maße auf die empirische Erforschung der Bedingungsgesetzlichkeiten menschlichen Seinkönnens und menschlicher Vergesellschaftung verwiesen. Anders gewendet: Sie kann ihre Kriterien nicht unvermittelt aus einer empirieenthobenen Human- und Sozialmethaphysik gewinnen. Sie bleibt als Theorie von Praxis zugleich wesenhaft auf Empirie gestellt.

Eben solch prinzipieller Empiriebezug bleibt dann aber folgerichtig — und das soll mit der Umbenennung dieses Lehrstuhls ja gerade deutlich werden — *auch* für ein heutiges Verständnis von *theologischer* Ethik, als dem wissenschaftlichen Bemühen um Artikulation des schlechthin Unbedingten im Bedingten, und d. h. letztlich um Artikulation des dieses Bedingte überhaupt erst in seine definitive Freiheit bringenden, unabdingbar.

\* Tübinger Antrittsvorlesung vom 27. 6. 1973.

Damit aber wird im Grunde ein theologisch-ethisches Selbstverständnis wiederaufgenommen, das für den ersten und größten Systematiker theologischer Ethik, Thomas von Aquin, mit seiner zentralen Lehre von den *inclinaciones naturales*, den natürlichen Hinneigungen, als der empirischen Basis aller Moralität noch ganz und gar leitend war<sup>1</sup>. Und zwar im Gegensatz zu jener späteren, als solche dann freilich bis in unser Jahrhundert hinein bestimmend gebliebenen, vom Ansatz einer *metaphysischen* Anthropologie her argumentierenden Moraltheologie, deren Ursprünge in Wahrheit nicht bei Thomas, sondern in der spanischen Scholastik des 16. Jhs. bei Vazquez und Suarez liegen<sup>2</sup>.

Diese Kehre zur Empirie impliziert jetzt aber zugleich auch die Notwendigkeit einer prinzipiellen Neufundierung der bisherigen christlichen Soziallehre, wie sie sich erst zu Beginn dieses Jahrhunderts als eigenständige Disziplin formiert hatte und als solche — was noch zu zeigen sein wird — im Verständnis ihrer eigenen Grundlagen ganz denselben Engführungen unterworfen blieb wie ihre große Schwester, die Moraltheologie, von der her sie kam.

Im Grunde geht es also, wenn wir dem leitenden Interesse der Umbenennung des Lehrstuhls gerecht werden wollen, um Ausklärung der empirischen Bedingungen menschlicher Vergesellschaftung in ihrer theologisch-ethischen Relevanz für das Glücken des Menschen als Menschen. Insofern bedeutet diese Umbenennung aber nicht weniger als den Abschied vom Selbstverständnis einer Sozialethik, die das Wissen um die Bedingungsgesetzlichkeiten von Gesellschaft als ethischer Gesetzlichkeiten einem vorgängigen, metaempirischen Wissen entnehmen zu können glaubte, also aus dem Begriff eines wahren und generellen Wesens von Vergesellschaftung abzuleiten suchte, um es dann an die jeweils faktischen Gesellschaften heranzutragen. Wir sind uns klar darüber, daß dieses in der Umbenennung liegende Votum für ein Selbstverständnis von theologischer Ethik, das zur Bestimmung der material-inhaltlichen Kriterien des Ethischen auf empirisch erudierbare Gesetzlichkeiten rekurriert, nicht ohne weiteres durch die seit dem 16. Jh. maßgebliche neuzeitliche Ethiktradition abgedeckt ist. Ging jene doch gerade davon aus, daß Ethik ihre ureigenste Aufgabe, das Humane zu artikulieren und zu wahren, nur in dem Maße leisten könne, wie es ihr gelingt, die Kriterien dieses Humanen in etwas festzumachen, das sich dem Fluß des Faktisch-Empirischen gegenüber behaupten kann.

1. *Summa theologiae* I–II, 94, 2. Zur Interpretation vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft. Mainz 1973, 51 ff.

2. Vgl. W. Korff, a.a.O. 54 ff.

*Neuzeitliche Ethik als Krisenwissenschaft*

Solche Argumentation hat natürlich ihre geistesgeschichtlichen Gründe. Seit dem 16. Jh. stellt sich die Geschichte der europäischen Gesellschaften als Geschichte einer nicht abreißen- den Kette von Krisen dar. Man denke nur an jene Krise des Humanen, wie sie bereits mit den ersten Wellen der von Spanien ausgehenden kolonisationistischen Unterwerfung virulent wurde. Ich erinnere hier an das Indio- problem und die damit in einem inneren Zusammenhang stehenden Anfänge des am Gedanken der Menschenwürde orientierten neuzeitlichen Völkerrechts<sup>3</sup>. Oder an jene tiefgreifende Krise, die die europäischen Gesellschaften mit dem Zerschlagen der mittelalterlichen Glaubenseinheit in der Reformation und den daraus resultierenden Religionskriegen erschütterte, eine Krise, die als solche erst mit dem emanzipatorischen Prozeß der Aufklärung gelöst schien, der sich dann jedoch seinerseits wiederum als Schoß neuer Krisen, nämlich des der neuzeitlichen Revolutionen, erwies. Eben diese Kette von Krisen ist es, die rigoros nach Kriterien des Ethischen fragen ließ, aus denen sich gleichsam *apriori*, ungeachtet der mannigfaltigen partikularen Prozesse und Verfallsituationen ein unzweideutiger Begriff vom Menschen und von der Gesellschaft zur Rettung des Menschen und der Gesellschaft gewinnen lasse. Dabei macht es im letzten keinen Unterschied, ob man, um hier nur zwei maßgebliche Ausprägungen neuzeitlichen Ethikverständnisses zu nennen, dieses Apriori mit Vazquez und Suarez in einer Metaphysik der menschlichen Natur bzw. des menschlichen Aktes oder aber mit Kant in einer Metaphysik der Sitten aufzuweisen suchte. Ging doch die Intention durchgängig dahin, das Humane in seinen ethischen Bedingungsbeziehungen möglichst empirieunabhängig und eben darin gegenüber aller Geschichte unangreifbar zu machen, in der Hoffnung, es auf diese Weise als Humanes zu retten.

Solche Abkehr von der Empirie hat nun aber freilich ihren Preis. Steht doch jede Moralmetaphysik, sei sie nun material oder formal angelegt, in der Gefahr, sich mit ihrem Vollzugsanspruch jenseits einer für das durchschnittliche Bewußtsein moralisch ratifizierbaren Lebenswirklichkeit zu bewegen. Ja sie kann unvermerkt zu einer gefährlichen Waffe werden, die sich am Ende gegen die tatsächlichen Möglichkeiten des Menschseins auswirkt.

