

Beiträge

Wilhelm Korff

Empirische Sozialforschung und Moral

Der Dialog zwischen Moralthologie und empirischer Sozialforschung hat kaum erst begonnen.¹ Vorurteile und Mißverständnisse lassen sie nur sehr schwer den Weg zueinander finden. Einerseits werden Methoden oder Ergebnisse der Sozialforschung häufig unter das Verdikt eines Positivismus und Relativismus gestellt. Andererseits aber wird der Moralthologie als normativer Wissenschaft die Antwort abgefordert, wie überhaupt stellungnehmende Aussagen als wissenschaftliche Aussagen möglich seien. Hier gilt es, Vorurteile aufzulösen und berechtigte Fragen redlich zu beantworten. Denn beide Wissenschaften sind heute in eminenter Weise aufeinander verwiesen, je vielschichtiger der menschliche Lebensraum wird, den es nicht nur zu erforschen, sondern auch zu ordnen und zu gestalten gilt. Der folgende Beitrag will einer ersten methodischen Orientierung dienen und dabei insbesondere der Frage nachgehen, welche Hilfen die stellungnehmende Vernunft von der empirischen erwarten kann. Im Mittelpunkt der Erörterung stehen deshalb auch jene beiden sozialwissenschaftlichen Disziplinen, deren praxisbezogene Funktion unumstritten ist, deren ethische Integration jedoch letztlich immer noch aussteht: die *Soziologie*, sowie der jüngste Zweig angewandter Sozialforschung, die *Sozialkybernetik*.

1. Aufgabenstellung der Soziologie

Die Soziologie sieht ihre Aufgabe wesentlich darin, vorgegebene soziale Tatbestände in ihrem Bedingungs Zusammenhang zu erforschen. Kernstück ihrer Methode ist das Aufweisen und Vergleichen von sozialen Fakten, die eine ursächliche Beziehung zu dem zu erklärenden sozialen Tatbestand erkennen lassen. Die Fakten selbst nun müssen ihrerseits nachprüfbar sein. Sie werden deshalb durchgängig mittels besonderer empirischer Verfahren (Beobachtung, Interview, Statistik, Heranziehung historisch-kritisch, ethnologisch und archäologisch gesicherter Zeugnisse etc.) erbracht.

Will man die Methode kurz charakterisieren, so läßt sich sagen: es geht um die Ausarbeitung von Theorien über soziale Tatbestände auf Grund von Hypothesen und deren empirischen Nachweis.

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

2. Der Informationswert soziologischer Theorien

Dieses theorienbildende Verfahren, mit dessen Hilfe sich selbst vielschichtige und komplexe soziale Gegebenheiten auf ihren ursächlichen Zusammenhang hin durchleuchten lassen, rückt an die Stelle von Schlagworten, ungeprüften Vermutungen und simplifizierenden Deutungen beweiskräftige, an empirischen Befunden kontrollierte Aussagen. Von ihrem Informationswert hat sich gerade der in Verantwortung stehende, auf zuverlässige Entscheidungshilfen angewiesene «Praktiker» in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft längst überzeugt. Wenn die Soziologie heute auch außerhalb der Universitäten vor allem als «Auftragsforschung» fest etabliert ist, so verdankt sie das dieser ihrer funktionalen Bedeutung für die Praxis.

Die sich hier bietenden Hilfen für die Urteilsbildung und Planung in der pastoralen Praxis der Kirche dürften demgegenüber bei weitem noch nicht genügend erkannt und genutzt sein.

