

trag zur Überwindung des immer noch verbreiteten leibfeindlichen Dualismus.

¹ E. Schaetzing, Die ecclesiogenen Neurosen = Wege zum Menschen 7 (1955) 97ff.

² H. Harsch, Das Schuldproblem in Theologie und Tiefenpsychologie (Heidelberg 1965) 44ff.; Vaticanum II, Lumen gentium, Art. 9.

³ Zur behavioristischen Theorie vgl.: Dollard – Doob – Miller – Mowrer – Sears, Frustration and Aggression (New Haven 1939); T. Parsons, Sozialstruktur und Persönlichkeit (Frankfurt 1969).

Die Gegengründe bei: K. Lorenz, Das sogenannte Böse (Wien 1964); R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit (München 1961); A. Mitscherlich, Aggression – Spontaneität – Gehorsam: Bis hierher und nicht weiter. Ist die menschliche Aggression unbefriedbar? Hrsg. von A. Mitscherlich (München 1969) 66ff.

⁴ S. Freud, Ges. Werke XV (London 1966) 64ff.

⁵ A. Sborowitz, Der leidende Mensch (Düsseldorf 1960) 67.

⁶ E. H. Erikson, The Problem of Ego-Identity, Psychological Issues, ed. by G. Klein (New York 1959); D. Rapaport, The Structure of psychoanalytical Theory, Psychology, A Study of Science I/3, ed. by S. Koch (New York 1959).

⁷ A. Mitscherlich, Über etablierte Freiheiten im Denken der unbewußten Freiheit, Krankheit als Konflikt (Frankfurt 1966) 100ff.

⁸ S. Freud aaO. XV, 102f, 110; A. Mitscherlich, Bis hierher und nicht weiter 66–103.

⁹ A. Gehlen, Anthropologische Forschung (Hamburg 1961); A. Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen (Hamburg 1956).

¹⁰ K. Lorenz, Vom Weltbild des Verhaltensforschers (München 1968) 111ff, 97ff.

¹¹ S. Freud aaO. XV, 101: «Die Trieblehre ist sozusagen unsere Mythologie». – Dazu die kritische Weiterführung von «Trieblehre» zu «Arbeitshypothese» bei: H. Kunz, Die Aggressivität und die Zärtlichkeit (Bern 1946) 48, und A. Mitscherlich, aaO. 94–96.

¹² J. Huxley, Der Mensch in der modernen Welt (Nürnberg 1950); ders., Ich sehe den künftigen Menschen (München 1965).

¹³ K. Lorenz aaO. 186.

NORBERT SCHIFFERS

geboren am 14. Juni 1926 in Aachen, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Tübingen, doktorierte 1954 und habilitierte sich 1968 in Theologie und ist Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Regensburg. Er veröffentlichte: Einheit der Kirche (Düsseldorf 1956), Fragen der Physik an die Theologie (Düsseldorf 1968).

Wilhelm Korff

Aporien einer «Moral ohne Schuld»

Die Krise der Moral ist keineswegs nur eine Krise ihrer materialen Inhalte. Alle Versuche, ihr mit den Mitteln bloßer Normtransformation beizukommen, gleichen deshalb letztlich einer Therapie, die sich auf die Behandlung von Symptomen beschränkt. In Wahrheit zeigt es sich nämlich, daß die neuzeitliche Moralkrise weitaus mehr involviert als eine Infragestellung tradierter Normbestände. Ihr eigentlicher Schwerpunkt liegt vielmehr im Bereich jener kategorialen Strukturen, innerhalb deren Moralität bisher durchgängig erfahren wurde und sich vollzog. Auf eben dieser strukturellen Argumentationsebene bewegt sich nun die neuzeitliche, zum Teil gewiß radikale, durchweg jedoch von einem ersten humanen Impuls bestimmte Kritik am Schuldphänomen, eine Kritik, die entsprechend ihren jeweils unterschiedlichen Grundansätzen und Intentionen, hauptsächlich drei fundamentale Vorbehalte einbringt:

a) Die überkommene Schuld moral ist einem Geistesverständnis verhaftet, das die Antriebskräfte des menschlichen Selbst depotenziert.

b) Sie steht in innerer Interdependenz mit einer Sozialstruktur, die jede effektive Entwicklung auf eine humanere Welt hin blockiert.

c) Sie erweist sich in ihrer grundsätzlichen Ethosgebundenheit generell als archaisch und prärationale.

1. Der Aufstand des Selbst

«Liegt der Beweis deiner Schuld nicht in deiner Strafe?» so läßt André Gide in seiner dramatischen Fassung von Kafkas «Prozeß» den Seelsorger argumentieren, «Du mußt deinen Irrtum erkennen und dich davon überzeugen: ich werde bestraft, also bin ich schuldig.»¹ Mit diesem pointierten Alogismus sind zweifellos Tendenzen ausgezogen und zu Ende gedacht, die in ihrem Kern bereits dort angelegt sind, wo Schuld erfahrung ihre eigentliche psychologische Mitte hat, nämlich im Moment der *Anklage*. Von hier aus erscheint es deshalb auch methodisch durchaus gerechtfertigt, wenn A. Hesnard in seinem programmatischen kleinen Buch «Morale sans péché»² entsprechend seinem spezifisch psychologischen Ansatz dieses Moment zum Schlüssel seiner kritischen Analyse des Schuldphänomens macht. Danach aber konstituiert sich Schuld – theologisch: Sünde – prinzipiell in einem Interaktionsmodus, der durch das Verhältnis Richter – Angeklagter bestimmt ist. Dies gilt für die soziale Realisationsform von Schuld ebenso wie für ihre internalisierte Vollzugsweise in der Form der Selbstanklage und Selbstbeschuldigung. Damit je-

doch legt sich «Welt im Zeichen von Schuld» notwendig als ein Interaktionsnexus aus, in dem der Mensch des Menschen Ankläger oder Angeklagter, Henker oder Opfer ist, meist sogar beides zusammen. Gerade dieses im Zeichen der Schuld von Aggression und Angst beherrschte Miteinander nun ist es, das nach Hesnard die Welt zu einer «an der Sünde *kranken* Welt» macht,³ zu einer Welt, die es dem Menschen verwehrt, sich selbst und den anderen wirklich anzunehmen und zu verantworten, die es ihm verwehrt, Liebe, Gemeinschaft und Geborgenheit zu schenken und zu erfahren.