Dies gilt auch für die Ethik Kants, der zwar einerseits — und darin liegt meines Erachtens sein bleibendes Verdienst — jede Möglichkeit einer *materialen*, menschlichen Handeln *eo ipso heteronom* bestimmenden *Moralmetaphysik* als ethische Möglichkeit endgültig zerstörte, um so überhaupt erst den Menschen in seine volle moralische Autonomie und Selbstverantwortlichkeit einzusetzen,

3. Vgl. J. Höffner, Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonial- ethik im goldenen Zeitalter. Trier 1947.

andererseits aber, indem er nun die Logik dieses Ethischen im rein formalen, geschichtsenthobenen Apriori eines kategorischen Imperativs *als dem schlecht-hinnigen praktischen Gesetz der Vernunft selbst* festzumachen sucht, nicht nur den Kontakt mit wesentlichen Zusammenhängen menschlichen Daseins, mit der Fülle der den Menschen in seiner wesenhaften Geschichtlichkeit bestimmenden Gesetzlichkeiten zu verlieren droht, sondern darin auch die Autonomie selbst, wie bereits Scheler wohl mit Recht einwendet, weniger als eine solche der Person, denn vielmehr als eine solche der abstrakten Vernunft begreift: Die erstrebte Autonomie der konkreten menschlichen Person entfremdet damit am Ende zu einer (sich faktisch wiederum heteronom auswirkenden) »Logonomie« der abstrakten Vernunftperson<sup>4</sup>.

Kants Axiom, eine Metaphysik der Sitten lasse sich zwar auf Anthropologie hin konkretisieren und anwenden, nicht aber auf Anthropologie gründen<sup>5</sup>, hat seine Berechtigung zweifellos darin, daß das Ethische als Ethisches *in der Unbedingtheit seines Sollensanspruchs* in der Tat niemals aus empirischer Anthropologie abgeleitet werden kann. Die entscheidende Frage bleibt aber, ob dieses ethisch Unbedingte überhaupt unter Absehen des empirisch Bedingten ausgesagt werden kann und ob es nicht gerade deshalb, daß Kant es in die Form eines übergeschichtlichen kategorischen Vernunftgesetzes zu bringen sucht, den elementar-vorgängigen, auf unmittelbare Erfüllung gerichteten naturalen Antriebsgesetzlichkeiten des Menschen die ihnen eigene Relevanz als konditionierender und zielbegründender Materie für die konkrete ethische Normierung zu verweigern droht. So scheint es mir durchaus zu den Folgen der Deutungs- und Wirkungsgeschichte kantischer Ethik zu gehören, wenn wir in der Regel heute mit dem Begriff »Glück« nur noch dort einen unmittelbar ethischen Sinn zu verbinden wagen, wo es um andere als uns selbst geht. Was aber hilft dem Menschen eine Ethik, die ihm das Glücken seines eigenen Daseins nur mehr über ein Vernunftsprinzip zu betreiben gestattet, das allem *unmittelbaren* Glücksstreben entgegengesetzt wird<sup>6</sup>.

4. Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916). Bern<sup>4</sup>1954, 381 ff.

5. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*. Ed. Weischedel. Bd. 4. Darmstadt 1956, 321 f.

6. Zwar erkennt Kant sowohl das Faktum als auch die Notwendigkeit des menschlichen Verlangens nach »Glückseligkeit« ausdrücklich an: »Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens« (Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Ed. Weischedel. Bd. 4, 133). Andererseits aber läßt sich nicht leugnen, »daß Kant sein Prinzip der Sittlichkeit in ausdrücklicher Abhebung von dem Streben nach Glückseligkeit, ja in Entgegensetzung dazu und damit zu allen Lehren, die in ihm den Grund der Sittlichkeit suchen, verstanden und formuliert hat« (J. Schwartländer, *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1968, 26).



Eben dieser Gefahr, die *empirischen* Ermöglichungsgründe menschlichen Glückens über der Frage nach einer *Metaphysik* des Humanen aus dem Auge zu verlieren, ist in anderer Weise aber auch die traditionelle, noch hinter Kant zurückbleibende, katholische Moraltheologie mit ihrer Sorge um absolute, moral-metaphysisch fundierte *materiale* Sittlichkeitsnormen nicht entgangen. Ging doch die Tendenz zunehmend dahin, sich der sittlichen Vernunft konkreten Handelns mit Hilfe eines *essentialistisch* angesetzten Natur-Verständnisses zu vergewissern, sei es nun im Sinne einer *natura metaphysica hominis* (Vazquez) oder im Sinne einer *natura metaphysica actus hominis* (Suarez), das diese Natur *aus sich selbst heraus* Gesetz vermitteln läßt, das dann verbindlich zu erklären und kasuistisch auszufalten notwendig in die alleinige Fachkompetenz des *Moralisten* fällt, ein Prozeß, der, wie die Folgeentwicklung gezeigt hat, letztlich in einen Moraljuridismus einmünden mußte, an dessen Ende schließlich selbst noch der *natura biologica physiologica* eine metaphysisch essentielle und damit direkte normstiftende Relevanz zugesprochen werden konnte. — Vom Ansatz her erscheint das im Grunde nur konsequent. Denn einer gleichbleibend unveränderlich gedachten, gleichsam geschichtslosen Wesensnatur des Menschen entsprechen folgerichtig dann auch ebenso geschichtslos bleibende, für alle Zeiten und Umstände ausnahmslos geltende absolute Normen.

Läßt sich aber — und das bleibt hier die Frage — der Unbedingtheitsanspruch konkreter sittlicher Forderungen nur dadurch sicherstellen, daß man sie als kategorische, von aller geschichtlichen Bedingtheit absehende Forderungen im Sinne einer *moralitas absoluta* deklariert? Oder ist es nicht gerade so, daß jeglicher auf das Erwirken eines Gutes zielende Imperativ seine moralische Richtigkeit und Vernunft in Wahrheit erst aus der jeweiligen natural- und geschichtlich konditionierten Korrelation zu anderen auf ihre Weise gegebenenfalls ebenso sittlich geforderten Gütern empfängt, so daß der Blick auf das Humane auf die Dauer nur dort gewahrt bleiben kann, wo man sich nicht für die Kontingenz und Hypothetik aller konkreten Normativität blind macht?

Mit dieser Frage, die nicht zuletzt unter dem Einfluß der angelsächsischen analytischen Ethik<sup>7</sup> ins Zentrum heutiger philosophisch-ethischer und moraltheologischer Diskussion gerückt ist<sup>8</sup>, sind wir freilich bereits dem Gang unserer

7. Zu nennen ist hier insbesondere das bahnbrechende Werk von G. E. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge 1903 (deutsche Ausgabe: Stuttgart 1970); ferner P. Edwards, *The language of moral discourse*. Glencoe 1955; R. M. Hare, *The language of morals*. Oxford 1952; Ph. Foot (Hrsg.), *Theories of Ethics*. London 1967; W. K. Frankena, *Ethics*, 1963 (deutsch: *Analytische Ethik*. München 1972) (Bibl.).