Inzwischen sind jedoch mit der zusätzlichen Hilfe heutiger Kybernetik noch weiter reichende Verfahren entwickelt worden, die es nicht mehr nur erlauben, soziale Gegebenheiten zu *analysieren*, sondern die darüber hinaus auch in die Lage versetzen, die Tendenzen sozialer Prozesse in ihrer künftigen Entwicklung empirisch zu *prognostizieren*. Damit aber eröffnen sich – nunmehr im Zeichen der Sozialkybernetik – Möglichkeiten einer planvollen, rationalisierten und «effektivitätsorientierten» Lenkung des Menschen durch den Menschen, die ganz neue ethische Probleme aufzuwerfen scheinen. Am Schluß dieser methodischen Überlegungen wird hierzu noch einiges, vor allem die ethische Sachlage Klärendes zu sagen sein, wobei ich mich durchaus mit dem Verfasser des anschließenden grundsätzlichen Beitrages zum Thema Sozialkybernetik in Übereinstimmung weiß. – Wenden wir uns jedoch zunächst wieder dem Thema Soziologie zu.

3. Die ideologiekritische Funktion der Soziologie

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

In diesen Zusammenhang gehört auch der kritische Dienst, den vor allem die vergleichende Kultursoziologie der heutigen Ethik und Moraltheologie zu erweisen vermag. Dank ihrer metho-

disch fundierten systematischen Erforschung und Bestandesaufnahme der sozial wirksam gewordenen, ungemein pluriformen sittlichen Ordnungsvorstellungen der geschichtlichen Menschheit lassen sich nunmehr exakte Aussagen über die tatsächliche Reichweite und Geltung materialer sittlicher Normen machen. Damit wird diese soziologische Spezialdisziplin zur ständigen Prüfungsinstanz all jener empirischen, die Überzeitlichkeit des Sittengesetzes und des Naturrechtes betreffenden Argumente, die bisher innerhalb der Ethik, sei es für oder gegen ein solches, mit Berufung auf die Erfahrungswirklichkeit vorgebracht wurden.³

4. Die «Wertfreiheit» als soziologische Arbeitsnorm

Im Gegensatz zu den normativen Wissenschaften ist die empirische Sozialforschung, wie alle empirische Wissenschaft, methodisch neutral und tendenzlos. Ob ein Forschungsgegenstand von brennender Aktualität oder nur von gelehrtem Interesse ist, ob seine Wahl auf der freien Initiative des Forschers beruht oder auf den Auftrag einer Interessengruppe zurückgeht, berührt das methodische Vorgehen als solches nicht. Denn wenn Soziologie es auch mit Wertvorstellungen und Verhaltensnormen zu tun hat, so wertet und normiert sie doch selbst gerade nicht. Sie stellt lediglich fest, was ist. Für den Aufweis eines Zusammenhangs zwischen Phänomenen aber ist der Normcharakter der betreffenden Phänomene irrelevant, insofern sich die Analyse lediglich auf den Nachweis empirischer Gleichförmigkeiten, Abhängigkeiten und Tendenzen beschränkt. Insofern besteht das sogenannte Prinzip der «Wertfreiheit», d. h. der Enthaltbarkeit in Urteilsdingen als Bedingung soziologischer Erkenntnis, von Max Weber 1914 erstmals in voller Schärfe formuliert, durchaus zu Recht.⁴ Dieses Prinzip, das ausschließlich die zur Sicherung der Objektivität des Forschungsprozesses erforderliche wissenschaftliche Arbeitsnorm festlegt und als solches weder für noch gegen die außermethodische Notwendigkeit von Wertentscheidungen optieren will, macht das bewußte Engagement der handlungsregelnden Vernunft des Menschen ja keineswegs überflüssig. Am deutlichsten dürfte dies wohl die Tatsache belegen, daß sowohl die bereits genannte Wahl des Forschungsgegenstandes als auch die Ergebnisbeurteilung (d. h. die praktische Verwertung der Resultate) eindeutig interessenbezogene, wertakzentuierte und als solche ethisch je zu verantwortende Vorgänge darstellen. Diese Vorgänge liegen zwar außerhalb der Methode,

