

FRANZ FURGER

Grenzen sozial-ethischer Argumentation – eine Problemskizze

I. GRENZEN IN DER NORMBEGRÜNDUNG

Evidentes Naturrecht?

Ethik als reflexes Begründungsbemühen des menschlichen Verhaltens und seiner Normen will mehr als bloß systematisch feststellendes Erkennen von faktischem Ethos, mehr auch als humanwissenschaftliche Erklärung von Zusammenhängen. Sie versteht sich selber vielmehr als normative Wissenschaft für den menschlich verantworteten Tatentscheid, der sittliches Verhalten bestimmt.

Aus diesem Anliegen tendiert sie nach einer rational einsichtigen Systematik, die in geschlossener Argumentation Verhaltensmaximen aufzuweisen vermag. Ein solches philosophisch geschlossenes, rationales System versuchte in der Neuzeit u. a. die neuscholastische Schulphilosophie zu bieten, wie sie, besonders seit der *Thomasrenaissance* im ausgehenden 19. Jahrhundert und vor allem im Bereich des katholischen Schulwesens weite Verbreitung fand und entsprechenden Einfluß genoß. Kernstück dieser Ethik war die Naturrechtslehre, mit welcher man alle Lebensbereiche des Menschen bis in feine Verästelungen des konkreten Lebensvollzugs regelnd zu erfassen suchte, oft sogar mit dem Anspruch einer rational zwingenden Evidenz. Diese wurde erreicht, indem aus der Betrachtung der Endlichkeit aller menschlich erfaßbaren Dinge in den sogenannten Gottesbeweisen auf die Existenz eines letzten, absoluten, in höchster Vernunft wirkenden Urgrunds alles Seienden, also auf Gott den Schöpfer geschlossen wurde. Wo dann die geschaffene Vernunft des Menschen in der Schöpfung (vor allem in seiner eigenen »Natur«, verstanden als Wesen oder Essenz) Ordnungszusammenhänge zu entdecken vermochte, mußten ihm diese als verbindliche Strukturlinien der schöpferischen göttlichen Vernunft gelten und auch im Bereich der frei gestaltbaren Lebenszusammenhänge als sittliche Forderung erscheinen. Zuwiderhandlung im einzelnen oder gar Zweifel an solchen gottgewollten Strukturgesetzen erwiesen sich entsprechend als Angriff auf die Schöpfungs-

ordnung als solche und damit auf den eigenen Existenzgrund: Letzlich sind sie ein selbstzerstörerischer Widersinn¹.

In der Geschlossenheit ihrer Argumentation, in einer differenzierten Anwendung auf Sachfragen und in der umsichtigen Beurteilung sozialer und gesellschaftlicher Probleme vermochte sich diese Sicht die Achtung vieler zu erwerben. Ihr direkter Einfluß aber beschränkte sich dennoch weitgehend auf den christlich-katholischen Bereich und dies trotz der stets wiederholten Beteuerung, rein philosophisch, also menschlich-rational zu argumentieren und auf Anleihen in Religion, Offenbarung oder Theologie zu verzichten.

Die Ursache dieser Beschränkung ist wohl im stets festgehaltenen Grundsatz zu suchen: Das Naturgesetz ist natürliche Offenbarung der ewigen Weisheit, die der Schöpfung Sein und Ordnung gibt². Die letzte Begründung einer solchen Ethik-Konzeption ist damit eindeutig theonom. Da sie die sittlichen Forderungen aus gottgewollten Wesensstrukturen begründet, neigt sie – obwohl dies nicht notwendigerweise so zu sein braucht – zu einem ahistorischen Essentialismus: Ihre Normen gelten überzeitlich, unabhängig von kulturellen und epochalen Bedingtheiten. Da diese Normen ferner jeder menschlichen Vernunft ebenso einleuchten (sofern sich diese nur nicht böswillig verschließt) wie sie gottgewollt sind, ist eine Voraussetzung dafür geschaffen, daß sich in einer auch sittlich-ethisch engagierten religiösen Gemeinschaft deren Führungsinstanzen für diese ethischen Normstrukturen ebenfalls und prioritär verantwortlich wissen. Ein Anspruch des kirchlichen Lehramtes auf die authentische Interpretation des Naturrechtes ergibt sich so folgerichtig aus dem Gesamtkonzept, auch wenn gerade diese letzte Konsequenz bei Außenstehenden mögliche Zweifel an der behaupteten Evidenz und einen entsprechenden Ideologieverdacht aufkommen lassen.

Erste Grenzen

Derartige Zweifel an der rationalen Einsichtigkeit von solchen naturrechtlichen Forderungen und damit an ihrer zwingenden sittlichen

¹ Typisch für diese Argumentationsweise sind die Lehrbücher von *J. Gredt*, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. 2 Bde, Freiburg 1901 & 1902 [1948 (8) dts. übers. 1935] oder *B. Kälin*, *Lehrbuch der Philosophie*. 2 Bde, Sarnen 1922 & 1945 [1957 (5) & 1961 (3)], denen wegen ihrer großen Verbreitung und zahlreichen Auflagen eine bedeutende Breitenwirkung zugemessen werden muß.

² Vgl. *J. Messner*, *Das Naturrecht*, Innsbruck 1960, 83.

Verpflichtung wurden jedoch in den letzten Jahren nicht nur im außerkirchlichen Bereich³, sondern vermehrt auch im innerkirchlich theologischen Raum laut⁴. Dabei wurden allerdings zunächst erst vor-dergründige (was nicht heißt, weniger wichtige) Probleme aufgeworfen und vor allem der übergeschichtliche, essentialistische Charakter naturrechtlicher Normen in Frage gestellt. Die von den Humanwissenschaften wie der philosophischen Anthropologie betonte wesentliche Geschichtlichkeit des Menschen ließ die epochale Bedingtheit von sittlichen Regelungen gerade auch für konkrete Lebenszusammenhänge deutlich werden. Historische Untersuchungen klärten zudem, wie der genannte Essentialismus erst eine Frucht der scholastischen Erneuerung in der suarezianischen Schule des 16./17. Jahrhunderts ist. Daneben aber bestand zu jener Zeit auch eine eher empirische, nicht direkt theonom begründete Völkerrechtsschule (vor allem vertreten von *G. Vasquez*). Diese erwies sich als in vielem ethisch wirksamer, lag aber philosophisch auf einer anderen Linie, nämlich derjenigen einer säkularen Sachlichkeit, und stand eben darin, trotz der Vorwürfe der andern Schulen, *Thomas von Aquin* letztlich näher als die rational-essentialistische Richtung⁵. Von einer geschlossenen Einheitlichkeit in der scholastischen Naturrechtslehre kann jedenfalls damals noch keine Rede sein.