8. Zur gegenwärtigen philosophisch-ethischen Diskussion im deutschen Sprachraum vgl. vor allem M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Bd. 1. Freiburg 1972. — Zur moraltheologischen Rezeption vgl. insbesondere die Beiträge von B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, in: *Theologie und Philosophie* 45 (1970)

Analyse vorausgeeilt. Stand sie doch keineswegs schon dort zum Problem, wo die katholische Moraltheologie unter dem Eindruck der sozialen Krisen und Emanzipationen des 19. Jhs. begann, das Phänomen *Gesellschaft* ausdrücklicher in den Blick zu nehmen, um dann schließlich die sich ihr damit neu stellenden Aufgaben an eine eigene, von ihr derivierte Disziplin zu delegieren: an die christliche Gesellschaftslehre. Denn auch diese christliche Gesellschaftslehre blieb ganz von dem Bemühen bestimmt, ihre material-inhaltlichen ethischen Prinzipien aus einer Metaphysik der Gesellschaft und nicht aus der tatsächlichen empirischen Bedingungslogik menschlicher Beziehungen und menschlicher sozialer Gebilde zu gewinnen. Ja, sie ist darüber hinaus sogar in einer doppelten Weise bei der Fragestellung ihres Ausgangspunktes stehen geblieben, nämlich sowohl hinsichtlich des sich aus ihrem leitenden Erkenntnisinteresse bestimmenden Gegenstandsbereichs als auch hinsichtlich ihres methodischen Vorgehens.

Was das sie leitende Erkenntnisinteresse und damit den Gegenstandsbereich betrifft, war die Frage ihres Ausgangspunktes die seit Rodbertus so genannte »soziale Frage«<sup>9</sup>. Die soziale Frage aber war die Frage nach den politisch-ökonomischen Verhältnissen. Insofern verstand sich die christliche Soziallehre vorrangig als eine auf die Herstellung größerer sozialer Gerechtigkeit zielende *ethisch-politische Doktrin*, mit einem eigenen System sozialer Ordnungsvorstellungen, das sich zu Grundkonzeptionen ähnlichen Anspruchs, etwa zu denen des Marxismus oder des Kapitalismus, des Sozialismus oder Liberalismus konkurrierend begriff. Unter dieser Voraussetzung aber konnte sich ihr die Frage nach dem Gesamtnexus gesellschaftlicher Wirklichkeit, nach den hochkomplexen Bedingungen zwischenmenschlicher Beziehungen und menschlich-sozialer Gebilde noch gar nicht stellen. Ihr Interesse galt, mit Oswald von Nell-Breuning zu sprechen, dem *ordo socialis* als *ordo iuridicus*<sup>10</sup>. Im Vordergrund blieb für sie das Bemühen um eine ethische Aufarbeitung der *politischen* Dimension des Sozialen und deren Entfaltungen in Wirtschafts-, Sozial- und Familienpolitik.

Eben hierzu aber — und das ist jetzt im Hinblick auf das *methodische* Vorgehen der katholischen Gesellschaftslehre wesentlich — hat sie sich eine eigene

1–23; *ders.*, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, ebd. 526–550; *ders.*, Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung, ebd. 46 (1971) 321–341; ferner F. Böckle, Unfehlbare Normen? in: H. Küng (Hrsg.), Fehlbare? Zürich–Einsiedeln–Köln 1973, 280–304.

9. J. K. Rodbertus, Zur Beleuchtung der sozialen Frage, 1851. Vgl. hierzu W. Zimmermann, Das »Soziale« im geschichtlichen Sinn- und Begriffswandel, in: L. H. A. Geck, J. v. Kempfski, H. Meuter (Hrsg.), Studien zur Soziologie. Festgabe für Leopold von Wiese. Bd. 1. Mainz 1948, 173–191, 180 Anm. 11.

10. Vgl. O. v. Nell-Breuning, Art. Recht, in: W. Brugger (Hrsg.), Philosophisches Wörterbuch. Freiburg <sup>5</sup>1953, 254: »Gesellschaftliche Ordnung (*ordo socialis*) und Rechtsordnung (*ordo iuridicus*) sind zwei Namen für die gleiche Sache.«

Sozialaxiomatik geschaffen, Prinzipien, mit deren Hilfe sie die gesellschaftlichen Prozesse zu bewerten und auszurichten suchte. Daß sich diese von ihr entwickelten Prinzipien zum Teil als durchaus fruchtbar bewährt haben, wird von niemandem bestritten. Man denke etwa an das Subsidiaritätsprinzip, das kraft seiner inneren Einsichtigkeit und Logik nicht nur für christliches Sozialverständnis relevant geworden ist, sondern weit darüber hinaus insbesondere auch innerhalb des freiheitlich-demokratischen Sozialismus Geltung gewonnen hat. Entscheidend ist aber, daß auch ein solches Prinzip nicht bedingungslos gehandhabt werden kann, soll es nicht zum Instrument ideologischer Interessen werden<sup>11</sup>.

Was hätte es beispielsweise für Konsequenzen, wenn man das Subsidiaritätsprinzip gleichsam unkonditioniert als *norma normarum* zur Legitimation einer grenzenlosen landwirtschaftlichen Subventionspolitik heranziehen würde. Oder in seinem Namen, wie dies gelegentlich einige doktrinäre Verfechter meinten, die Rückübertragung zahlreicher von Gemeinde und Staat übernommener Sozialleistungen auf freie Organisationen oder gar auf die Familie zu fordern<sup>12</sup>. Gerade hier zeigt sich, daß konkrete Prinzipien regulativer Normen nicht im Sinne einer *moralitas absoluta* gehandhabt werden dürfen, daß also über sie hinaus nach ihren sie wiederum relationierenden sozialen Bedingungslogiken gefragt werden muß, die ihnen Recht und Grenze setzen. Der Verzicht auf solches Weiterfragen führt zu unerträglichen Aporien<sup>13</sup>. Es verbietet sich schlechthin, konkrete Normen und ihnen zugrundeliegende Prinzipien als jeweiliger *materia necessaria* menschlichen Glückens auf eine *moralitas absoluta* hin zu hypostasieren und auf diese Weise ein Pantheon moralischer Sätze zu errichten, das blind über dem Menschen waltet.

Genau diese Aporie, die in dem Versuch aufbricht, die gesamte Bedingungslogik des Ethischen im »Absprung« von aller sich konkret zeigenden geschichtlich-empirischen Natur menschlichen Seinkönnens und menschlicher Vergesellschaftung festzumachen, gilt nun aber für den Formalismus der kantischen Ethik und deren späte nicht minder metaempirisch argumentierenden existentialistischen, dialogistischen und politisch-dialektischen sozial-ontologischen

11. Vgl. O. v. Nell-Breuning, Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip, in: *ders.*, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Bd. 1. Freiburg 1956, 67–78; sowie *ders.*, Das Subsidiaritätsprinzip als wirtschaftliches Ordnungsprinzip, ebd. 78–88.

12. Vgl. Nell-Breuning, a.a.O. 74.

13. Diese kritische Tendenz zu entwurfs- und systemoffener Handhabung ihrer Prinzipien scheint sich bei maßgeblichen Interpreten der katholischen Soziallehre denn auch mehr und mehr durchzusetzen. Vgl. z. B. H. J. Wallraff, Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen, in: H. Achinger, L. Preller, H. J. Wallraff (Hrsg.), *Normen der Gesellschaft*. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning zu seinem 75. Geburtstag. Mannheim 1965, 25 ff.; ferner O. v. Nell-Breuning, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*. Düsseldorf 1972.