sind ihr aber dennoch – vorausgehend, beziehungsweise nachfolgend – *unmittelbar und konstitutiv* zugeordnet. Von diesen ihren beiden Polen her stellt sich denn auch die eigentliche ethische Problematik der Methode und zwar in exakt gleicher Weise wie für alle empirische Forschung, vorab der naturwissenschaftlichen, nur daß sie dort vielfach noch radikaler zutage tritt. Was auch immer nämlich den Menschen zum Erwerb neuer Kenntnisse treibt, ob und wie weit es gut ist, sie zu erlangen und was immer er mit ihrer Hilfe zum Guten oder Bösen unternimmt: die Rationalität der empirischen Wissenschaften verhält sich gegen die möglichen Konsequenzen ihrer Anwendung indifferent. Die Frage nach der Moralität «wertfreier» Wissenschaft wird somit an ihre Benutzer zurückgegeben.

5. Die «Wertfreiheit» als positivistische Gesinnungsnorm

Grundsätzlich anders zu beurteilen ist hingegen jene positivistische Einstellung, die das Prinzip der «Wertfreiheit» in methodisch illegitimer Ausweitung seiner Geltungsfunktion als wissenschaftlicher Arbeitsnorm zur «*Gesinnungsnorm*» erhebt und damit einen Relativismus akademisch sanktioniert, aus dem heraus man am Ende «die üblen Praktiken totalitärer Zwangsregime ebensowenig verdammen kann wie die seltsamen Heiratsgebräuche eines Eingeborenenstammes». ⁵ Eine solche Auffassung unterstellt, daß mit dem empirisch Aussagbaren bereits die Grenze des wissenschaftlich schlechthin Aussagbaren erreicht und den normativen Disziplinen jeder Wissenschaftscharakter abzusprechen sei. Man würde jedoch den Wertungsprozessen, ohne die es überhaupt keine Sozialstrukturen und Normenordnungen gäbe (was von niemandem bestritten wird) in keiner Weise gerecht, wenn man sie im Sinne dieses soziologistischen, einzig auf Tatbestände vereidigten Wissenschaftsbegriffs in eine schlechthin vorwissenschaftliche, durch die Vernunft nicht weiter einholbare Subjektivität verweisen würde: Die Selbsterfahrung weigert sich einfach zu leugnen, daß auch im Werten Vernunft, und zwar eine das Dasein je auslegende und entwerfende Vernunft am Werke ist. Eben dies aber legitimiert dazu, «das Werten» als solches und damit auch die innere Gültigkeit, Wahrheit und Vernunft dessen, was sich als soziologischer Tatbestand zeigt, zum Gegenstand besonderer Reflexion zu machen, einer spezifisch handlungsregelnden Reflexion, wie sie die praxisbezogenen Wissenschaften und insbesondere die diese Praxis auf

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

6. Zum Problem der «normativen Kraft des Faktischen»

Nichts scheint indessen so sehr für eine Einebnung der moralischen Vernunft in die bloße Rationalität von Tatbeständen zu sprechen wie die als empirisches Phänomen unbestreitbare «normative Kraft des Faktischen». Kein anderer Vorgang innerhalb der menschlichen Handlungswirklichkeit, der im Spannungsfeld von normativer und empirischer Erkenntnis so erheblichen Fehldeutungen ausgesetzt ist und deshalb so dringend einer nüchternen, methodisch reellen Interpretation bedarf wie dieser. Soziologisch besagt die oben angeführte, das Phänomen schlagwortartig kennzeichnende Formel zunächst nicht mehr, als daß ein vorherrschend werdendes tatsächliches Verhalten innerhalb einer Gesellschaft alte Normen verdrängen und seinerseits verbindliche Geltung erlangen kann. Daraus ist zu schließen, daß dieser Vorgang als einer der möglichen Wege angesehen werden muß, auf dem sich Normenwandlungen vollziehen können. Eine nähere Analyse des Phänomens erbringt sodann, daß nur einer solchen normabweichenden Praxis die Chance innewohnt, selbst normierende Regel zu werden, die zunehmend als die «richtigere» empfunden und proklamiert wird, d. h. die in Konkurrenz zur bestehenden Norm mit dem Anspruch auf Legitimität auftritt. Genauer ist es also nicht der einfache Tatbestand, daß sich eine Mehrheit normwidrig verhält, auf den die Formel von der «normativen Kraft des Faktischen» zutrifft, sondern erst der qualifizierte Tatbestand, daß sich eine solche Mehrheit mit diesem ihrem faktischen Verhalten in einem zustimmenden Sinne identifiziert. Denn geltende Ordnungen bleiben unangefochten, solange sie überzeugen, und zwar auch dann noch, wenn «selbst der Gerechte siebenmal am Tage fällt». ⁷ Gerade deshalb muß jeder Versuch, eine Sollenordnung durch bloße Enthüllung ihrer Nichtbefolgung zum Einsturz zu bringen, in sich selbst zurückfallen, solange ihre Vernunft von niemandem in Zweifel gezogen wird. Dies schließt