Diese «an der Sünde kranke Welt» aber ist wesentlich von einer Moral verwaltet, die, von der Grundstimmung der Angst getragen, sich in einem rein negativen Abwehrkampf gegen mögliche Verluste an sozialer und individueller Integrität erschöpft. Denn Schuld-moral, das bedeutet Leben unter einem Netzwerk von Sanktionen, das bedeutet Reglementierung des Daseins, Neutralisierung seiner Impulse und Frustrierung seiner Antriebe. All dies nun erzeugt nach Hesnard ein intentionales Klima der Anpassungsbereitschaft, des Konformismus und der Subordination, das jede Eigenverantwortung degenerieren läßt. Unter der Voraussetzung einer solchen Moral aber, die menschliche Existenz mit unerbittlichen und unentrinnbaren Sanktionen umstellt, verbleibt dem an ihr Scheiternden kein anderer Ausweg, als seine ganze Aggression gegen sich selbst zu kehren: Das Versagen wird in die Innerlichkeit zurückgenommen. Es installiert sich als «*schlechtes Gewissen*».

Eben diesen Ursprung des «schlechten Gewissens» aus den unerbittlichen Gesetzmäßigkeiten kollektiver Domestikation, an deren Zwängen sich die ursprüngliche Kraft menschlicher Antriebe und Instinkte bricht, um, in die Innerlichkeit zurückgeworfen, sich nunmehr gegen das eigene Selbst zu kehren, hat bereits Nietzsche in nicht minder scharfer Form aufgedeckt: «Dieser gewaltsam latent gemachte *Instinkt der Freiheit* ..., dieser zurückgedrängte, zurückgetretene, ins Innere eingekerkerte und zuletzt nur an sich selbst noch sich entladende und auslassende Instinkt der Freiheit: das, nur das ist in seinem Anbeginn das schlechte Gewissen.»⁴ – Erst auf diesem sozialpsychologischen Hintergrund, der die dem «schlechten Gewissen» zweifellos inhärenten *repressiven* Strukturen konsequent sichtbar macht und freilegt, Strukturen, die sich bis in die Wurzeln der Gewissensgenese hinein verfolgen lassen und die in ihrer Eigengesetzlichkeit eine ganze Kultur von Lebensverneinungen, von Schuldängsten und «Gewissensvivisektionen»⁵ der

«mit sich selbst willig-zwiespältigen Seele»⁶ aus sich heraus zu erzeugen vermögen – erst auf diesem Hintergrund wird jetzt zugleich auch der elementare Protest Nietzsches wie Hesnards gegen jede religiös-sakrale, den Status quo nur noch verfestigende Legitimierung des «Schuldkomplexes» verständlich. In der Tat zielt der Atheismus beider, ihre unbedingte Absage an «den <Herren>, den <Vater>, den Urahn und Anfang der Welt»,⁷ wie auch ihr Protest gegen jede Substituierung eines gesamt-menschheitlichen Schuldzusammenhanges im Sinne der Erbsünde, seinem innersten Wesen nach letztlich auf nichts anderes als auf eine radikale Rehabilitation der Freiheit und Selbstwürde des Menschen.⁸

Es ist nun freilich für das Selbstverständnis dieser von «Schuldkomplexen» purgierten Moral-konzeptionen entscheidend, daß sie die Befreiung aus den repressiven Zwängen keineswegs als Prozeß einer Totalliquidierung des Schuldgefühls überhaupt, sondern wesentlich als einen Prozeß seiner grundsätzlichen Umakzentuierung begreifen. Während Hesnard nun diese Umakzentuierung im Exodus des «schlechten Gewissens» aus dem Kerker selbstbezogener Innerlichkeit in das freisetzende Anspruchsfeld interpersonalen «Für-ein-ander» gewährleistet sieht, erkennt Nietzsche sie im Überschritt vom Konformismus zum *Nonkonformismus*. Der Weg zur Freiheit eröffnet sich für Nietzsche dort, wo der Mensch aus der Subordination ausbricht und das «schlechte Gewissen» nicht mehr mit dem Aufstand gegen repressive Ideale verbindet; dort also, wo er, statt seine «natürlichen Hänge mit <bösem Blick>»⁹ zu betrachten, seine Schuldgefühle mit der *Verneinung* des Lebenstriebes assoziiert. Damit aber wird zugleich deutlich, daß es diesen Verkündern einer «Moral ohne Schuld» tatsächlich um die Kritik an einem Schuldverständnis geht, das den Weg zu einer schöpferisch-humaneren Daseinsverwirklichung zu blockieren scheint, nicht aber um eine kritische Auflösung des Schuldphänomens überhaupt. Dies entlastet sie nicht zuletzt von dem allzu naiven Vorwurf des Nihilismus.¹⁰