Parallel zu solchen Untersuchungen, die schon als solche die geschlossene Evidenz des Systems in Frage stellen mußten, lief auch, besonders im Gefolge der Enzyklika »*Humanae Vitae*« (1968), die

³ Vgl. *E. Topitsch*, Das Problem des Naturrechts, Wiener Ztschr. für Phil, Psych, Paed III/2 (1950).

Ders., Restauration des Naturrechts? – Sachgehalte und Normsetzungen in der Rechtstheorie, in: Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Berlin 1966, 53–70.

Ähnlich auch: *A. Leinweber*, Gibt es ein Naturrecht?, Berlin 1970.

⁴ So z. B. im deutschsprachigen Raum: *F. Böckle* (Hrsg.), Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966.

F. Böckle, E. W. Böckenförde (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973.

J. David, Das Naturrecht in Krise und Läuterung, Köln 1967.

A. Müller, S. Pfürtnner, B. Schnyder, Natur und Naturrecht, Freiburg (Schweiz) 1972.

⁵ Daß *Thomas* selber wesentlich differenzierter dachte und auf Grund des Prinzips der »*Analogia entis*« vor einer ideologisierenden Verabsolutierung vernünftiger innerweltlicher Strukturen besser geschützt war, muß allerdings festgehalten werden.

Vgl. dazu *F. Furger*, Zur Begründung eines christlichen Ethos, in: Theol. Berichte IV (1974), 52–55, sowie

F. Böckle, Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz in der Moraltheologie, in: *Böckle/Böckenförde*, Naturrecht in der Kritik, a. a. O., 165–188.

Diskussion um das richtige Verständnis des Begriffs »natura«. Dabei wurde diese von einer biologistischen und essentialistischen Verengung befreit und immer mehr als dynamisch situierte verstanden. So wurde auch von dieser Seite her die Geschlossenheit der Konzeption aufgebrochen. Denn im Gegensatz zu einem statisch überzeitlichen Wesensbegriff ist es in einem solchen dynamischen Verständnis von »Natur« kaum mehr möglich, inhaltlich eindeutige, universal und absolut gültige Normgrößen als sichere Erkenntnis zu erheben: Was sich früher als unumstößliches Naturrecht erwiesen hatte, bleibt in dieser Sicht bestenfalls eine für diese Umstände optimale humane Regelung, die aber auf diese Qualifikation hin stets neu zu hinterfragen ist. Der Auffassung von einer Naturrechtslehre als einem geschlossenen Normensystem, das nur mehr kasuistisch angewendet zu werden braucht, ist so der Grund weitgehend entzogen.

Werden durch solche Einsichten in geschichtliche und situationelle Bedingtheiten einem umfassend ethischen Regelsystem in seiner Allgemeingültigkeit zwar erste Grenzen gesetzt, so ist es jedoch dadurch in seiner theonomen Begründung noch in keiner Weise hinterfragt. Diese prinzipielle Fragestellung als eigentliche Grenze allen ethischen Redens steht trotz aller und z. T. scharf geäußerten Kritiken weitgehend noch aus. Obwohl auch für eine Moralthologie als ermöglichende Grundbedingung ebenfalls unerlässlich vorausgesetzt, kommt sie dieser doch nur schwer in den Blick, da diese als theologische Disziplin eine theonome Begründung voraussetzt, gerade auch, wenn sie diesen Gott nicht nur als den wesenskonstitutiven Essenz-Grund versteht, sondern als den in der konkret menschlichen Sachlichkeit geschichtsmächtigen Herren der Welt⁶. Trotzdem sind mit der bisher genannten Kritik letztlich erst Vorfragen aufgegriffen und die auch theologisch relevante Frage der meist stillschweigend angenommenen Voraussetzungen für sinnvolle (auch im theonomen Sinn) ethische Aussagen noch in keiner Weise geklärt⁷. Erst in diesem Horizont erhellt aber

⁶ In diesem Sinn kann denn ein so überzeugter Vertreter der geschichtlichen Begrenzung allgemeingültiger ethischer Aussagen wie *F. Böckle* ohne weiteres von einer »theonomen Autonomie« reden (vgl. *ders.*, Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie, in: *J. Gründel, F. Rauh, V. Eid* (Hrsg.), *Humanum. Festschrift R. Egenter*, Düsseldorf 1972, 17–46.

⁷ Es ist bezeichnend, wie die beiden neuesten Werke zur Naturrechtsproblematik, das von *Böckle-Böckenförde* wie das von *Müller-Pfürtner-Schwyder* herausgegebene (vgl. Anm. 4), diese prinzipielle Frage nicht aufwerfen und damit im einzelnen wohl noch neue Elemente beibringen, in der Problemstellung aber doch schon zur Geschichte gehören dürften.

die im säkularisierten Zeitgeist bedrängende, weil prinzipielle Grenze ethischer Argumente und Forderungen.

Die prinzipielle Grenze

Obwohl schon die »Kritik der praktischen Vernunft« *Kants* (1788) mit ihrer im kategorischen Imperativ gründenden autonomen Ethik die Frage der Voraussetzungen der Ethik aufgeworfen und im Hinweis auf die sog. »Postulate« von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit einer wenigstens vorläufigen Antwort zugeführt hatte, ja obwohl sich *Kants* Kritik nicht zuletzt gegen die rationalistisch naturrechtliche Schulphilosophie und -theologie eines *Samuel von Pufendorf* und *Christian Wolff* richtete, verschloß sich die von diesen Autoren ja mitgeprägte Neuscholastik dieser Frage weitgehend. Dabei beruht aber auch die eingangs skizzierte geschlossene Naturrechtssystematik auf Voraussetzungen, die als Annahmen zwar als nicht-widernünftig, aber doch ebensowenig als rational zwingend bewiesen werden können und also im vollen Sinn des Wortes »Postulate« sind.

Dies gilt zunächst für die Annahme einer menschlichen Freiheit als einer im biologisch-psychologisch-soziologischen Bezugsrahmen zwar bedingten, darin aber doch möglichen Selbstverfügung. Es gilt aber noch viel mehr für die Annahme Gottes als eines weise schaffenden Weltgrundes. Denn einmal beruhen die klassischen Gottesbeweise entweder auf einem ontologischen Schluß oder auf dem Ausschluß einer endlosen Schlußkette⁸ als einer Sinnlosigkeit. Zweitens ist selbst damit erst ein allgemeiner absoluter Grund aufgewiesen, dessen weise Schöpfungsordnung, die sich im Geschaffenen spiegelt, aber erneut erst durch ein existentielles Sinnpostulat erhellt. Denn weder folgt sie analytisch, noch drängt sie sich aus der gemeinen Welterfahrung unbedingt als Sinnzusammenhang auf. Ein Weltverständnis im sinnlosen Zwang eines immensen kybernetischen Regelkreises z. B. ist nicht in sich widersprüchlich und so auch logisch nicht direkt abschließbar.