jedoch nicht den anderen Fall aus, daß Informationen über die Verbreitung eines normabweichenden Verhaltens, das für sich selbst bereits zunehmend Vernunft und somit Legitimität beansprucht, durchaus die generelle Bereitschaft zu kritischer Prüfung bisheriger Überzeugungen und damit zu Neuorientierung und Normenwandel verstärken können. Hier wäre denn auch der besondere etwaige Anteil heutiger Meinungsforschung und statistischer Erhebung an den Vorgängen eines sozialen Normenwandels «von unten» exakt anzusetzen. Damit stoßen wir aber bereits wieder auf den ambivalenten Effekt wertfreier Sozialforschung, die zwar methodisch nichts weiter intendiert, als Tatbestände aufzunehmen und zu analysieren, mit der Veröffentlichung ihrer Resultate jedoch Stellungnahmen auslöst und Handlungsentschlüsse beeinflußt, die ihrerseits die normativen Strukturen der Handlungsrealität verändern können – ein Effekt, der als solcher, wie schon hervorgehoben, nicht der empirischen Methode angelastet werden darf, die ja selbst keinerlei Normen setzt, sondern einzig die empirischen Bedingungen zu erhellen sucht, auf denen die faktische Geltung bereits gegebener Normen beruht.

Mit dieser soziologischen Analyse des Phänomens der «normativen Kraft des Faktischen», die hier insbesondere auch den spezifisch indirekten, aber dennoch wirksamen Einfluß der empirischen Sozialforschung auf solche Vorgänge des Normenwandels zu berücksichtigen und methodisch einzuordnen hatte, dürften nunmehr die Kriterien gewonnen sein, um eindeutig ideologischen Folgerungen, die aus dem Phänomen gezogen werden, begegnen zu können. Zu solch ideologischen Folgerungen muß an erster Stelle der gänzlich unzureichende Versuch gezählt werden, auf der Basis dieses Phänomens das Normierungsproblem grundsätzlich lösen zu wollen. In diese Richtung weisen vor allem der bekannte Kinsey-Report und ähnliche mit statistischen Daten operierende Stellungnahmen zum Geschlechtsleben in den Industriegesellschaften: Indem man hier eine gleitende Anpassung der sozial verbindlichen Normen an das tatsächliche, jeweils statistisch feststellbare Verhalten fordert, scheint die «normative Kraft des Faktischen» in die Position eines generellen Imperativs, einer *norma normans* einrücken zu sollen. Abgesehen von dem naiven Biologismus dieser Reporte, die mit ihrem Postulat eines «natürlichen» Auslebens menschlicher Triebe die schlechthin vitale Bedeutung normativer Strukturen für den gerade «von Natur» auf Kulturation angewiesenen Men-

schen völlig verkennen,⁸ liegt ihr grundsätzlicher methodischer Fehler darin, daß sie dem bloßen Faktum eines normabweichenden Verhaltens bereits normative Kraft zusprechen, ohne dabei das hier entscheidende Urteil der befragten Personen über ihr eigenes Verhalten in Rechnung zu stellen.⁹ Die Angleichung von Normen aber im Namen einer Praxis zu fordern, von der man nicht einmal weiß, ob diejenigen, die sie üben, sie überhaupt im Gewissen bejahen und billigen, entbehrt schlicht der Logik. Von einer sachgerechten ethischen Würdigung des eigentlichen Phänomens ist dies alles weit entfernt.