Bei aller weiterführenden Vernunft nun, die diese Deutungsversuche zweifellos in sich bergen, bleibt dennoch die entscheidende Frage, ob mit der dort vorgenommenen Umstellung des Schuldgefühls, die eine prinzipielle Auflösung dessen impliziert, was Huxley den «protoethischen Mechanismus»¹¹ eines autoritätsbestimmten, sozial-regulativen Gewissensverständnisses nennt, bereits die Heraufkunft einer qualifizierteren Moral gesichert

ist. Die Antwort hierauf wird man sich nicht leicht machen dürfen. Denn weder für Nietzsche noch für Hesnard ist mit diesem «Insubordinationsgewissen» als dem bleibenden Ferment menschlicher Freiheit gegenüber normativen Zwangsstrukturen das Ganze jener Freiheit selbst schon ausgeschritten, in der sich die von ihnen postulierte neue Moral verwirklicht. Bedeutet doch Freiheit für sie keineswegs Regression auf eine ungeprägt-naturale, von allem «Anspruch» entpflichtete Triebexistenz, sondern wesentlich Existenz, die im Überschreiten ihrer normativen Geformtheiten, sei es nun im Modus kreativer Zuwendung zum anderen, wie bei Hesnard, oder sei es im Modus einer Emanzipation des Individuums zu radikal souveräner Selbstverantwortlichkeit, wie bei Nietzsche, in ihre eigentlichen Seinsmöglichkeiten gelangt. Gerade Nietzsche zieht diese Linie explizit aus, wenn er die Herausformung des *autonomen Gewissens* als das eigentlich angezielte Resultat und als die «reifste Frucht» jenes «ungeheuren Prozesses» kollektiver Zähmung und Berechenbarmachung des Menschen durch die «Sittlichkeit der Sitte» begreift, an dessen Ende, diesen Prozeß überbietend und in das Reich der Mittel verweisend, das radikal souveräne Individuum steht, ein Individuum, das erst in diesem «stolzen Wissen» der so gewonnenen Freiheit und Macht «über sich und das Geschick» seine eigentliche *«Verantwortlichkeit»* gewinnt.¹²

Mit diesem autonomen, sich selbst besitzenden Gewissen aber qualifiziert Nietzsche letztlich die Möglichkeit eines Moralbewußtseins, das nicht mehr notwendig der Krücken einer dauernden Abstützung durch kollektive Normativitäten bedarf. Darin geht er grundsätzlich über die Positionen jener Moralpsychologen hinaus, die, wie etwa S. Freud oder eindeutiger noch A. Gehlen, alle sittliche Kultur einschließlich ihrer autonomen Entfaltungen an die permanente Kontrollinstanz gesellschaftlicher Normen und Institutionen zurückbinden. So erscheint etwa in der Theorie Freuds jede Freisetzung des Ich von den sich im «Über-Ich» internalisierenden sozialen Kontrollen, als eine Freisetzung der durch sie unterworfenen und nur so sublimierungsfähigen «Libido», eine Freisetzung, die den Menschen notwendig auf prärationale Stufen zurückwirft und ihn der sittlich-kulturellen Selbstzerstörung ausliefert.¹³ Analog führt bei Gehlen, der den Menschen als ein von Natur auf Kulturation verwiesenes «nicht festgestelltes» Wesen begreift, jeder Abbau von Institutionen, deren Funktion gerade darin liegt, die unmittelbaren Antriebe des Menschen in verantwort-

liche, von Entscheidungszumutungen entlastete Handlungsgesinnungen umzuformen, zwangsläufig in eine naturale Entartungsbereitschaft, die ihn in seinem moralischen Bestand bedroht.¹⁴

Der spezifische Mangel dieser Theorien zeigt sich offensichtlich darin, daß mit der hier vollzogenen Abwertung der Subjektivität zugleich jene Instanz verfemt ist, die allein als möglicher Träger eines «insubordinationsfähigen» normkritischen Gewissens in Frage kommt. Damit aber bewegen sie sich letztlich auf einer Argumentationsebene, auf der sie im Grunde nur jene wirksam treffen können, die etwa im Stile von Wilhelm Reich oder neuerdings Arno Plach¹⁵ in der Destruktion aller Normativität und in der daraus resultierenden Triebbefreiung *als solcher* das Allheilmittel für individuelle und soziale Lebensnot sehen.

Was nun demgegenüber den auf eine konstruktive Subjektivität hin konvergierenden Gewissensbegriff Nietzsches dennoch in seinem Kern zutiefst fragwürdig macht, ist die radikale Substantiierung der sich mit diesem Gewissen verwirklichenden Freiheit in jenem «Willen zur Macht», der, durch keine weitere Vernunft erlösbar, diese Freiheit zum Gefangenen seiner selbst werden läßt.¹⁶ Hieraus aber resultiert letztlich eine Moral, die in gleichem Maße, wie sie sich von den objektiven Zwängen der «Sittlichkeit der Sitte» emanzipiert, ihrerseits im Namen einer sich selbst überantworteten Subjektivität Direktiven ausübt, die menschliches Handeln in eine nicht minder gewalttätige Obhut nehmen.