Ohne daß hier weiter auf die neuscholastische Argumentation eingegangen werden kann, gilt es, aus solchen Überlegungen festzuhalten,

⁸ D. h. der Kette von Bewegter des Bewegers des Bewegers bzw. von Grund des Grundes des Grundes . . . usw., der schon *Aristoteles* sein »*ananké sténai*«, d. h. bei einem unbewegten Beweger einhalten zu müssen, als evidentes Sinnpostulat entgegenstellte und dessen unmittelbare Evidenz erst *Duns Scotus* in Frage zu stellen begann.

daß sie als ethische auf wenigstens zwei fundamentalen Voraussetzungen beruht, nämlich auf der Annahme einer menschlichen Freiheit und eines prinzipiellen Sinns der menschlichen Existenz in einer übergreifenden Weltordnung. Beides ist aber alles andere als unmittelbar evident. Die verschiedenen Determinismen, die in der menschlichen Geistesgeschichte, gerade auch unter dem Einfluß der Erkenntnisse der modernen Humanwissenschaften vertreten wurden, sind zwar ebensowenig zwingend erwiesen, lassen aber die Ablehnung einer menschlichen Freiheit nicht als schlechterdings widersinnig erscheinen. In gleicher Weise kann auch die existenzielle Erfahrung einer völligen Sinnlosigkeit des menschlichen Lebens als einer grundlosen Geworfenheit, wie sie *J. P. Sartre* oder der Biologe *J. Monod* vertreten, nicht einfach als jeder Evidenz widersprechend abgetan werden. Der Skeptizismus hinsichtlich der beiden Grundannahmen jeder Ethik muß daher als eine reale Möglichkeit in Betracht gezogen werden.

Für die Ablehnung eines solchen Skeptizismus gibt es allerdings gute Gründe, besonders in Würdigung seiner letzten, schließlich selbstzerstörerischen Konsequenzen. Zwingend aber sind diese seit der Antike angeführten Argumente trotzdem nicht. Die ethischen Voraussetzungen von Freiheit und Sinn in der menschlichen Existenz bleiben daher, wenn auch vernünftige, Annahmen, Postulate, wie *Kant* mit Recht festhielt. Sie beruhen, um mit *K. Jaspers* und neuerdings mit *P. Lorenzen* zu sprechen, auf einer Art »philosophischen Glaubens«.

Dies zu verschweigen, verbietet eine intellektuelle Redlichkeit philosophischer Reflexion wie theologischer Besinnung. Der Moraltheologie steht es daher wohl an, zuzugeben, wie noch vor jeder Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit der Offenbarung ein sinnvoller Lebensvollzug auf einem vorreligiösen Glauben aufruhet und wie in christlicher Sicht gerade diese Annahme sich erfüllend vertieft im Glauben an Gottes schöpferische Vorsehung, an welcher der Mensch zu einer freien Teilhabe gerufen ist. Gerade die Anerkennung dieser Grenzen beweisbaren Begreifens erschließt hier die erfüllende Einsicht, in welcher Hinnahme des Glaubens mehr ist als analytische Sicherheit des Wissens.

Vom Sein zum Sollen

Die prinzipielle Begrenzung einer geschlossenen, rational zwingenden normativen Ethik ergibt sich aber noch unter einem anderen Gesichts-

punkt, nämlich seitens der aus den Erkenntnissen der analytischen Philosophie gewachsenen Metaethik.

Daß der Schluß von vorliegenden Tatbeständen auf entsprechende Sollensforderungen unzulässig sei, hat allerdings in einem der begrifflichen Verallgemeinerung prinzipiell abgeneigten Empirismus schon *David Hume* festgehalten. Unter dem Stichwort des »naturalistischen Trugschlusses«, der sog. »naturalistic fallacy«, hat zu Beginn dieses Jahrhunderts *G. E. Moore* das Verbot eines solchen Schlusses als ethisches Prinzip wieder aufgegriffen⁹ und eine entsprechende ethische Kritik ausgelöst. Diese hat sich zwar in verschiedenen Formen konkretisiert. Immer aber wird gegen einen »naiven« Naturalismus, der Tatsachenurteile sittlich verbindlich direkt sanktionieren will, ein zusätzlicher Erkenntnisgrund für das Urteil einer sittlichen Verpflichtung verlangt¹⁰.

Im Rahmen einer positivistischen Philosophie wird die Möglichkeit der Annahme eines solchen Erkenntnisgrundes u. U. als prinzipiell unmöglich, weil wissenschaftlich unausweisbar und daher sinnlos, abgelehnt (dies würde etwa den Theorien von *K. R. Popper* und *H. Albert* entsprechen). Eine differenziertere Meinung achtet zwar die Sittlichkeit als menschliche Wirklichkeit, glaubt jedoch, sie sei als emotionale (was nicht heißt »bedeutungslose«) Größe wissenschaftlich prinzipiell unzugänglich. Diese Sicht, die für *L. Wittgenstein* in seiner zweiten Schaffensperiode typisch ist, wird ausdrücklich thematisiert von den sog. Emotivisten: Erst ein intellektuell nicht voll verifizierbares Werturteil vermag ein Sachurteil zu einem sittlichen Urteil zu machen¹¹.

⁹ Vgl. *G. E. Moore*, *Principia ethica*, Cambridge 1903.

¹⁰ Dieser Vorwurf des Naturalismus trifft auch gewisse neuscholastische Naturrechtslehren, wo die erkannte Vernünftigkeit von Lebenszusammenhängen als solche schon deren Sittlichkeit begründet. Dies muß wenigstens solange gesagt werden, als das absolute Postulat einer vernünftigen Schöpfungsordnung nicht als eine solche zusätzlich angenommene Voraussetzung erkannt ist, womit sich dann allerdings die ganze Konzeption, entgegen aller Absicht, in die Nähe eines sog. »Intuitionismus« (vgl. unten) verschiebt und der Anspruch rational zwingender Stringenz entsprechend hinfällig wird.

¹¹ Vgl. für diese Position einen Vortrag zur Ethik von 1929/30 (posthume Veröffentlichung NZZ 14. 1. 1968, 27) von *L. Wittgenstein*, der im Gegensatz zu früheren Aussagen der Ethik seine Achtung bezeugt, aber doch wie auch andere Vertreter der analytischen Philosophie, etwa *R. Carnap*, *H. Reichenbach*, *B. Russel* u. a. an der wissenschaftlichen Unmöglichkeit ihrer Aussagbarkeit festhält. Für die Position der Emotivisten sei verwiesen auf *C. L. Stevenson*, *Ethics and Language*, Yale 1944, wobei sachlich eine Verwandtschaft zur Wertethik, bes. eines *M. Scheler* auffällt.