Erst eine solche Auslegung, die trotz ihrer mangelnden Logik nicht wenige Zustimmung findet, macht jenes wachsende «konservative» Mißtrauen gegenüber dem zur Frage stehenden Sachverhalt verständlich, das dann schließlich zu einer weiteren, der ersten entgegengesetzten Fehldeutung führt. Ohne sich auch hier an der eigentlichen Struktur des Phänomens zu orientieren, glaubt man nunmehr in der «normativen Kraft des Faktischen» den Primat der sittlichen Vernunft und deren Führungsanspruch gegenüber der Handlungswirklichkeit grundsätzlich bedroht. Die Besorgnis wird noch verschärft durch den zusätzlichen Verdacht, daß mit ihr auch der Allgemeingültigkeitsanspruch sittlicher Normen generell gefährdet sei. Man glaubt sich infolgedessen genötigt, sie als ethische Verfallsform und als ungangbaren Weg sittlich-sozialer Normenfindung denunzieren zu müssen. Wenn man jedoch dem gegenüber nicht ein vom ideologischen Widerpart geliefertes Vorverständnis, sondern die in sauberer soziologischer Analyse sich zeigende eigentliche Struktur des Phänomens zugrunde legt, so dürfte diese doppelte Besorgnis dahinfallen. Danach kann es nämlich, nochmals sei es gesagt, immer nur die einem tatsächlichen Verhalten innewohnende Überzeugung sein, die auf soziale Anerkennung drängt und als solche normative Kraft entwickelt. Um Mißverständnisse auszuschließen, sollte man künftig deshalb wohl besser von der «*normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugungen*» sprechen. Schwerlich aber wird man Überzeugungen einzig auf Grund des Tatbestandes, daß sie bereits das Leben bestimmen, noch ehe sie in irgendeiner öffentlichen Weise, sei es als verbindliche Sitte, als sozial sanktionierte moralische Forderung oder auch als geltende Rechtsnorm legitimiert sind, a priori jede Vernunft absprechen. Die klassische ethische Tradition hat um diese potentielle Vernunft des Faktischen immer schon gewußt und die Vorgänge einer Nor-

menfindung und Normenbildung «von unten her» durchaus positiv aufgenommen und gewürdigt. Aristoteles bedenkt sie im «*ethos*», als dem Inbegriff der ungeschriebenen gewachsenen Lebensordnungen einer Gemeinschaft, das aller gesetzten Ordnung des «*nomos*» noch vorausliegt, aus dem dieser hervorgeht, das er zum Inhalt hat und ohne das er keine Macht hat, Gehorsam zu wirken.¹⁰ Thomas greift diesen Sachverhalt erneut auf im Begriff der «*consuetudo*», als der «zumeist» geübten, ständigen Weise konkreten Verhaltens. W. Kluxen dürfte den für unser Problem hier wesentlichen Kern der Consuetudolehre des Aquinaten treffen, wenn er zusammenfaßt: «Im Faktum gewohnheitsmäßigen Tuns wohnt nicht minder als im formellen Gesetz geschichtsbildende Kraft, wenn es im Leben der Gemeinschaft vorherrscht; es hat gesetzgebende und gesetzaufhebende Wirkung, oder es bedeutet mindestens eine ständige Auslegung des Gesetzes.»¹¹ Beide aber, die formelle Gesetzgebung ebenso wie die «faktisch gelebte Überzeugung» der *consuetudo*, stehen unter der alternativen Möglichkeit von «Fortschritt» und «Verfall», auf beiden Wegen kann der Anspruch der sittlichen Vernunft erreicht oder verfehlt werden. Damit aber entfällt auch der weitere, unserem Phänomen einseitig angelastete Vorwurf, es bedrohe die Allgemeingültigkeit sittlicher Normen. Denn dasselbe müßte man dann gegebenenfalls auch vom formellen Gesetz sagen. Tatsächlich hat das Zuordnungsproblem von überzeitlich gültiger und geschichtlich bedingter Normativität – ethisch ganz ohne Zweifel das zur Zeit brennendste – im Rahmen einer Fragestellung, bei der es lediglich darum geht, die empirisch möglichen Wege konkreter Normenbildung ethisch gegeneinander abzuwägen, gar nichts zu suchen. Eine Verquickung dieser wesentlich verschiedenen Problemkomplexe kann für beider Klärung nur abträglich sein und, wie oben deutlich wurde, nur zu ideologischen Konsequenzen führen.