Ist also überhaupt eine Moral möglich, die *Freiheit* und *Normativität* so miteinander versöhnt, daß die dem Menschen geschichtlich zugewachsene sittliche Autonomie eine Reife empfängt, die, jeglicher Depravation entzogen, keiner Repression mehr bedarf? Es ist dies die Frage, die vor allem H. Marcuse nach den sozialen und psychologischen Bedingungen und Gesetzmäßigkeiten einer *nicht-repressiven* und dennoch *triebvernünftigen* Moralität suchen läßt,¹⁷ einer Moralität, die den Menschen als «bewußtes rationales Subjekt»¹⁸ in jene Mündigkeit zur «Selbst-Sublimierung»¹⁹ freisetzt, die ihn über die opaken Verhaltenszwänge tradierter Sittenordnungen ebenso hinausführt wie über die scheinhumanitären Ansprüche einer Leistungsgesellschaft, die, einzig dem Gesetz ökonomischer Effektivität verpflichtet, erst recht darauf abzielt, ihn in Unmündigkeit zu halten, nämlich in der Unmündigkeit eines manipulierbaren, vermarktungsfähigen Bedürfniswesens.²⁰ Marcuse geht nun davon aus, daß diese Gegebenheiten keineswegs unabwendbar sind, sondern als historische Konstel-

lationen im Prozeß eines sozialen Bewußtseins- und Strukturwandels grundsätzlich aufgehoben werden können. Hiernach aber sind für ihn gerade mit dem hohen Stand der Produktivität, den die neuzeitliche Kultur und Zivilisation unter der Herrschaft des «Leistungsprinzips» geschaffen hat, im Grunde bereits entscheidende sachliche Voraussetzungen für die Entfaltungsmöglichkeit zu einer sich nunmehr freilich qualitativ darüber hinaus erhebenden Kultur der nicht-entfremdeten Arbeit und der nicht-repressiven Triebsublimierung gestellt hat.²¹

Ganz abgesehen zunächst von der Frage nun, ob mit der definitiven Installierung eines entsprechenden technologischen Niveaus sowie mit der «Behebung aller zusätzlichen Unterdrückung» bereits die wesensnotwendigen Bedingungen ausdefiniert sind, unter denen das «reife Bewußtsein» jene «*libidinöse Vernünftigkeit*» entwickelt, kraft deren es dann tatsächlich «zu höheren Formen kultureller Freiheit»²² gelangen könnte, bleibt es dennoch entscheidend richtig, wenn Marcuse – und hier trifft er sich im Kern mit Nietzsche und Hesnard – die sich kollektiv auslegenden repressiven Ordnungsethiken (biblisch gesprochen: die Gesetzesmoralen) als Lösungen kennzeichnet, die im Hinblick auf eine wirklich humane Erfüllung menschlicher Existenz letztlich «überwunden» werden müssen.

Damit aber ist auf säkularer Ebene, wenn auch in einem anthropologisch gewiß immer noch unzureichenden Verstehenskontext, jene zentrale Wahrheit berührt, die theologisch, im Licht der neutestamentlichen Botschaft, der Substanz nach längst aufgedeckt erscheint, die Wahrheit nämlich, daß der Mensch weder *unter* dem «Gesetz» noch auch *durch* das «Gesetz» in die ihm definitiv mögliche Vollgestalt seines sittlichen Wesens gelangt. Denn wenn Hesnard mit seiner Forderung nach «unaufhörlicher Verbesserung der zwischenmenschlichen Beziehungen» den *solipsistischen* Tendenzen einer sich in Schuldängsten frustrierenden Repressionsmoral von der Interaktionsebene her zu begegnen sucht, und wenn Marcuse, von derselben Zielvorstellung einer Moral der «nicht-repressiven Sublimierung» geleitet, nach deren möglichen *sozial-strukturellen Koeffizienten* zu fragen beginnt, so sind hier ohne Zweifel Impulse wirksam, die sich in ihrem sittlichen Kern durchaus jenem Ethos zuordnen lassen, mit dem das Neue Testament ein von Repressionen erlöstes Daseinsverständnis umreißt: «Angst», so schreibt Johannes, «verträgt sich nicht mit der Liebe. Die vollkommene Liebe vertreibt die Furcht.»²³

Man wird nun diesen vom Glauben an die Möglichkeit einer heileren Welt getragenen Lösungsversuchen gewiß nicht gerade das ankreiden dürfen, was ihren spezifischen Eigenwert ausmacht, nämlich daß sie sich diesem ungeheuren Problem von seiner *empirischen* Seite her zu nähern suchen. Anderenfalls bliebe in der Tat nur ein Moralverständnis, das sich in Gesinnungsappellen erschöpft. Die entscheidende Frage ist vielmehr die, ob solche ethischen Konzeptionen einer Welt ohne Schuld überhaupt über die Form einer Utopie hinausgelangen können, ohne daß sie sich aus jener Wirklichkeit artikulieren, die den Menschen erst in seine eigentliche Gerechtigkeit und Wahrheit freisetzt.

2. Die Rehabilitierung des Kampfes

Angesichts der wesenhaft mundanen Existenzverfaßtheit des Menschen steht jede der Humanisierung dieses Menschen verpflichtete Moral zugleich immer auch unter der Forderung nach deren empirischer, und das heißt nach deren physiologischer, ökonomischer, psychologischer und sozialstruktureller Konditionierung. Diese Forderung gilt auch dann, wenn man sich nicht in dem «materialistischen» Trugschluß bewegt, das im Prozeß dieser Humanisierung hervortretende, sich selbst besitzende sittliche Wesen des Menschen sei im Grunde nichts anderes als die Summe seiner empirischen Bedingungen. Unter solcher, freilich illusionären Voraussetzung erschiene es in der Tat als möglich, die ersehnte «moralische Gesellschaft», das «Reich der Freiheit und Brüderlichkeit» auf rein empirischem Wege heraufzuführen. In Wahrheit zeigt es sich jedoch, daß das, was sittliche Freiheit ihrem Wesen nach ausmacht, *in keinem Augenblick* mit ihren wie auch immer gearteten positivierbaren Bedingungen *ontologisch* zusammenfällt oder im Modus einer Naturkausalität von ihnen bewegt wird. Dies belegt nicht nur die Tatsache, daß der Mensch gerade unter schwersten und im Hinblick auf ein erfülltes Existieren durchaus inhumanen Voraussetzungen höchster sittlicher Handlungen fähig ist, sondern ebenso sehr auch der grundsätzliche Tatbestand, daß alle humanen Ausgestaltungen überhaupt erst kraft dieser vorausentwerfenden *Freiheit ihr Dasein gewinnen*, aus ihr ihre ganze ethische Relevanz und Bedeutsamkeit empfangen und nur solange wahrhaft humane, moralische Wirklichkeit bleiben, als diese sie ermöglichende und tragende Freiheit nicht mit ihnen zusammenfällt und in ihrer Kausalität aufgeht. *Wenn nun* also trotz der offenkundig aporetischen Grundstruktur