Dieser Sicht der sog. Antikognitivisten steht diejenige der sog. Kognitivisten gegenüber. Auch sie halten den naturalistischen Schluß vom Sein zum Sollen für einen Trugschluß, meinen aber, durch eine besondere sittliche Intuition erhelle das hier und jetzt sittlich Notwendige. Diese Intuition wird in einem eher sozial-utilitaristischen Sinn interpretiert von *G. E. Moore* selber, in einem intuitiven Erfassen einer sittlichen Pflicht (so von *H. A. Prichard* oder *W. D. Ross*) oder auch in einem imperativischen Werturteil von *R. M. Hare*. Die Berechtigung dieses Werturteils liegt für *Hare* darin, daß gewisse menschlich-mitmenschliche Verhaltensweisen als existenzhaltend und daher nachahmenswert erfahren werden und sich als verbindlich aufdrängen. Dieser Gedanke ist weitergeführt in der Idee *P. Lorenzens* von der Transsubjektivität als einer Supernorm und findet in *O. Schwemmers* Analyse des *Kantschen* Kategorischen Imperativ und seiner Forderung, den Mitmenschen nie bloß als Mittel, sondern immer zugleich auch als Zweck zu verstehen, seine analytische Bestätigung¹².

Was die analytischen Versuche der Metaethik mehr oder weniger deutlich herausgearbeitet haben, wird hier deutlich artikuliert: Ethische Aussagen (Forderungen, Normen, Befehle, Werturteile usw.) sind im Sinn einer voraussetzungslosen Wissenschaftlichkeit, beziehungsweise in einer totalen Verifizierbarkeit (oder Falsifizierbarkeit) und damit in einer restlosen Beweisbarkeit, unmöglich. Stets beruhen sie auf einem »unhintergehbaren Vorverständnis«¹³. Sie sind deshalb aber nicht sinnlos. Dieses Vorverständnis, bei *Schwemmer* gefaßt als Wille zur zwischenmenschlichen Konfliktbewältigung, ist im Gegenteil Voraussetzung und ermöglichende Grundbedingung für einen sinnvollen Lebensvollzug, wie wir ihn normalerweise selbstverständlich intendieren, wie er aber nicht zwingend vorgegeben, sondern in die unerläßliche und doch beliebige Gestaltung des Menschen gegeben ist.

Damit aber wird bestätigt, was die vorstehenden Überlegungen schon ergaben: Sinnvolle ethische Aussagen sind möglich (und für die menschliche Lebensgestaltung auch notwendig), aber nur unter der Bedingung der vorherigen (und prinzipiell in einem Skeptizismus stets neu bezweifelbaren) Annahme von Freiheit und Sinnhaftigkeit der menschlichen Existenz. Ethik erweist sich also auch nach dieser

¹² Vgl. *O. Schwemmer*, Philosophie der Praxis, Frankfurt 1971.

¹³ Ebd. S. 15.

metaethischen Analyse als auf einem »philosophischen Glauben« basierend, worin jedes rationale praktische Argument (und also auch jedes sozialetische) Grund und Grenze zugleich findet.

Diese Erkenntnis dürfte allerdings den wirklichen Thomisten nicht erstaunen, hielt doch auch *Thomas von Aquin* mit *Aristoteles* fest, daß eine spekulative Wahrheit erst durch »Ausdehnung« zur praktischen, also sittlichen Wahrheit werde¹⁴, wobei diese Ausdehnung durch das Urteil der Klugheit als der »ratio recta«, also ebenfalls durch ein Werturteil hinsichtlich Gerechtigkeit und Maß erfolgt. Das sittliche Urteil ist also auch hier, im Gegensatz zu einem nur rationalen, deduktiv essentialistischen, also deontologischen Schluß, ein sowohl empirisch sachgerechtes als wertend zielgerichtetes und darin intellektuell verantwortetes Werturteil.

Das gleiche läßt sich übrigens für *Kants* kategorischen Imperativ festhalten: Auch dieser setzt unter der Voraussetzung von Freiheit und sinnerfüllter menschlicher Existenz, wie sie sich in den Postulaten von Freiheit, beziehungsweise Gott und Unsterblichkeit ausdrücken, ein solches allgemeines Werturteil über die Würde des Menschen in der zwischenmenschlichen Zuordnung als Anfang seiner Ethik – ein Werturteil also, das in Skeptizismus und Zynismus anzweifelbar bleibt, in seiner Annahme aber sinnstiftend praktische Vernunft erst ermöglicht.

Theonome Autonomie statt Heteronomie

Mit einem solchen Werturteil, das die Transsubjektivität als Supernorm (*P. Lorenzen*), d. h. als Grund der Ethik annimmt, sei es in der Form des kategorischen Imperativs wie bei *Kant*, sei es in einem primären Naturrecht von Gerechtigkeit und Pietät wie in der mittelalterlichen Scholastik¹⁵, ist eine bloße Heteronomie trotzdem ausgeschlossen: Es sind nicht äußere Sachstrukturen oder Autoritäten, welche normierend das Handeln bestimmen, sondern die bejahte Einsicht in die eigene Existenzgrundlage als einer sozial wesentlich abhängigen Freiheit, als einer echten, wenn auch stets bedingten

¹⁴ Vgl. S. Th I 79, 11 s. c. unter Hinweis auf *Péri Psychés* III, 10 (433 a 14–26).

¹⁵ So seit *Alexander von Hales*, der diese aus den menschlichen sozialen wie transzendentalen Abhängigkeiten herausgelesenen Grundforderungen aus der stoischen Ethik *Ciceros* übernimmt und damit diese allgemeine Meinung der Hochscholastik grundlegt (vgl. *Cicero*, *De inv. reth* 2,53; *Alexander v. Hales*, S. Th. Lib I inq I Nr. 6 q 3 tit 2 und bei *Thomas v. Aquin*, S. Th. I. II 91,3).

Autonomie. Dabei wird aber nicht in einem naturalistischen Trugschluß von Sein auf Sollen geschlossen, sondern transzendental nach den einen sinnvollen zwischenmenschlichen Lebensvollzug ermöglichenden Voraussetzungen gefragt. Trotzdem ist die ethische Autonomie damit nicht absolut gesetzt, sondern sie verweist in ihrem notwendigen Sinnpostulat über die innermenschlich-innerweltlichen Dimensionen hinaus, indem zwischenmenschliche Rücksichtnahme erst in einem größeren, transzendenten Sinnzusammenhang als Forderung einsichtig wird. Im nur innerweltlich menschlichen Bereich dagegen wäre eine Position des »Übermenschen jenseits von Gut und Böse« (*F. Nietzsche*) zumindest für eine überlegen sich durchsetzende Gruppe von Menschen prinzipiell denkbar und bräuchte nicht notwendigerweise selbstzerstörerisch zu wirken, ja unter Umständen könnte sie, allerdings auf Kosten der andern, sogar eine größere Entfaltung ermöglichen (dies entspräche etwa der Sicht eines *N. Machiavelli*). Ein solches Selbstverständnis würde somit nicht notwendig in den Skeptizismus fallen. Obwohl seine Unterscheidung zwischen Gliedern der eigenen Gruppe und der zu Mitteln für diese degradierten übrigen Menschen (den Heloten, Barbaren, Farbigen usw.) als Grundoption nicht einsichtig gemacht werden kann, ist sie rein innerweltlich auch nicht zwingend zu widerlegen.