Derivate<sup>14</sup> ebenso wie für die metaphysischen Anthropologien und Sozialtheorien spät- und neuscholastischer Prägung. Sie alle vermochten gerade infolge ihres Mißtrauens gegenüber den empirischen Dimensionen menschlichen und gesellschaftlichen Seins die Leiden des Menschen und der Gesellschaft nicht zu heilen.

*Die Heraufkunft der Human- und Sozialwissenschaften als Krisenwissenschaften*

Eben diese sich damit immer stärker einstellende Erfahrung der Vergeblichkeit aber war es, die nun umgekehrt dahin führte, das Heil in den empirischen Humanwissenschaften zu suchen. Die Ethik als Krisenwissenschaft wird seit Ende des vorigen Jahrhunderts zunehmend durch die empirischen Humanwissenschaften als Krisenwissenschaften abgelöst. Dies geschieht erstmals radikal dort, wo man den Beginn methodisch-wissenschaftlicher *Soziologie* anzusetzen pflegt, bei Emile Durkheim<sup>15</sup>.

Durkheim lehnt die Vorstellung eines aprioristischen und metaphysischen Ethikverständnisses entschieden als einen methodologischen Ungedanken ab und fordert die Transformation der Ethik in eine auf analytischer und kausaler Betrachtung der gesellschaftlichen Vorgänge und Zusammenhänge gründende Handlungswissenschaft, um auf diese Weise zu einer neuen, objektiv fundierten Moral zu kommen<sup>16</sup>. Durkheim war der Überzeugung, daß die Erforschung der Bedingungsgesetzlichkeiten der sozialen Tatbestände letztlich auch die Freilegung des je Seinsollenden, also des Moralischen, erbringe. »Zwischen Wissenschaft und Praxis klafft« — so Durkheim — »kein Abgrund mehr; der Übergang der einen zur anderen vollzieht sich ohne Unterbrechung.«<sup>17</sup> Aus der Erforschung der sozialen Wirklichkeit lassen sich zugleich die Strukturen ihrer moralischen Vernunft als Bedingungen menschlichen Gelingens und Glückens eruieren.

Dabei wendet er sich ausdrücklich gegen jene, die der Meinung sind, »die Wissenschaft würde uns nichts über das Sollen lehren«: »Es gibt nicht eine Weise des Denkens und Urteilens für das Setzen von Existenzen und eine andere für die Bewertung.«<sup>18</sup>

14. Zur Kritik an letzteren vgl. G. W. Hunold, Ethik im Bannkreis der Sozialontologie. Eine theologisch-moralanthropologische Kritik des Personalismus. Frankfurt 1973; ferner W. Korff, Norm und Sittlichkeit, a.a.O. 20 ff, 34, 94 f.

15. Vgl. insbesondere E. Durkheim, Les règles de la méthode sociologique (1895). Paris <sup>11</sup>1950 (deutsch: Regeln der soziologischen Methode. Neuwied–Berlin <sup>2</sup>1965); sowie E. Durkheim, Sociologie et philosophie. Paris 1924 (deutsch: Soziologie und Philosophie. Frankfurt/M. 1967).

16. Vgl. Regeln der soziologischen Methode, a.a.O. 121 f, sowie: Soziologie und Philosophie, a.a.O. 91, 132 ff.

17. Regeln der soziologischen Methode, a.a.O. 143.

18. Soziologie und Philosophie, a.a.O. 155.

Im weiteren Gang der Entwicklung der Soziologie war es dann freilich Max Weber, der solcher Überzeugung jeden Boden zu entziehen schien<sup>19</sup>. Deskription und Analyse soziokultureller Gegebenheiten, ihrer Bedingungen und Folgewirkungen erbringen von sich aus nicht schon die Begründung ihrer Gesolltheit. Weder auf die Frage, ob »Kulturerscheinungen es wert waren oder sind, zu bestehen«, noch auf die Frage, »ob es der Mühe wert ist, sie zu kennen«, vermag Wissenschaft eine Antwort zu geben<sup>20</sup>.

Hier geht es in der Tat um das zentrale Problem des Verhältnisses von Sein und Sollen, von Theorie und Praxis, von Deskription und Präskription, von positiver und normativer Vernunft, das die Wissenschaftstheorie des 20. Jhs. seither bewegt, ein Problem, das auch im Hinblick auf eine theologisch-ethische Theorie der Gesellschaft nicht mehr länger als marginal angesehen werden kann. In diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung des bereits zitierten führenden katholischen Sozialwissenschaftlers Oswald von Nell-Breuning bedenkenswert, die er bei seinem Festvortrag anlässlich der Verleihung des Romano-Guardini-Preises im vergangenen Jahr machte: »Wir müssen endlich und mit allem Ernst in die Auseinandersetzung mit der heutigen Wissenschaftstheorie eintreten, wollen wir als katholische Sozialwissenschaftler uns nicht selbst aus dem wissenschaftlichen 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.«<sup>21</sup>

Solch mutige, wenn auch längst fällige Selbstkritik impliziert freilich in ihrer Konsequenz weitaus mehr als etwa nur die Forderung nach Verfeinerung und Präzisierung von Methoden. Denn bekanntlich geht es bei wissenschaftstheoretischen Problemstellungen in Wahrheit immer auch wesentlich um die hermeneutische Frage des Bedeutungsgehalts der zur wissenschaftlichen Erörterung stehenden Sache selbst. Hier also: um den Bedeutungsgehalt der empirischen Bedingungen menschlichen Seinkönnens und menschlicher Vergesellschaftung für eine ethische Theorie der Gesellschaft als solche. Dabei wird man jetzt allerdings über den für Durkheim ebenso wie für Weber im Grunde

19. Zum Ganzen vgl. *M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1922). Dritte, erweiterte und verbesserte Auflage. Hrsg. v. J. Winkelmann. Tübingen 1968; ferner *W. Korff, Norm und Sittlichkeit*, a.a.O. 29–41.

20. *Weber*, a.a.O. 600.

21. *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?* a.a.O. 71–96, 93 f.