menschlich-sittlicher Existenz, die allen spezifisch empirischen Bemühungen um die Konditionierung einer «heilen» Welt a priori Grenzen setzt, diese Bemühungen dennoch ethisch gefordert bleiben, so deshalb, weil alle sittliche Freiheit, kraft deren der Mensch sein Leben führt, erst in den durch sie erwirkten *sittlich-kulturellen Ausformungen ihrer eigenen unaufhebbar empirischen Substrate*, die eigentlich *humanen* Voraussetzungen ihres Seinkönnens gewinnt.

Aus eben diesem grundlegenden anthropologischen Befund aber empfängt jetzt zugleich auch der um der Heraufkunft einer menschlicheren Wirklichkeit willen geführte «*soziale Kampf*» seine mögliche *ethische Dignität*. In der Tat stellt diese existenzielle, mit Zwängen operierende Form gesellschaftlicher Interaktion eine instrumentale Potenz dar, die sich nicht nur dadurch empfiehlt, daß sie zu *meist ungleich schneller und sicherer zum Ziel führt* als dies mit einer Moral des repressionslosen Überzeugens je möglich erscheint, sondern zugleich auch dadurch, daß sie *das menschliche Selbstwertbewußtsein*, ohne das es letztlich wiederum keine sittliche Freiheit gäbe, *in ganz anderer Weise anzuheben vermag* als ein reines Ethos der Gewaltlosigkeit, dessen genuin sozialkritischer Impuls gerade wegen seiner vielfach «objektiven» Ohnmacht nur allzuleicht in einer die Unrechtslage verfestigenden «defaitistischen» Moral des Verzichtes, der Schicksalsergebenheit und der sozialen Subordination untergeht.

Erst auf diesem Hintergrund der scheinbaren geschichtlichen Erfolglosigkeit einer Ethik, die den Gebrauch von Gewalt im Namen der Liebe schuldig spricht, und die nunmehr gerade dadurch, und zwar durchaus gegen ihre eigene ursprüngliche Intention, einer Unterwerfungsmoral Vorschub leistet, die, in Verkehrung dieses Ansatzes, bestehende Gewaltordnungen petrifiziert – erst auf diesem Hintergrund läßt sich die ungeheure Wirkung der politisch wohl folgenschwersten Sozialphilosophie der Neuzeit, des *Marxismus*, verstehen, der nun seinerseits, in einer Art Gegenmodell, allen sozialen Fortschritt auf die gesellschaftliche Dialektik des Kampfes stellt.

Das grundlegend Neue dieser Konzeption liegt zweifellos darin, daß hier der Kampf nicht mehr als Instrument einer bloßen *Umordnung* von Gewaltverhältnissen genommen wird, noch gar als Mittel zur *Erhaltung* der bestehenden, sondern wesentlich als Geburtshelfer einer der Intention nach schlechthin *humanen Neuordnung* aller sozialen Verhältnisse, die sich nach *Marx* in der Heraufkunft der klassenlosen, jegliche interaktionellen Gewaltkonstella-

tionen aufhebenden «kommunistischen» Gesellschaft vollendet.

Zur Legitimation dieses Kampfes nun argumentiert Marx ursprünglich durchaus moralanthropologisch. Dies zeigt sich vor allem in seiner Religionskritik, in der er die Strukturen der «Entfremdung» des geschichtlichen Individuums, und hier insbesondere deren religiöse Wirkfaktoren von einem anthropologischen Ansatz her aufzudecken sucht, der den Menschen radikal als ein sich selbst herstellendes Wesen begreift: «Die Wurzel für den Menschen ist der Mensch selbst.»²⁴ Aus eben dieser Kritik aber schält Marx jetzt zugleich die entscheidende axiologische Schlußfolgerung heraus, «daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen»²⁵ sei, eine Schlußfolgerung, die ihn dann unmittelbar, entsprechend seiner genuin strukturkritischen Intention, zu dem revolutionären Imperativ führt, «alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.»²⁶