Erst wo ein umfassender die ganze Menschheit umgreifender Sinnzusammenhang angenommen wird, ist eine solche egoistische Beschränkung ausschließbar. Damit aber ist zugleich ein letzter Grund als unbedingter Sinnträger postuliert, der für die eingesehene Autonomie den begrenzenden und zugleich sinnstiftenden Rahmen abgibt, was sinnvollerweise mit dem *Kantschen* Postulat »Gott« beziehungsweise als Theonomie umschrieben wird. Daß sich damit die Frage stellt, ob eine Ethik unbedingter Mitmenschlichkeit im Rahmen einer prinzipiellen Gott-ist-tot-Theologie (so etwa *D. Sölle*) überhaupt konsequent denkbar ist, sei, ohne daß es hier näher ausgeführt werden kann, immerhin angemerkt.

Prinzipiell ist damit zwar noch nichts über ein konkretes Gottesverständnis ausgesagt, aber ein religiöses Selbstverständnis wird sich darin leicht auf sein eigenes Gottesverständnis verwiesen finden. Daß dies für den christlichen Glauben in besonders eindrücklicher Weise zutrifft und in einer moraltheologischen Reflexion zu den ethischen Implikationen von Schöpfung und Erlösung aufgearbeitet werden kann und muß, ist eigentlich selbstverständlich und bedarf hier keiner

weiteren Erläuterung¹⁶. Wichtig erscheint vielmehr, daß prinzipiell auch hier wieder Grenze und Ermöglichung sittlicher, besonders auch sozialetischer Urteile in eins fallen: Eine Analyse der Voraussetzungen ethischer Aussagen und Normen verweist zwar auf die Grenzen rationaler Evidenz, führt damit jedoch nicht in die Willkürautorität einer Heteronomie, sondern verweist in das Werturteil einer Autonomie in sozialer wie absoluter Abhängigkeit. Damit deutet sie zugleich auf den sie bedingenden Ermöglichungsgrund, der sich in religiös christlichem Verständnis gar als erfüllende Erlösung, d. h. als Befreiung zum absoluten und darin zum mitmenschlichen Du erschließt.

Wie sehr umgekehrt der sog. »Tod Gottes« den »Tod des Menschen« nach sich zieht, d. h. wie eine die menschlich personale Würde ernstnehmende Grundeinstellung einer Begründung im Unbedingten und Absoluten bedarf, zeigen Auseinandersetzung mit einem zum System gewordenen atheistischen Marxismus wie die Analysen des französischen Strukturalismus (besonders bei *M. Foucauld*). In der unbedingten wissenschaftlichen Stringenz von Planung, Kybernese und humanwissenschaftlichen Determinismen verschwinden Freiheit, Personalität und Sinnstiftung und weichen, ethisch gesprochen, einem totalen Determinismus, d. h. einer totalen Heteronomie. Eine rein rational begründete Ethik, die ihre Grenze und Ermöglichung in der vorrationalen Dimension eines »Glaubens« nicht annimmt, würde sich somit letztlich selber ad absurdum führen.

II. GRENZEN IN NORMGEBRAUCH UND NORMVERMITTLUNG

Die existentielle Grenze in der Möglichkeit von Schuld

Ethische Aussagen sind nach den vorstehenden Überlegungen somit unter Berücksichtigung ihrer konstitutiven Voraussetzungen als richtungweisende Normen prinzipiell möglich. Damit setzten sie aber, die existentiellen Grundakte der Annahme solcher Konstitutiva vorausgesetzt, Ideale für das menschlich-zwischenmenschliche Verhalten. Nun zeigt aber die allgemeine menschliche Erfahrung, daß mit der Annahme eines solchen ethisch normierenden Ideals zwar dessen Anstreben, aber noch nicht seine Erfüllung gemeint sein kann. Auch

¹⁶ Vgl. dazu *F. Böckle*, *Theonome Autonomie*, a. a. O.

¹⁷ Vgl. dazu *J. M. Lochman*, *Trägt oder trägt die christliche Hoffnung*, Zürich 1974, 25 ff., und *M. Foucauld*, *Les mots et les choses*, Paris 1966, sowie *L. Marin*, *Die Auflösung des Menschen in den Humanwissenschaften*, *Concilium* 9 (1973), 390–397.

die ethische Einsicht in eine Forderung, in das sog. »praeceptum«, wie die mittelalterlichen Ethiker sagten, genügt allein noch nicht. Es muß ihr noch der Entschluß zur konkreten Tat, das »imperium« folgen¹⁸. Dabei kann dieses letztere aber ausbleiben, sei es (was ethisch weiter nicht interessiert), daß äußere Umstände dies verhindern, sei es, und dies ist ethisch bedeutsam, daß sich der Mensch wider bessere Einsicht trotzig in selbstsüchtigem Stolz verschließt. Wie sehr dies nicht nur für den individual ethischen Bereich, sondern in besonderer Weise gerade auch für sozialetische Bereiche gilt, wo oft verkappte Gruppeninteressen im Spiel sind, braucht kaum eigens hervorgehoben zu werden. Solcher »Trotz« ist zwar widersinnig, weil erneut selbstzerstörerisch, aber, wie die Erfahrung lehrt, doch möglich als das, was die Griechen mit Hybris umschrieben oder was die jüdisch-christliche Tradition Sünde nennt, als jene »ganz und gar unmögliche Möglichkeit«, von der *Karl Barth* redet.

Aus diesem Abstand zwischen Ideal und sittlicher Wirklichkeit entsteht aber ein Spannungsfeld, das der ethischen Reflexion und ihrer begrifflichen Fassung erneut Grenzen setzt, und zwar sogar in doppelter Hinsicht. Denn einmal muß versucht werden, die Tatsache dieses Auseinanderklaffens begrifflich zu bewältigen und zweitens erweist sich dieses Auseinanderklaffen selber bei näherem Zusehen als ein Gemisch von umständebedingter Defizienz und frei bejahetem Trotz. Auch für dieses Problem versucht die Ethik seit je nach einer begrifflichen Aufarbeitung des so schwer faßbaren Phänomens sittlichen Ungenügens. Dabei muß hier die ethisch anerkannte Norm nicht mehr bloß in ihrer Anerkennung begründet werden. Vielmehr steht ihre ganze praktische Funktion als Maß (= norma) des konkreten Verhaltens zur Debatte.