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

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

einzelnen in der Gesellschaft effektiv erreichen und ihn auf sich hin ausrichten.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nun läßt sich aber nicht übersehen, daß oft auch in einer Weise geplant und gelenkt wird, die, ob-

schon sie unter entschieden partiellen Gesichtspunkten erfolgt, dennoch ethisch höchst defiziente Züge an sich trägt. Lenkung zeigt sich hier, man denke etwa an gewisse Formen moderner Konsumgüterwerbung, in Wahrheit eindeutig als interessegesteuerte und Interesse steuernde, nur noch systemorientierte Manipulation. Der planungspragmatische Aspekt des Partiellen trägt somit seine sittliche Vernunft keineswegs in sich selbst.

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

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

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

Damit aber wird sofort deutlich, daß es nicht die determinierende Kraft einer intentionalen Wirklichkeit als solche sein kann, die den sittlichen Selbststand des Zustimmenden zerstört, daß es also somit auch nicht die zwecks Erfolgsausrichtung rationalisierten modernen Lenkungsverfahren als solche sind, die den Akt des Bejahens und Einwilligens in seiner inneren sittlichen Struktur entwerfen und aushöhlen. Und zwar gilt dies im Prinzip für die zur ökonomischen Gestaltung der Kollektivbeeinflussung entwickelten sozialkybernetischen

Verfahren genauso wie für die Fülle tiefenpsychologischer, psychosozialer und pädagogischer Techniken, die im Individualbereich Anwendung finden. Was vielmehr nur defizient und verwerflich sein kann, ist entweder die in der Lenkungsintention angezielte Erwartungsnorm selbst oder aber der intentionale Gehalt jener Maßnahmen, mit deren Hilfe der Erkennende zur Zustimmung gebracht, oder konkreter hier: mit deren Hilfe er – seien es nun List, Täuschung, Überredung oder Übermächtigung – zur Zustimmung und Einwilligung verführt wird.

Nach diesem ersten Versuch einer ethischen Klärung des Lenkungsproblems, bei dem wir auf eine ins einzelne gehende Kasuistik aus gebotenen Raumgründen verzichten müssen, sei noch eine letzte unmittelbar praxisbezogene Frage gestellt, die zugleich zum anschließenden Beitrag überleiten möchte: Dürfen wir noch länger im Bereich kirchlicher Pastoral und Missionsarbeit auf die Möglichkeiten moderner Planungstechnologie und Sozialkybernetik verzichten?

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

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

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

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

² Zum methodischen Problem soziologischer Theoriebildung sei insbesondere verwiesen auf die immer noch grundlegenden Arbeiten von E. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique* (Paris 1895) 6. Kapitel; sowie F. Simiand, *La méthode positive en science économique* (Paris 1912); ders., *Le salaire, l'évolution*

sociale et la monnaie, 3 Bde. (Paris 1932) vor allem Introduction, Kapitel 1–4; vgl. ferner R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit* (München 1965) 33–43.