Dieser moralanthropologische Duktus der Beweisführung verliert freilich in gleichem Maße an Relevanz, wie *Marx versucht, die praktische Notwendigkeit des revolutionären Kampfes* zugleich als eine der Logik der Geschichte selbst innewohnende zu begreifen, die, als solche streng ökonomischen Gesetzen gehorchend, den Gesamtprozeß der sozialen Entwicklung des Menschen steuert. Hiernach aber erweist sich die aus den jeweiligen Produktions- und Eigentumsverhältnissen resultierende sozialökonomische Konstellation von Reichtum und Unmenschlichkeit zugleich immer auch als eine geschichtsspezifische Konstellation des *Kampfes*, die nach Marx im neuzeitlichen Kapitalismus ihre äußerste Zuspitzung erfährt und damit zwangsläufig auf jene totale revolutionäre Emanzipation hintendiert, die, getragen von der durch das kapitalistische System erzeugten Klasse der Ausgebeuteten selbst, die endgültige Aufhebung des Privateigentums bewirkt, mit der sich dann notwendig die höhere Gesellschaftsform herstellt.²⁷ Unter der Voraussetzung dieses Glaubens an einen geradezu naturgesetzlich vorgezeichneten Gang der Entwicklung, der dem Proletariat, als dem eigentlichen Exekutor der Vernunft der Geschichte das vollständige Gelingen seiner Unternehmungen vorweg garantiert, ist es dann durchaus konsequent, wenn Marx alle bloß altruistische Moral, aber auch alle, von sozialem Reformwillen getragene, auf bloßen Interessenausgleich hinwirkende Sozialethik als ein Bemühen perhorresziert, das nichts anderes bewirkt, als eine Verzögerung

dessen, was nach geschichtlicher Notwendigkeit kommen wird und kommen muß. Denn in der Tat konstituiert der für die Marx'sche Sozialphilosophie in ihrer «wissenschaftlichen» Ausgestaltung als «historischer Materialismus» kennzeichnende geschichtslogische Objektivismus ein soziales Handlungsverständnis, das grundsätzlich jeder Möglichkeit einer spezifisch *ethischen* Fundierung entzogen ist. Unter diesem Aspekt behält hier die später auch von Lenin ausdrücklich bestätigte und übernommene Interpretation Werner Sombarts Recht, «daß es (im ganzen Marxismus von vorn bis hinten auch nicht ein Gran Ethik) gäbe: in theoretischer Hinsicht ordne dieser den «ethischen Standpunkt» dem «Prinzip der Kausalität» unter; in praktischer Beziehung laufe er bei ihm auf den Klassenkampf hinaus»,²⁸

Dieser «ethische Standpunkt» gewinnt demgegenüber in dem Augenblick seine notwendige und volle Eigenbedeutung zurück, wo sich herausstellt, daß es, wie die wachsende Diskrepanz zwischen den doktrinären ökonomisch-materialistischen Prognosen und der tatsächlich eingetretenen politisch-gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung beweist, überhaupt kein solches aus sich selbst wirkendes kausales Geschichtsgesetz gibt, sondern daß vielmehr Fortschritt im Rahmen der konkreten Geschichte wesentlich auf der kreativen Potenz von *Menschen* gründet, so daß er in Wahrheit nur in dem Maße stattfinden kann, wie jene sittliche Freiheit respektiert bleibt, die alle menschliche Kreativität und damit auch allen sozialen Fortschrittswillen trägt. Eben deshalb aber erweist sich gerade auch der soziale Kampf, und zwar einschließlich seiner durch eine mögliche ultima ratio geforderten Ausweitung zum revolutionären Kampf, überhaupt nur dort als humangeschichtlich sinnvoll, wo er dem «ethischen Standpunkt» prinzipiell zugeordnet bleibt und nicht dem Irrlicht einer Vernunft gehorcht, die den Menschen im Namen eines utopischen Geschichtszieles gänzlich funktionalisiert. Daß «die Erhebung der materiellen Faktoren zu den omnipotenten Mächten der Entwicklung» eine kostspielige ökonomische «Selbsttäuschung» sei, und daß somit der kämpferische Antrieb zum sozialen Fortschritt keiner geschichtsdoktrinären, sondern vielmehr einer ethischen Fundierung bedarf, macht schon E. Bernstein gegenüber dem orthodoxen Marxismus geltend.²⁹ Dieser Einspruch trifft sich durchaus mit der Auffassung jener neueren Exponenten eines marxistischen Revisionismus, die wie L. Kolakowski aus der unmittelbaren praktisch-politischen Erfahrung

des sich durchgängig totalitär auswirkenden geschichtsspekulativen Objektivismus feststellen, «daß die Regeln des sittlichen Verhaltens aus keiner Theorie des geschichtlichen Fortschritts abgeleitet werden können»,³⁰ sondern daß vielmehr der historische Fortschritt selbst diesen Regeln unterworfen bleibt und auf die Dauer nur dort seine vollen Chancen gewinnt, wo die Mittel den Zweck nicht pervertieren. Für den Marxisten Kolakowski bedeutet dies, daß «nicht nur der Kommunismus, sondern auch die Bewegung zu ihm ein Ziel ist»,³¹ womit nichts Geringeres ausgesagt wird, als daß sich das angestrebte ethische Ziel schon in den Mitteln vorwegentwerfen und der Weg bereits der moralische Inchoativ seiner Erfüllung sein muß.

Damit aber wird zugleich deutlich, daß sich das ethische Problem im Hinblick auf den Marxismus wesentlich als eine Frage nach der Moral der Mittel stellt. Indem nun der orthodoxe Marxismus alle menschliche Praxis auf eine geschichtsobjektive Dialektik des Kampfes abstellt, expliziert er sich als ein Handlungssystem, das das Schuldmoment aus eben diesem Bereich der Mittel radikal eliminiert, insofern der Mensch innerhalb dieser Dialektik grundsätzlich aufhört «Zweck an sich selbst» zu sein.³² Demgegenüber bedeutet die revisionistische Restituierung der ethischen Mittelwahl zugleich auch eine Restituierung der Möglichkeit von Schuld, die überall dort zutage tritt, wo der konkrete Mensch zu einem bloßen Mittel depotenziert wird. Daraus darf jedoch nicht gefolgert werden, daß ein schuldloses Handeln gleichbedeutend sei mit kampflosem Handeln, bleibt doch gerade der kämpferische Impetus – vom Revisionismus mit Recht aus dem marxistischen Erbe festgehalten – als positive zielgerichtete Kraft menschlicher und gesellschaftlicher Selbstverwirklichung, ein unaufhebbares Moment allen geschichtlichen Fortschritts.