Bieten sich für das frei-willkürliche Trotzverhalten des Menschen gegen die bessere Einsicht in die sittliche Verpflichtung allenfalls noch paradoxe Ausdrücke an, so entfallen für ein solches Verhalten im Widersinn logische Kategorien endgültig: Das Böse schlechthin bleibt das der Definition entzogene »mysterium iniquitatis«. Zwar kann man versuchen, seine Wirklichkeit zu leugnen, indem man es z. B. auf psychologische oder soziologische Zwänge zu reduzieren versucht. Trotz aller erklärenden Versuche, die mit Recht ein vor schnelles Schließen auf diese letzte Kategorie von Bosheit, Sünde und

¹⁸ Näheres dazu s. *F. Furger*, *Gewissen und Klugheit*, Luzern 1965, bzw. für die mittelalterliche Terminologie *O. Lottin*, *Morale fondamentale*, Paris 1954.

Schuld verhindern, bleibt aber immer wieder in einer offenen (und nicht methodisch-rational vorgefaßten Methodik beschränkten) Existenzialanalyse jener ungeklärte Rest einer Möglichkeit der trotzigsten Revolte gegen jede bessere Einsicht, kurz jenes dunkle Existenzial wirklicher menschlicher Schuld im individuellen, wie vor allem im sozialen Bereich.

Ethische Reflexion stößt somit in der Erfahrung von Schuld erneut an eine prinzipielle Grenze. Nicht als ob Normen als anerkanntes Maß der Sittlichkeit diese Möglichkeit erst schaffen würden; an ihnen wird diese existenziale Möglichkeit nur klarer erfahren¹⁹. Auch ist ihre Bewältigung nicht einfach über Erkenntnis, sondern nur über Reue als dem Zugeben der Schuld, verbunden mit entsprechender Abkehr von ihr, zu erreichen, ein existentieller Akt, der erneut nicht begrifflich voll faßbar ist, sondern offenbar nur der phänomenologischen Beschreibung oder Bildersprache zugänglich bleibt²⁰.

Damit stößt die ethische Argumentation in der existentiellen Erfahrung von wirklicher Schuld an ihre wohl eigentlichste Grenze, die sie in der Reflexion als »grundsätzlich widersinnig und doch wirklich« nicht in eine exakte Klärung zu heben vermag.

Etwas günstiger liegt die Situation für die Spannung zwischen dem in der Norm umschriebenen Ideal und der von dieser mehr oder weniger schuldhaft abweichenden (also von bewußtem Trotz nur teilweise geprägten) Vollzugswirklichkeit des menschlichen Lebens. Allerdings scheint sich auch diese Spannung einer zwingenden begrifflichen Systematik zu verschließen. In verschiedenen Modellen, einer Art »Sprachspiele« (*L. Wittgenstein*), vermag sie aber doch wenigstens in etwa greifbar zu werden. Daß damit allerdings dem rationalen Argument noch immer Grenzen gesetzt bleiben, kann nicht verborgen bleiben.

Die sittliche Spannung in verschiedenen Sprachspielen

Obwohl damit die Möglichkeiten kaum erschöpfend genannt sind, seien doch drei solcher Sprachspiele zur begrifflichen Fassung dieser

¹⁹ Der entsprechende Hinweis von *Paulus* (Röm 3,20) oder was die Theologie später den »*usus elenchthicus legis*« nannte, entspricht einer allgemein ethischen Tatsache.

²⁰ Was die neutestamentlichen Schriften mit *Metanoia* (Umkehr als Sinneswandel) umschreiben, ist philosophisch existentiell geschildert von *S. Kierkegaard* in »Die Wiederholung« (1843) und in den »Philosophischen Brocken« (1844) und phänomenologisch aufgearbeitet von *M. Scheler*, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921 (im Kapitel »Reue und Wiedergeburt« S. 5–58).

Spannung in ihren Unterschieden und gegenseitigen Bezogenheiten kurz skizziert, um darin Möglichkeit und Grenzen der ethischen Argumentation in diesem Bereich des Umgangs mit Normen deutlicher werden zu lassen. Vorausgesetzt ist bei all diesen Modellen, daß das Nichtentsprechen des menschlichen Verhaltens im Vergleich zur Idealnorm als eine Defizienz des Verhaltens verstanden wird (daß also nicht das Ideal als solches in Zweifel gezogen wird, was prinzipiell möglich wäre, aber nach den Ausführungen zur Normbegründung hier nicht mehr weiter zu interessieren braucht).

Als Methoden zur sprachlich-begrifflichen Fassung dieser Defizienz bieten sich nun, wie gesagt, verschiedene Modelle an. So kann man diese Defizienz ausschließlich im Zusammenhang mit der sozialen Geltung der menschlichen Person oder ihrer Gruppe beurteilen, oder sie kann juristisch-statisch als Abweichen von der Norm festgehalten und darin als wenigstens »objektive« Schuld betrachtet werden, oder man kann sie schließlich dynamisch dahingehend beurteilen, ob sie sich in der Aktfolge des Lebensvollzugs im Vergleich zum Ideal verringert oder vergrößert. Jedes dieser Modelle hat seine Vor- und Nachteile, und zwar so, daß es, was für ein kritisches Selbstverständnis der Ethik von großer Bedeutung ist, kein unbedingtes Urteil über ihre Tauglichkeit gibt, sondern daß sie in epochaler und kultureller Verschiedenheit ihre offenbar je andere Tauglichkeit stets neu erweisen müssen.

So entspricht das erstgenannte Modell recht gut der vor allem für den fernöstlichen Kulturkreis bezeichnenden »Moral der Scham«, bei welcher die tatsächliche, objektive Defizienz (im Gegensatz zu der für den jüdisch-christlichen Bereich typischen »Moral der Schuld«) höchstens eine untergeordnete Rolle zu spielen scheint, während der bei den Mitmenschen hinterlassene negative Eindruck, das »verlorene Gesicht« von ausschlaggebender Bedeutung wird. Daß damit nicht einfach eine Moralität des sozialen Opportunismus gemeint sein kann, zeigt das hochstehende Ethos dieses chinesisch-japanischen Kulturkreises nur zu deutlich, wird doch das Moment der gegenseitigen Zusammengehörigkeit der Menschen in Verantwortlichkeit und Kontrolle hier besonders ernst genommen. Sittliche Defizienz ist keine private, sondern stets eine soziale Angelegenheit – ein Gesichtspunkt, der übrigens dem christlichen Verständnis, das der mitmenschlichen, brüderlichen Zusammengehörigkeit aller Menschen als einer in Christus sogar absoluten Dimension so große Bedeutung zumißt, nicht fremd sein dürfte.