gleichermaßen bestimmend gebliebenen Ansatz einer sich im Modell *Individuum* — *Gesellschaft* bewegenden empirisch-analytischen Soziologie hinausfragen müssen. Denn darin hat Weber Recht: Eine auf die Analyse *soziokultureller* Gegebenheiten gerichtete Sozialforschung vermag zwar Informationen über das faktische Handeln von Menschen zu erbringen, sagt aber darin noch nichts über deren möglichen normativen Sollensanspruch. Die Forschungen einer so verstandenen Soziologie können in der Tat nur sozialtechnologische Bedeutung erlangen, wobei die Verwendung der Resultate wiederum ihre Vernunft aus der Dezision der Informanten gewinnt. Hier bleibt Soziologie lediglich Instrument sozialer Praxis, z. B. Instrument zur Planung neuer Wohnsiedlungen, zur Untersuchung der sozialen Mobilität, zur Marktforschung, zum Abbau von Vorurteilen gegenüber ethnischen Gruppen, zur Analyse politischer Propaganda und öffentlicher Meinung — um nur einige der bevorzugten Arbeitsgebiete solch empirischer Sozialforschung zu nennen. Die Anerkennung ihrer Nützlichkeit hat sie bekanntlich lange Zeit hindurch in dem beinahe ausschließlichen Bemühen bestärkt, ihren ganzen Eifer der Genauigkeit ihrer Erhebungsmethoden zuzuwenden, von der sie sich nicht zu Unrecht noch bessere Resultate versprach. Eine solche Soziologie ist nun aber in der Tat nicht unmittelbar relevant zur Begründung der moralischen Bedingungslogik des Sozialen selbst. Sie versteht sich als deskriptiv-analytische Verfahrenswissenschaft zur Erforschung *soziokultureller* Wirklichkeit und bleibt eben darin *per definitionem* ganz und gar Mittel zu Zwecken, über die sie selbst nicht befindet. Gerade hieraus aber bezieht jetzt die ethisch-apriorische Theorie und Doktrin bisheriger Prägung zwangsläufig ihr Überlegenheitsgefühl: Empirische Sozialwissenschaft kann Material liefern, dessen Beurteilung jedoch kommt allein der Ethik zu. Denn *sie* ist es, so meint man doch, die die Maßstäbe besitzt, die die festeren, klareren, weitreichenderen Kriterien hat. Empirische Sozialwissenschaft bleibt rein instrumentell und kann für die eigentliche sozialetische Begründung und Bewertung von sich aus nichts einbringen.

Dies stellt sich jedoch fundamental anders dar, sobald man beginnt, das Phänomen des Sozialen selbst, seine innere Strukturlogik und Unbeliebigkeit, empirisch in Blick zu nehmen. Denn erst damit werden jene material-logischen Bedingungsbeziehungen ansichtig, die die spezifisch naturale wie geschichtliche Potentialität menschlichen Seinkönnens und menschlicher Vergesellschaftung je und je konstitutiv disponieren.

In diesem Zusammenhang gewinnen die Einsichten einer inzwischen breit gefächerten fundamentalsoziologischen Forschung — Hoefnagels spricht hier treffend von der »Soziologie des Sozialen« — entscheidendes Gewicht<sup>22</sup>. Ich

22. H. Hoefnagels, *Soziologie des Sozialen*. Einführung in das soziologische Denken. Essen 1966.

erinnere etwa nur an die Schlüsselbedeutung, die die Rollenanalyse und Rollentheorie seit den Arbeiten von George Mead über Merton, Goffman, Plessner, Dreitzel und Krappmann für das elementar andrängende Problem der Identitätsfindung des Menschen als Individuum in Gesellschaft gewonnen hat<sup>23</sup>. Oder man denke etwa an die erst auf dem Hintergrund heutiger rechtssoziologischer und normgenealogischer Forschung möglich gewordene ethisch adäquate Beurteilung des neuzeitlichen Verfallsgeschicks der ältesten aller Normarten, der kollektiv habitualisierten Sitte. Ich habe diesem Problem an anderer Stelle eine eingehende Untersuchung gewidmet<sup>24</sup>. Und schließlich sei hier noch die seit Georg Simmel, Leopold von Wiese und Alfred Vierkandt immer schärfer und differenzierter gestellte Frage nach jenen grundlegenden Bedingungsgesetzlichkeiten angesprochen, die in jeglicher menschlicher Interaktion gründend walten, eine Frage, der für eine generelle ethische Theorie des Zwischenmenschlich-Sozialen in der Tat konstitutive Bedeutung zukommt<sup>25</sup>. Ansatzweise zeichnet sich diese Frage schon in der Ethik Kants ab, wenn er die natürlichen Triebfedern jeglicher menschlicher Interaktion 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>26</sup>. Ohne nun auf dieses zentrale Problem der grundlegenden Bedingungsgesetzlichkeiten menschlicher Interaktion im einzelnen näher ein-

23. G. Mead, *Mind, Self and Society*. Chicago 1934 (deutsch: *Geist, Identität, Gesellschaft*. Frankfurt/M. 1968); R. K. Merton, *The Role-Set. Problems in Sociological Theory*, in: *British Journal of Sociology* 8 (1957) 106–120; E. Goffman, *Symbols of Class Status*, in: *British Journal of Sociology* 2 (1951) 293–304; *ders.*, *Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*. Indianapolis 1961; *ders.*, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs 1963 (deutsch: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt/M. 1967); *ders.*, *Interaction Ritual, 1967* (deutsch: *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. Frankfurt/M. 1971); A. Strauss, *Mirrors and Masks. The Search of Identity, 1959* (deutsch: *Spiegel und Masken. Die Suche nach der Identität*. Frankfurt/M. 1968); H. Plessner, *Soziale Rolle und menschliche Natur*, in: J. Derbolav, F. Nicolini (Hrsg.), *Erkenntnis und Verantwortung*. Festschrift für Th. Litt. Düsseldorf 1961, 105–115; H. Popitz, *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*. Tübingen 1972; H. Dreitzel, *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*. Stuttgart 1968; L. Krappmann, *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart 1972.

24. W. Korff, a.a.O. 113–123.

25. G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über Formen der Vergesellschaftung* (1908). Nachdruck: Berlin 1958; A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre* (1923). Stuttgart 1928; L. v. Wiese, *System der Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)* (1924). Bern–München 1955; zum Ganzen vgl. W. Korff, a.a.O. 87 ff.

26. Vgl. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Ed. Weischedel. Bd. 6, 37 ff; und: *Metaphysik der Sitten*. Ed. Weischedel. Bd. 4, 585.

zugehen, läßt sich hier soviel festhalten, und zwar nicht zuletzt in Aufarbeitung und kritischer Applikation gesicherter Ergebnisse der modernen Ethologie<sup>27</sup>, daß wir es mit einer *Trias* von Bedingungskomponenten zu tun haben, 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.

Für die moralische Vernunft jeglichen Umgangs des Menschen mit dem Menschen erweist es sich nun aber als geradezu entscheidend, daß sich eben diese ihn fundamental aufbauenden und bestimmenden Bedingungs-gesetzlichkeiten nicht unabhängig voneinander zur Geltung bringen. Denn erst mit diesem ihrem perichoretischen Zusammenspiel eröffnet sich jene konstruktive Vielfalt möglicher Zuordnungen und Dominanzen, die menschlichem Miteinander den ihm eigenen Reichtum verleihen. Umgekehrt aber zerfällt diese Vielfalt, wo immer eine der tragenden Bedingungskomponenten aus der Perichorese ausschert und isoliert zur Geltung kommt. Zerfällt aber das perichoretische Zusammenspiel, geht mit ihm zugleich auch die tragende moralische Vernunft menschlicher Interaktion verloren.