Hier aber zeigt sich eine weitere grundlegende Aporie, der jegliches, dem Menschen und seiner Humanisierung verpflichtete Handeln – nunmehr im Bereich der moralischen Mittelwahl – unterworfen ist, und zwar insofern als das Mittel des Kampfes sich nur in dem Maße sittlich legitimiert, wie es den Menschen als «Zweck an sich selbst» zu bewahren vermag, und als umgekehrt das Mittel der Gewaltlosigkeit nur solange ethisch geprägt bleibt, wie diese Gewaltlosigkeit sich nicht mit Resignation identifiziert, sondern den kämpferischen Impuls zur Verwirklichung einer «heilen Welt» voll in sich auszeugt, selbst wenn sie sich um

dieser willen in der Ohnmacht des Kreuzes vollenden muß.

3. Die Inauguration der positiven Vernunft

Während die marxistische Kritik am Schuldbegriff, soweit sie sich selbst noch als *ethische* Kritik verstehen läßt, letztlich einem Moralverständnis gilt, in welchem jener zentrale sozialkämpferische Impuls diffamiert bleibt, ohne den eine Überwindung gesellschaftlicher Unrechtszustände in der Tat nicht möglich erscheint, kommt mit zunehmender Bedeutung der empirischen Wissenschaften noch ein anderes Denken zum Zuge, das als solches einen nicht minder fundamentalen schuld- und moralkritischen Ansatz in sich birgt. Dieses Denken nun, das sich zunächst grundsätzlich als Methode, in der dezidierten Gestalt des Positivismus jedoch darüber hinaus auch als systematische Theorie versteht, geht davon aus, daß nicht nur alle außermenschlich naturalen, sondern auch alle spezifisch menschlichen Daseinsbedingungen und Daseinsvollzüge, und zwar einschließlich jener, die der Mensch mit moralischen Wertungen, mit Lob und Tadel, mit Vorstellungen von Recht und Unrecht, von Gut und Böse verbindet, sich in einem Nexus empirischer, nämlich physiologischer, ökonomischer, psychologischer und sozial-struktureller Gesetzlichkeiten und Regelmäßigkeiten auslegen. In gleichem Maße aber, wie diese vielfältigen Bedingungszusammenhänge rational erschlossen und instrumental verfügbar werden, wächst nun konsequenterweise auch die Möglichkeit, menschliches Dasein in seinen moralischen Vollzügen «operabel» zu machen. Dies gilt auch für das Phänomen der Schuld, insofern Schuld als «malum morale» eben immer auch ein «malum» impliziert, sich als solche also ihrem Wesen nach nicht nur als transzendente, im Selbst des Handelnden gründende Freiheitstat, sondern zugleich als eine strukturell prozeßhafte Größe darstellt, deren je konkrete intentionale Bedingungszusammenhänge von ihren empirisch erfaßbaren Ebenen her je und je aufgehoben werden können.

Zweifellos eröffnen sich mit dem wachsenden methodologischen Instrumentarium der positiven Wissenschaften völlig neue Wege, die Strukturen menschlichen Daseins transparent zu machen, sie in zunehmendem Maße zu verändern und auf humanere moralische Dispositionen hin zu entwerfen. Ein solches Bemühen erscheint auch im Licht einer *theologischen* Anthropologie, die den Menschen von seinem Schöpfungsentwurf her als ein sich selbst

aufgegebenes und zur humanen Sinngestaltung der Wirklichkeit gerufenes Wesen begreift, durchaus legitim. Es wäre jedoch verfehlt, die diese Sinngestaltung moralisch bestimmende und verantwortende Vernunft einfachhin mit jener ihr als eigene ausformbare Möglichkeit immer schon innewohnenden Rationalität zu identifizieren, die die empirischen Bedingungen zu solcher Sinngestaltung zunehmend freilegt und bereitstellt. Denn es zeigt sich in der Tat, daß diese Kraft empirischer Rationalität der Verwirklichung recht unterschiedlicher Sinnziele dienen kann und daß deshalb auch eine wachsende Einsicht in die Strukturen und Gesetzmäßigkeiten menschlichen Daseins und der damit gegebenen Chancen zu seiner planbaren zukünftigen Gestaltung keineswegs aus sich heraus jene Vernunft erzeugt, die solche Gestaltungsmöglichkeiten schon als moralische ratifiziert.