Das zweite Modell entspricht besonders dem in der traditionellen katholischen Moraltheologie und oft auch in ihrer Soziallehre üblichen: Normen werden als theonom garantierte und vom kirchlichen Lehramt authentisch interpretierte objektive Richtgrößen für das menschliche Verhalten angesehen. Die Sittlichkeit gründet objektiv in ihnen. Ein Abweichen von ihren Forderungen ist daher objektiv unsittlich.

Daß dieses Verständnis in der Gefahr steht, faktisches Ethos ideologisch zu zementieren, wurde schon erwähnt. Die Gefahr wurde aber, wenn auch theoretisch wenig reflektiert, so doch im praktischen Umgang mit dem Modell weitgehend entschärft: Epikie als Grundsatz der Billigkeit bei der Konfrontation objektiver Umstände mit dem Gesetzesbuchstaben²¹ wie die Abwägung über die aktuelle Gültigkeit einer Norm in einer konkreten Situation anhand der sog. »Moral-systeme« (vor allem der die kluge Abwägung fördernde sog. Probabilismus, aber, trotz seiner eher engen Gesetzestreue, selbst der Tutiorismus wie auch der etwas ängstliche Äquiprobabilismus) vermochten der sozial-geschichtlich-kulturellen Bedingtheit, wie vor allem auch den subjektiven Gegebenheiten in manchem Rechnung zu tragen. Vor allem aber fanden diese Momente Berücksichtigung in den vielfältigen Erwägungen subjektiver Entschuldbarkeit unter je konkreten Umständen, obwohl damit natürlich praktisch, wenn auch nicht theoretisch, Abstriche an der zunächst absolut behaupteten, objektiven Gültigkeit der Normen gemacht wurden.

Trotz dieser Einschränkungen bleibt es ein Vorteil dieser Sicht, daß sie klare und eindeutige Richtlinien aufzustellen vermag, die Halt und Sicherheit in den Kriterien der Sittlichkeit bieten, auch wenn dafür eine gewisse Unbeweglichkeit im Bereich des Geschichtlichen und Subjektiven verbunden bleibt und neue Werte sich hier erst in zweiter Linie, sozusagen durch die Hintertür, Geltung zu verschaffen vermögen. Trotzdem wiegt dieser Nachteil vielen Menschen, insbesondere aus dem romanischen Kulturraum, aber auch bei jenen, die an der Umbruchsituation der gegenwärtigen geschichtlichen Epoche leiden, geringer als der Vorteil der klaren normativen Sicherheit.

Das dritte Modell schließlich entspricht einer modernen, besonders an den psychologischen Erkenntnissen und einer existentiell-philosophischen Sicht des Menschen sich orientierenden geschichtsbewußten

²¹ Das Gesetz sei »ad mentem legislatoris«, nicht einfach »ad litteram«, nach dem Buchstaben, anzuwenden.

Form der Ethik: Der Mensch steht in einer dynamisch sich verändernden Welt selber in einer stetigen Entwicklung, bedingt sowohl durch seine eigene psychische Konstitution wie durch die zahlreichen äußeren Einflüsse, denen er ausgesetzt ist. Konkrete sittliche Möglichkeiten wie die Einsicht in Zielnormen als sittliche Ideale sind davon nicht unabhängig, und die Beurteilung von Sittlichkeit kann daher nur in diesem Bedingungsrahmen erfolgen. Das Pochen auf objektive Normen aus vorgegebener Autorität nützt daher nur, wenn und soweit diese personal auch eingesehen und akzeptiert sind. Und selbst dann noch ist das konkrete Verhalten sittlich danach zu beurteilen, wie weit es nach bestem Wissen und Können erreicht zu werden vermochte. Über die Sittlichkeit entscheidet dieser Einsatz und nicht die, unter Umständen sogar erhebliche, objektive Defizienz im Vergleich zur Norm.

Es leuchtet ein, daß in dieser Sicht, allerdings nun auf Kosten der klaren, gesicherten Norm als Richtlinie und oft auch der Berücksichtigung der sozialen Bindungen für die im personalen Entscheid Mitbetroffenen, die Anliegen des personalen und individuellen Handlungssubjekts optimal zur Geltung kommen. Insofern entspricht denn auch dieses Modell in besonderer Weise dem für personale Mündigkeit und Verantwortung ansprechbaren Menschen der modernen Bildungsgesellschaft in den zivilisatorisch hochentwickelten Ländern, während die Momente gesellschaftlich-sozialer Verantwortlichkeit als objektiver Richtlinie, oft trotz gegenteiliger Beteuerungen, leicht zu kurz kommen, eine Eigenheit, die gerade von der Sozialethik besonderer Beachtung gewürdigt zu werden verdient.

Zum Umgang mit »Sprachspielen«

Aus dem bisher Dargelegten dürfte vor allem klar hervorgehen, daß es methodologisch-metaethisch unzulässig ist, den verschiedenen Denkmodellen selber mit ethischen Qualifikationen zu begegnen, indem man etwa das erste als eine oberflächliche Scheinmoral des sozialen Geltungsbedürfnisses, das zweite als unmenschlich autoritär und legalistisch oder das dritte als permissiven Individualismus abqualifiziert und dafür die eigene Position als die allein ethisch seriös vertretbare hinstellt. Wie sich zeigt, stehen sich vielmehr immer Vorteile und Nachteile gegenüber, weil stets nur einige Gesichtspunkte der genannten ethischen Defizienz im Brennpunkt des Blickfeldes

stehen und andere, wenn auch kaum je gelegnet, so doch in den Hintergrund gedrängt zu werden drohen. Je nach Umständen und geschichtlichem Bedürfnis wird sich zur Erfassung der ethischen Spannungswirklichkeit die eine oder andere Sicht mehr empfehlen, wobei das drittgenannte, dynamische Verständnis der Situation des modernen Menschen in einer Zeit epochaler Umbrüche, die wegen ihrer inneren Komplexität vermehrt persönliche Einzelentscheide verlangen, allerdings besonders angepaßt sein dürfte.

Gerade im Rahmen der katholischen Moralthologie gilt es in besonderer Weise, sich vor vereinfachenden Beurteilungen zu hüten. Das Bemühen um das Verständnis eines Pluralismus in der Theologie, wie es vom II. Vatikanischen Konzil eingeleitet wurde, muß sich in der moralthologischen Argumentation ebenfalls bewähren. Dies gilt zunächst beim Zusammentreffen einer an westlichem Philosophie- und Rechtsdenken geschulten Sicht, wie sie sich im zweiten und dritten der genannten Modelle ausdrückt, mit einem fernöstlichen Verständnis einer »Scham-Moral«. Es gilt aber wohl noch vermehrt in der Begegnung der beiden westlichen Denkmodelle, die sich vor allem epochal unterscheiden.