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

⁴ Zur Geschichte des Werturteilsstreits sowie zum gegenwärtigen Stand der Diskussion vgl. neuestens R. Dahrendorf aaO. 27–48. Vgl. ferner in: *Logik der Sozialwissenschaften*, hrsg. v. E. Topitsch (Köln/Berlin 1965) die Beiträge von Ch. von Ferber, *Der Werturteilsstreit 1909/1959. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Interpretation*, 165–180; H. Albert, *Wertfreiheit als methodisches Prinzip. Zur Frage der Notwendigkeit einer normativen Sozialwissenschaft*, 181–210; J. Habermas, *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik*, 291–311; R. Mayntz, *Soziologie in der Eremitage? Kritische Bemerkungen zum Vorwurf des Konservatismus der Soziologie*, 526–541; dort auch Bibliographie zum Werturteilsproblem 548–549.

⁵ Barrington Moore jr, *Political Power and Social Theory* (Cambridge 1958) Chapt. 3, zit. bei R. Mayntz aaO. 534.

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

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

Was sich demzufolge in den Wertbegriff gerade nicht einbringen und durch ihn begründen läßt, ist die Dimension des «Normativen». Diese Dimension aber ist für die eigentliche Ethik als einer das

praktische Handeln des Menschen reflektierenden und sich hierbei selbst als «handlungsregelnd» erweisenden Wissenschaft konstitutiv. Hierdurch unterscheidet sie sich von der deskriptiv vorgehenden Soziologie ebenso grundsätzlich wie von der apriorischen Wertforschung der Phänomenologie, die die kantische Frage: Was sollen wir tun? unbeantwortet lassen und selbst keine neuen Werttafeln zu errichten vermögen.

⁷ Vgl. F. K. Francis, Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens (Bern 1957) 105 f.

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

⁹ Auf diesen grundlegenden methodischen Fehler macht bereits F. X. Kaufmann aaO. 48 aufmerksam.

¹⁰ Pol. II 1269 a 20–24 u. Pol. III 1287 b 5. Hierzu J. Ritter, «Naturrecht» bei Aristoteles (Stuttgart 1961) 23 f.

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

¹² H. Lübke, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gegenwart: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller, hrsg. v. H. Rombach (München 1966) 188 bis 211, 208. Dort weitere Literatur zum Problem sozialtechnologischer Planung und Futurologie.

¹³ J. B. Metz, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem: Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner, Band I (Freiburg 1964) 287–314, 296.

WILHELM KORFF

Geboren am 29. November 1926 in Hilden, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte am Priesterseminar Köln und an der Universität Bonn, doktorierte 1965 in Theologie, arbeitet als Stipendiat der deutschen Forschungsgemeinschaft an der Habilitation, veröffentlichte seine Dissertation: Ehre, Prestige, Gewissen (Köln 1966).

Roger Garaudy

Was erwartet der Nichtchrist von der Kirche im Hinblick auf die Entwicklung von Normen des öffentlichen Lebens?

Was der Nichtchrist in bezug auf das Problem der Bildung und Entwicklung von Normen einer öffentlichen Moral von der Kirche erwartet, hängt notwendig vom Bild des Christentums ab, das ihm heute, gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, von der Haltung der Kirche selbst, der Theologen und der Gesamtheit der Christen suggeriert wird.

Der packendste Zug des Christentums unserer Zeit liegt, wie mir scheint, darin, daß es ein Christentum auf dem Wege ist.

Wenn wir sagen wollen, was wir von diesem Christentum erwarten, erhoffen, müssen wir zunächst versuchen, den Wandel zu beschreiben, dessen Zeugen wir sind, zu definieren, was wir vom Sinn dieses Vorwärtsschreitens wahrzunehmen glauben. Auch müssen wir uns die Fortsetzung dieser Linie in der Richtung vorstellen, die wir nicht bloß erwarten, sondern mit allen unsern Kräften erhoffen, da, wie wir denken, es zu einem schönen Teil von dieser Ausrichtung abhängt, ob wir den Menschen gemeinsam seiner höchsten Berufung entsprechend zu realisieren vermögen.

Die Neuausrichtung des Christentums

Es ist eines der positivsten Ergebnisse des Konzils, daß es den Menschen in den Mittelpunkt seiner