Von daher kann also die Natur des Menschen als *soziale* nicht anders begriffen werden, denn in der Weise einer Perichorese eben jener sich gegenseitig bedingenden und korrigierenden Bezugskomponenten. Erst wo dieser empirisch-analytisch eruierbare naturale Interdependenznexus des Sozialen in dieser seiner perichoretischen Abstraktion genommen wird, gewinnt er dann zugleich die Funktion einer natural-sozialen Metanorm, einer *norma normarum*, erweist er sich als das material- und sachlogisch maßsetzende Rahmenkriterium zur Bewertung und Einordnung konkreter sozialer Handlungsstile, Imperative und Tugenden, das als solches keinerlei Extrapolation zuläßt, weil sich eben nur ein sich innerhalb der Perichorese entfaltendes Handeln von dieser seiner

27. Hierzu vor allem: A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen*. Zürich 1953; K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (1963). Wien <sup>10</sup>1965; ders., *Über tierisches und menschliches Verhalten*. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. 2 Bde. München 1966; I. Eibl-Eibesfeld, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*. München 1970; ferner unter sozial-anthropologischem Gesichtspunkt: A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, a.a.O. 394–405; H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). Tübingen <sup>2</sup>1965, 340–344; sowie meine systematische Darstellung in: W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, a.a.O. 76–101.



naturalen Basis her als human vernünftig bestimmt, und zwar bis in die Strukturen eines möglichen interaktionellen Hochethos hinein.

Doch unabhängig von jeder Einzelargumentation scheint es mir in jedem Falle entscheidend zu sein, daß überhaupt nach der Bedingungslogik sozialer Interaktion gefragt wird und daß dies für die sachgerechte Bestimmung und material inhaltliche Ausfaltung einer *Ethik* sozialer Interaktion zunehmend als notwendig erachtet wird. Daß also die Frage, *wie* etwas gestaltet sein muß, wenn es gelingen soll, sich nicht schon durch die Frage, *daß* es sein und gelingen soll, erübrigt. Das aber heißt, wir sehen uns in aller ethischen Forderung auf deren immer auch zugleich empirische Kausalzusammenhänge und -gesetzmäßigkeiten zurückverwiesen.

Doch eine vielleicht noch weitreichendere Problematik scheint mir in diesem Zusammenhang nicht weniger bedeutsam, jene nämlich, vor die wir uns mit dem schlichten Tatbestand der Vielfalt der bereits von mir hier genannten Deutungsmodelle unmittelbar gestellt sehen. Denn eben darin erweist sich »das Soziale« im Erforschen seiner selbst als eine höchst differenzierte und vielschichtige Wirklichkeit, die sich letztlich nur schrittweise und modellhaft über eine methodische Vielfalt von Zugängen erschließt, Zugänge, wie sie sich im Grunde erst mit den modernen Sozial- und Humanwissenschaften, der Verhaltensforschung, der Psychoanalyse, der Sozialpsychologie, der Rechtssoziologie, der soziologischen Institutionenlehre und der Sozialtheorie aufgetan haben.

Wie aber läßt sich unter solcher Voraussetzung — und diese Frage wird jetzt schlechthin zentral — die Einheit der ethischen Theorie als *ethischer* Theorie des Sozialen bzw. der Gesellschaft gewinnen?

### *Die Frage nach dem Ethisch-Unbedingten als Frage nach der Einheit ethischer Theorie*

So sehr eine ethische Theorie des Sozialen zu ihrer eigenen Konkretisierung auf diese Vielfalt von Zugängen verwiesen ist, so wenig kann sie ihre Einheit als Theorie auf dem Wege über diese Vielfalt finden. Das liegt auf der Hand. Denn solcher Möglichkeit einer Einheit »von unten«, von der Empirie her steht der Tatbestand der Partikularität, Pluralität und Perspektivität aller wissenschaftlichen Aussage entgegen. Dieser Tatbestand ergibt sich aber geradezu notwendig aus der Natur der Sache. Liegt doch der Grund der Pluralität wissenschaftlicher Tatsachenforschung und Theoriebildung, und der damit zusammenhängenden immer weitergehenden Spezialisierung der Wissenschaften, wie sie uns allseits begegnet, nicht einfachhin in der *quantitativen Vielzahl* der zu interpretierenden Tatsachen, sondern in der, wie Kluxen mit Recht hervorhebt,

»primären Heterogenität der konkreten Inhalte, die zu interpretieren und zu produzieren sind«, also in deren wesenhaft *qualitativer Vielfalt* und struktureller Verschiedenheit<sup>28</sup>.

Diese offen zutage liegende Partikularität und Perspektivität jeglicher wissenschaftlichen Aussage mindert nun aber gerade nicht ihren Wahrheitswert als mögliche wissenschaftliche Information im Dienste von Praxis. So bedarf es beispielsweise keineswegs erst einer Synopse etwa so unterschiedlicher tiefenpsychologischer Theoriebildungen wie der Freuds, Adlers oder Jungs, um wirksam Psychotherapie zu betreiben, selbst wenn jede einzelne dieser Theoriebildungen in diesem oder jenem Punkte falsifizierbar ist. Dies ist die eine Seite.

Auf der anderen Seite kann man sich die Partikularität und Perspektivität, wie sie schon mit dem Tatbestand der Vielfalt der Einzelwissenschaften gegeben ist, dadurch zunutze machen, daß man im Hinblick auf die Lösung konkreter Probleme zu einer notwendigen, aus der Natur der Sache begründeten Kooperation kommt. Werner Schöllgen spricht hier von einem neuen Typus »integrierender Wissenschaften«<sup>29</sup>. So kann beispielsweise Verkehrswissenschaft nur betrieben werden, wenn sich der Mediziner, der Psychologe, der Straßenbauer, der Autokonstrukteur und der Ethiker zur Kooperation zusammenfinden, usf. Darüber hinaus wird man sogar noch eine höhere Stufe von *Integration* wissenschaftlicher Theoriebildung ins Auge fassen müssen. So macht Kluxen geltend, daß der »Fortschritt der Wissenschaft . . . nicht nur in vermehrter Faktenerfassung, sondern mehr noch in der Vereinheitlichung der Interpretation, der Vereinfachung und Zusammenfassung des Formalismus« besteht. »Die Spezialisierung kann daher als bloße Stufe, der Endzweck der Forschung muß als *Universalisierung* gefaßt werden.«<sup>30</sup>

Ob freilich eine solche als Universalisierung *sämtlicher* wissenschaftlicher Informationen und Theoriebildungen, von Kluxen in diesem Zusammenhang nicht ohne entschiedene Skepsis als Möglichkeit durchgespielt, etwa im Sinne einer alles Wissen formalisierenden kybernetischen Totalwissenschaft je erreicht werden kann und ob sie, falls dies tatsächlich möglich wäre, als universale materiallogische Theorie der Bedingungen menschlichen Seinkönnens und menschlicher Vergesellschaftung überhaupt noch einen praktischen Sinn hätte, sei dahingestellt; eine *ethische* Theorie von Praxis, die darin den formalen Grund des Ethischen selbst ansichtig zu machen vermöchte, wäre sie damit dennoch nicht. Denn die ethische Theorie, so sehr sie auch zum Aufweis der materialen

28. W. Kluxen, Wahrheit und Praxis der Wissenschaft, in: Phil. Jahrb. 80 (1973) 1–14, 7.

29. W. Schöllgen, Integrierende Wissenschaften als neuer Typ von Wissenschaft, in: *ders.*, Konkrete Ethik. Düsseldorf 1961, 31–45.