Die Auseinandersetzung zwischen kirchlichem Lehramt und einigen Thesen zur Sexualmoral des damaligen Fribourger-Professors *Stephan Pfürtner* (1971–74) dürften dafür besonders typisch sein: Während die kirchlichen Amtsstellen eindeutig den Wert objektiver Normen (allerdings mit den stets als möglich bejahten subjektiven Ausnahmen) betonten, hob *Pfürtner* das Moment der personalen Entscheidungen hervor. Obwohl das von ihm vertretene Zielideal menschlicher Sexualität sich nicht grundsätzlich vom Inhalt der »objektiven Normen« unterschied und im Verlauf der Verhandlungen diese gemeinsame Basis sogar aufleuchtete²², wurde trotzdem nie versucht zu klären, ob die Differenzen nicht eher auf methodologischer als auf inhaltlicher Ebene liegen könnten. Die traditionelle mehr deontologische Argumentationsweise blieb neben der eher dynamisch teleologischen unvermittelt im Gegensatz stehen.

Wenn in diesem Zusammenhang in einer breiteren Öffentlichkeit die Vorwürfe von Libertinismus einerseits und doppelter Moral andererseits erhoben wurden, ist das zwar bedauerlich, aber vielleicht verständlich. Daß es aber zu einem guten Teil aus Vernachlässigung

²² Ausgleichstext von *S. Pfürtner*, wie er der Schweiz. Bischofskonferenz vom 12. 3. 1973 vorlag.

dieser methodologischen Gesichtspunkte zum Bruch von beiden Seiten her (Entzug der Lehrbefähigung durch die kirchliche Behörde wie Austritt aus Orden und Priesteramt des Professors) kommen mußte, bleibt letztlich unverständlich und zeigt, wie unerläßlich, gerade auch seitens des Ethikers als Moralthologen, das nüchterne Urteil auch über Grenzen und situationale Bedingtheiten der eigenen Methoden ist. Daß dies nicht nur im innerkirchlichen Bereich, sondern in einer pluralistischen Gesellschaft allgemein gilt, braucht nach dem Gesagten kaum mehr eigens betont zu werden: Theoretisch methodisch oft sehr divergierende Modelle stehen sich praktisch oft näher, als man zunächst glaubt und würden oft sogar eine bereichernde Zusammenarbeit erlauben, sofern man sich über die methodischen Ausgangspunkte, die ja stets auch eine bestimmte Geistigkeit prägen, und ihre Bedingtheiten Rechenschaft gibt²³.

III. ÄUSSERE GRENZEN FÜR ETHISCHE ARGUMENTATION

Obwohl theoretisch kaum problematisch, sind für die konkrete ethische Auseinandersetzung schließlich äußerliche Grenzen von besonderer Bedeutung, weil sie verhindern, daß anstehende, aber, aus was für Gründen immer, als unangenehm empfundene Probleme überhaupt formuliert und damit zur Sprache gebracht werden können. Gerade eine christliche Sozialethik wird auf diese soziologisch psychologisch bedingten Grenzen ein besonders waches Auge haben müssen. Denn oft scheint es fast, als ob das Totschweigen von Problemen ihre Existenz tilgen würde. Wer trotzdem solche Probleme aufgreift, riskiert als Rufer in der Wüste lächerlich gemacht zu werden, oder man versucht, ihn sonstwie zum Schweigen zu bringen.

²³ Treffender als die deutsche Sprache redet das Französische in diesem Zusammenhang gern von einer »*tournaire d'esprit*«. – Als Beispiel für einen in diesem Sinn geglückten Dialog sei verwiesen auf die Gespräche zwischen Marxisten und Christen, die auf Initiative der Paulusgesellschaft in den 1960er Jahren geführt wurden, und etwa hinsichtlich eines gesellschaftlichen Humanismus beispielhaft geblieben sind, trotz des Bruchs, den das Jahr 1968 brachte, wo letztlich Ideologie und Autorität methodisch kritisches Denken mit möglicher Verständigung unterband. – Von zunehmender Bedeutung dürfte ein kritischer und beweglicher Umgang mit solchen Sprachspielen zudem für die ethische Verkündigung werden, wie vor allem die Ausführungen von *D. Ritschl* zum sog. »Story-Konzept« deutlich machen (vgl. dazu unter Hinweis auf die Arbeiten der Amerikaner *A. C. Danto* und *H. O. Jones: D. Ritschl*, Bemerkungen zum »Story-Konzept« im Zusammenhang der Frage nach der Identität des Menschen, Bossey-Paper, Genf 1975).

Eine bestimmte Form der Tabuisierung von ethischen Problemen scheint in vielen offenbar anstehenden Fragen als eine Art irrationaler Selbstschutz aufgebaut zu werden. Daß Probleme so nicht gelöst werden, versteht sich. Vielmehr wachsen sie sozusagen im Schutz des Tabus so weit heran, bis sie überbordend aus dieser Latenz hervorbrechen und dann kaum mehr rational überlegt und bedacht werden können. Während man so beispielsweise über Jahre einem uneingeschränkten Fortschrittsglauben huldigte und jeden Hinweis auf Aszese oder Verzicht mit mitleidigem Lächeln quittierte, hat der Bericht des »Club of Rome« zusammen mit der Erdölkrise von 1973 einen Schock ausgelöst, der die Probleme von Konsumverzicht und Ökologie ebenfalls kaum mehr ruhig diskutieren läßt. Ähnliches ließe sich bis vor kurzem zu Fragen aus dem Bereich der Sexualität, des uneingeschränkten Privateigentums an Produktionsmitteln u. ä. sagen.

Von den drei genannten Grenzen des ethischen Argumentierens ist aber diese äußere Grenze auch wirklich die äußerliche. Während es bei den beiden ersten Formen ethisch-metaethisch um ihre Einsicht ging, um nicht falschen Sicherheiten und damit Ideologien zum Opfer zu fallen, ist hier der entschlossene Abbau der Beschränkung im Überschreiten der Grenze durch das persönliche mutige Durchbrechen des Tabus erfordert. Theoretisch braucht zu dieser Begrenzung sozial-ethischer Argumentation daher nichts beigefügt zu werden; ihre Schwierigkeiten liegen auf der praktischen Ebene. In einer Problem-skizze über Grenzen sozialetischer Argumentation sollte sie abschließend aber doch nicht unerwähnt bleiben. Denn nur wo die Grenzen ethischer Argumentation in ihren Voraussetzungen wie in ihrem methodischen und tatsächlichen Vollzug bewußt bleiben, vermag Ethik selbstkritisch zur ideologisch unbestechlichen Entscheidungs- und Verhaltenshilfe zu werden.