30. W. Kluxen, a.a.O. 8.

Bedingungslogik menschlichen Gelingens und Zustandekommens auf die flankierenden Einsichten der empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften unabdingbar verwiesen bleibt, wie bereits dargelegt, gewinnt ihre Einheit gerade nicht aus einer möglichen systematisierten Summe ihrer auf empirisch analytischem Wege eruierten materialen Bedingungslogiken.

Diese Einheit gewinnt sie vielmehr einzig und allein aus einer, wenn auch je und je empirisch-geschichtlich vermittelten, so doch als solche aus der Empirie selbst unableitbaren, letztgründenden und darin in ihrem Anspruch unbedingten Vernunft des Menschseins, einer Vernunft, aus der sie sich überhaupt erst als ethische versteht.

Was aber ist diese *unbedingte* Vernunft des Menschseins?

In den unterschiedlichen Antworten auf diese Frage nach der Interpretation des Unbedingten und in der jeweiligen Verschiedenheit seiner Deutung brechen jene letzten Differenzen auf, aus denen sich ein jeweils anderes Grundverständnis von Ethik herleitet. So ergibt sich etwa aus einem *buddhistischen*, aus einem *marxistischen* oder aus einem *christlichen* Verständnis des Unbedingten als dem übergeifend-absoluten Sinn und darin als der letztgründenden Logik von Welt und Geschichte überhaupt eine je und je andere Bewertung der Vernunft von Menschsein und menschlichem Handeln.

Solchen Unbedingtheitsverständnissen kontrastiert dann nochmals die Möglichkeit eines Verständnisses vom Menschen, das, etwa im Sinne eines immanenten *pragmatischen Humanismus*, jeden Zugang zu einem Unbedingten als letztem Sinn von Bedingtem verstellt sieht. So sehr solche auf reine Immanenz gestellte Theorie von Praxis zu ihrer inhaltlichen Ausfaltung auf dieselben materiallogischen Bedingungs-gesetzlichkeiten menschlichen Seins und Seinkönnens verwiesen bleibt wie jene, die die Vernunft von Menschsein aus einer letzten Unbedingtheitsdimension reflektieren, so kann sie doch menschliches *Sollen* letztlich immer nur als von einem menschlichen *Wollen* her abgeleitetes begründen. Die Möglichkeit zur Legitimation eines Unbedingten im Bedingten und damit des Ethischen als Ethischen bleibt ihr versagt. Wie Böckle hier mit Recht argumentiert: »Ein immanenter Humanismus kann im Prinzip logisch nur zu einer hypothetischen Forderung führen.«<sup>31</sup> Eine andere Frage bleibt es dann freilich, wie weit sich nicht auch einem der Intention nach zunächst gänzlich *immanent* argumentierenden Humanismus im faktischen Begründungsaufweis jenes Anspruchs, der ihn überhaupt erst als »Humanismus«, und das heißt doch als eine auf ein schlechthin *tragend* Humanes hin ausgerichtete Theorie von Praxis bestimmt, eben diese letzte Unbedingtheitsdimension aus den verschiedensten möglichen anthropologischen Erfahrungsansätzen — des Selbst-

31. F. Böckle, Unfehlbare Normen? a.a.O. 291.

seins, der Freiheit, der Autonomie, der Du-Unmittelbarkeit, des »Vorgriffs auf Totalität«, der Erschlossenheit auf Zukunft hin usf. — als ethisch unbedingte Grunderfahrung entbirgt und artikuliert, so daß er sich darin letzten Endes denn doch als ein genuin *ethischer*, und das heißt in seinem Grunde durchaus transzendental-anthropologisch argumentierender *Humanismus* zu erkennen gibt. Womit jetzt erneut deutlich wird, daß Ethik als *Ethik* nicht ohne Einbringung der Erfahrungsdimension eines Absoluten, Unbedingten gedacht werden kann. Ob aber der eben skizzierte, als solcher »posttheologische« spätneuzeitliche »ethische Humanismus«, möge er sich nun *existentialistisch*, *dialogisch* oder — im Sinne einer neomarxistischen kritischen Theorie — *politisch-dialektisch* auslegen, dieses Absolute nicht vorschnell in letzte erfahrungsmäßig zugängliche *anthropologische* Bestimmtheiten setzt, die sich dann ihrerseits doch wiederum als sich nicht selbst begründen könnende *Bedingtheiten* erweisen, das bleibt das zentrale immer noch unausgetragene Problem gegenwärtiger Ethikdiskussion.

Die Unbedingtheitsdimension des Ethischen ist, so meine ich, letzten Endes nur dort gesichert, wo sie nicht nur als eine transzendente, sondern als *transzendenz-verwiesene* und *-erschlossene* Größe erfaßt und gewahrt bleibt<sup>32</sup>. Christlichem Verständnis aber eröffnet sich diese ›Transzendenz des Ethischen‹ als *Affirmation* des Bedingten durch *den* Unbedingten, als erschaffendes, erlösendes und vollendendes »Ja« Gottes zu seinem Werk. Diese göttliche, als solche geschichtlich in Christus definitiv greifbar gewordene und ratifizierte *Affirmation* aber wird dem Menschen jetzt zum schlechthin gründenden Grund seines Glückens: daß er als Mensch sein *soll*, *gelingen soll*, *glücken soll*; daß er Grund hat, sein und des anderen Leben anzunehmen und zustande zu bringen; daß er im anderen mehr sieht als eine quantifizierbare Summe von Eigenschaften

32. Dies bedeutet natürlich keineswegs, daß ethisches Handeln erst aus einem möglichen transzendenten theologalen Bezug seine genuin autonome Struktur empfängt. So betont A. Auer mit Recht: »Mit der Rationalität des Sittlichen ist seine Autonomie gegeben« (A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf 1971, 29). Eine Einsicht, die sich innerhalb der theologisch-ethischen Tradition bereits schon bei Abaelard, Wilhelm von Auxerre und Thomas von Aquin findet. (Vgl. W. Korff, a.a.O. 46 f.) Eben diese Autonomie als Selbstbejahung und Selbstgesetzgebung einer sich auf Nichtwidersprüchlichkeit hin vollziehenden menschlichen Erkenntnis- und Entscheidungsvernunft impliziert nun aber nicht schon jene grundsätzliche ethisch unbedingte Selbstbejahung dessen, der Vernunft hat, nämlich des Menschen als eines unbedingt Sein-Sollenden. Ein solcher Grundakt der Selbstbejahung geschieht zwar über und mittels dieser Vernunft, kann aber in ihr keinen hinreichenden Grund im Sinne eines *unbedingten ethischen Sollensanspruchs* finden. Ja man wird mit Böckle sagen müssen, »daß ein solch unbedingter (kategorischer) Sollenanspruch überhaupt nur durch eine theonome Legitimation zwingend begründet werden kann« (F. Böckle, a.a.O. 291). Insofern ist eine rein philosophisch argumentierende Anthropologie aus sich heraus, d. h. mit ihren eigenen methodologischen Mitteln, ihr ureigenstes Problem zu lösen, nämlich eine Letztbegründung des Sollensanspruchs zu leisten, außerstande.

und Leistungen; daß er ihm Würde beilegt; und daß so jegliches aus naturalen und sozialen Kontexten erwachsende normativ Bedingte in seiner Bedingtheit zugleich eine Dimension des je und je Unbedingten empfangen kann — all dies gewinnt seine Wahrheit erst aus eben dieser göttlichen Affirmation.

*Wie kann der Mensch glücken?* — Die Ambivalenz dieser Frage läßt sich jetzt erst zusammendenken.

Denn einerseits rücken gerade dort, wo sich der Mensch aus jenem alles bewegenden Grunde begreift, aus dem heraus er sich in seiner Bedingtheit immer schon unbedingt geliebt, gewollt und bejaht weiß, die naturalen und geschichtlichen Bedingungen seines Seinkönnens als Dispositions- und Orientierungsfeld in den Vordergrund, gewinnen sie ihr eigenes und notwendiges Gewicht. Das christlich-affirmative Grundverständnis vom Menschen, daß der Mensch sein soll, gelingen soll, glücken soll, macht also die Frage, wie er das denn unter den Bedingungen dieser Welt *kann*, in keiner Weise entbehrlich. Und sofern wir sie darin als Frage nach der materialen Bedingungslogik menschlichen Glückens und Zustandekommens verstehen, wird sie sich heute in der Tat nicht mehr ohne die assistierenden Einsichten der empirischen Human- und Gesellschaftswissenschaften beantworten lassen.

Andererseits aber weist dieser affirmative Grundansatz zugleich über alle Empirie hinaus. Denn in der göttlichen Affirmation bleibt dem Menschen selbst noch und gerade im Scheitern die Verheißung seiner Vollendung und seines Glückens verbürgt. Ja, erst über dieses alle Empirie transzendierende Vollendungsprinzip rücken die empirischen Bestände und Möglichkeiten überhaupt erst in den Horizont ihrer humanen Vernunft, bleiben sie nämlich in ihrer Bedingtheit und Kontingenz gehalten, werden sie nicht absolut gesetzt und bleiben eben darin auf eigentliche Vollendbarkeit hin offen.

Im Lichte der theologischen Ethik Thomas von Aquins erscheint mir genau dies als Antwort angezielt. Es ist das Bedingungsgefüge der *beatitudo huius vitae*, des Glückens dieses Lebens — und dieses Bedingungsgefüge entfaltet sich ihm im Begriff der *lex naturalis* — das sich als konstitutiver Materialgrund aller Konkretisierung und Ausfaltung des Ethischen erweist<sup>33</sup>. Das Eigentliche dieses Ethischen aber, dasjenige also, das die *lex naturalis* überhaupt erst in ihre wahre Vernunft hebt und darin den Menschen zu seinem Menschsein befreit, zeichnet sich ihm erst mit jenem, die unwiderrufliche Freundschaft Gottes zum Menschen

33. Zur *beatitudo*-Lehre des Aquinaten vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin. Mainz 1964, 124–163. Zum thomasischen Verständnis der *lex naturalis* als eines *entwurfsoffenen* naturalen Dispositionsfeldes und Bedingungsgefüges menschlichen Seinkönnens vgl. ebd. 233 ff, sowie W. Korff, a.a.O. 51 ff.

erschließenden *Gesetz des Neuen Bundes* ab, das seine ganze Wirklichkeit und Kraft — so Thomas — in der »Gnade des Heiligen Geistes« hat, dessen »Gesetz«, dem Menschen eingestiftet, wesentlich eben diese Gnade selbst ist, die sich als das »vollkommene Gesetz der Freiheit« im »Glauben offenbart und durch die Liebe wirkt«<sup>34</sup>. Gerade damit aber wird deutlich, daß das Humane, das Menschsein des Menschen in seiner ethischen Unbedingtheit, nur gewahrt bleiben kann, wo sich der Mensch in aller Perspektivität und Partikularität und Kontingenz seines möglichen Glückens in dieser Welt aus einer letzten Affirmation, aus einem unbedingten Angenommensein versteht und sich darin auf absolute Vollendung hin öffnet.

Unter dieser Voraussetzung aber rechtfertigt es sich, Theologische Ethik *unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften* zu betreiben aus einem doppelten Grund:

1. Theologische Ethik bedarf zu ihrer eigenen material-inhaltlichen Begründung und Ausfaltung der Einsicht in die Bedingungsgesetzlichkeiten menschlichen Seinkönnens und menschlicher Vergesellschaftung.
2. Die Wissenschaften von der Gesellschaft bedürfen, sollen sie nicht zum Spielball irrationaler Mächte und Instanzen werden, mögen sich diese nun profan oder auch religiös gerieren, jenes sie letztlich erst in ihre humane Vernunft einweisenden theologal offenen Grundbezuges.

34. Summa theologiae I–II, 106,1 und 108,1. — Die dem in der *lex nova* Lebenden durch die Gnade des Hl. Geistes erwirkte *Freiheit* wird von Thomas unmittelbar aus der *amicitia Dei* selbst, also wesentlich »personal« begründet (vgl. Summa contra gentiles IV, 22). Zu diesem personalen Ursprungsverständnis der »vollkommenen Freiheit« aus der Gottesfreundschaft steht die Kennzeichnung der jene Freiheit erwirkenden Gnade als eines *quasi superadditum* (S. th. I–II, 108,1 ad 2) durchaus nicht im Widerspruch. Wenngleich eine derartige Formel — isoliert gebraucht — die Möglichkeit dinghaft-moralistischer Fehlinterpretationen von Gnade (Gnade als neue Kraftzufuhr und eben darum letztlich wiederum als moralisch habhaftbare, handhabbare Größe) nicht ausschließt. Das *quasi superadditum* soll hier vielmehr den von Gott her ganz und gar ungeschuldeten und von seiten des Menschen weder erwartbaren noch erwirkbaren absoluten Geschenkcharakter der den Menschen befreienden Gnadenzuwendung Gottes andeuten. Die Freiheit aber, die durch die Gnade des Hl. Geistes gegeben wird, meint, wie Thomas näherhin im Johanneskommentar aufgewiesen hat, nicht schon jene Freiheit *ex se*, die der Mensch prinzipiell, als Zurechnungssubjekt seiner eigenen Taten, also auch noch als Sünder hat, sondern wesentlich seine Freiheit *secundum se operari*. Diese aber ist dort gegeben, wo der Mensch in freiwilliger Weise ergreift und vollbringt, wozu er als *Mensch* bestimmt ist. Diese Bestimmung des Menschen zu seinem wahren Gut aber kennzeichnet Thomas in S.c.G. IV, 22 als *naturaliter*. — Das Werk der Gnade des Hl. Geistes besteht aber sonach, thomasischem Verständnis zufolge, darin, daß sie den Menschen aus seiner sündigen Verkehrtheit herausholt und in eine neue Übereinstimmung mit seiner *natürlichen gottgewollten Bestimmung* bringt. Die Differenz von natural und supernatural erscheint hier nicht, vielmehr sind beide Momente im Begriff der *naturalis ordinatio ad verum bonum* zusammengesunden.