Hier nun liegt der entscheidende Fehler allen positivistischen und neopositivistischen Erkenntnis- und Wirklichkeitsverständnisses, daß es, wie sich etwa an den evolutionären Konzeptionen und Sozialtheorien so unterschiedlicher Denker wie Popper,³³ Huxley,³⁴ Fourastié,³⁵ Geiger,³⁶ oder Albert³⁷ leicht zeigen ließe, in dieser methodischen Ausformung objektivierender Rationalität das Wesen von Vernunft schlechthin erblickt und damit auch den Weg zu einer künftigen humaneren Welt und Gesellschaft als den Weg der positiven Vernunft selbst postuliert. In solchen Versuchen setzt sich zweifellos eine Denktradition fort, deren Anfänge bereits bei Laplace,³⁸ dann aber insbesondere bei Quetelet und Le Play³⁹ liegen, eine Denktradition, die ihre entscheidende Ausrichtung von dem methodologischen Ansatz her empfängt, die rationalen Verfahrensweisen der Naturwissenschaften auch auf den Bereich der «Moralwissenschaften» anzuwenden und die sozial-kulturellen Gestaltungen der Humanwirklichkeit dem mathematischen Kalkül zu unterwerfen. Seine schärfste und konsequenteste Systematisierung hat dieses Denken wohl im Werk Cournots gefunden, der die Geschichte des Menschen wesentlich als die Geschichte einer fortschreitenden rationalen Durchdringung und Ausplanung seiner eigenen moralischen Bedingungen begreift, einer Geschichte, die sich dann schließlich im «posthistoire» einer völlig durchrationalisierten, sich selbst verwaltenden Welt vollendet und aufhebt.⁴⁰ Diese Welt des «posthistoire» ist nach Cournot weder von einem neuen Glauben noch von einer neuen Sinngebung noch von einem neuen Ethos getragen, sondern einzig von jener Rationalität, die alles durchdringt

und in seine Notwendigkeit führt. «Humanité sans âme» nennt Ruyer die Herrschaft solcher Vernunft.⁴¹

Demgegenüber muß nun grundsätzlich geltend gemacht werden, daß all jene Gegebenheiten, die kraft solcher Rationalität gezählt, berechnet, geplant und verändert werden können, selbst nicht wiederum bloße Meßgrößen sind, sondern ihrem ganzen Wesen nach intentionale, ethosbestimmte, aus menschlichen Interessen und Wertungen gefügte Sinnstrukturen darstellen, Sinnstrukturen, deren stiftende Vernunft in jener transzendentalen, im Selbstverhältnis des Menschen eröffneten Freiheit gründet, die sich als Verfügende aller Verfügbarkeit entzieht. Gerade darin aber zeigt sich, daß im Grunde auch alle planende, auf Veränderung der *condicio humana* abzielende Rationalität von jener Wahrheit lebt, daß das Objekt ihres Verfügens ein Subjekt ist und bleiben muß, soll überhaupt Plan verwirklicht werden. Diese Subjekthaftigkeit, die mit dem Selbst des Menschen gegeben ist, erweist sich in der Tat als unveräußerlich und zwar nicht nur im Sinne eines Sollens, sondern, insofern sozial-kulturelle Prozesse grundsätzlich auf Personen und damit auf einsichts- und zustimmungsfähige Wesen detachiert sind, durchaus im Sinne eines Seins, so daß ein soziales Lenken, das es darauf anlegt, den Menschen auf die radikale Verfügbarkeit eines vernunftlos-reaktiven Naturobjektes zu reduzieren, letztlich auch die Bedingung seiner selbst aufheben würde: Wesen, die nicht erfassen, sind *sozial* unlenkbar.

Dies schließt nun freilich die Möglichkeit von Herrschaftstechniken für den Bereich sozialen Lenkens keineswegs aus. Eröffnet sich doch gerade im Rahmen dieses ontologisch gesetzten Bedingungsfeldes jener breite Manipulationsspielraum, der es den Sozialingenieuren erlaubt, den Menschen in seiner bloßen Zustimmungspotentialität auszuwerten und ihn mittels sozialer, psychologischer und möglicherweise sogar biogenetischer Verfahren auf den eigenen Plan hin zu programmieren, Verfahren, die dem einzelnen keinerlei Chance lassen, den Plan selbst nochmals in Verantwortung zu nehmen und auf seine moralische Wahrheit und Vernunft hin zu prüfen. Einer solchen Sozialpraxis aber – sie sei hier als *soziokybernetische* gekennzeichnet – korrespondiert dann notwendig ein funktionales Handlungsverständnis, das Moralität (als jene unaufhebbar «personale» Dimension im Lenkungsgeschehen) mit Erfüllungswillen und Anpassungsbereitschaft gleichsetzt und das entsprechend Schuld ebenso konsequent als Dysfunk-

tionalität und damit als eine Unangepaßtheit gegenüber dem Plan interpretieren muß.

Demgegenüber zeichnet sich nun eine Praxis sozialen Lenkens ab – und nur für diese sollte der Terminus *Sozialkybernetik* gelten⁴² –, die sich zwar derselben rationalen, sozialtechnologischen Verfahren bedient, sie jedoch so einsetzt, daß die kritische Potenz der Zu-Lenkenden durchgängig in den Lenkungsplan selbst einbezogen bleibt, der auf diese Weise einer permanenten Transformation unterliegt. Innerhalb solcher Lenkungssysteme, die sich wesentlich als offene, auf Entwicklung angelegte Koordinationssysteme von miteinander handelnden und aufeinander einflußnehmenden *Subjekten* verstehen und damit eine Moral implizieren, die nicht nur Gehorsam gegenüber dem normativen Anspruch des Planes, sondern auch Verantwortung für die Vernunft und Wahrheit des Planes selbst kennt, gewinnt das Moment der Dysfunktionalität und des Konfliktes notwendig eine konstruktive Bedeutung. Denn nur ein Lenken, das gegen sich selbst Widerspruch zuläßt, das also die normativ-kritische Vernunft der Individuen der normativen Vernunft des Lenkungsplanes selbst in einem ständigen Prozeß intentionaler Rückkopplung einstiftet, bewahrt sich die Chance seiner Maximierung auf ein je «Besseres» hin.

Ein Vergleich dieser beiden möglichen Lenkungssysteme zeigt nun gerade im Hinblick auf die moralische Dimension, die ihnen als sozialen Systemen unaufhebbar inhärent ist, daß sich das Übel als «malum morale» im soziokybernetischen Verstehenshorizont als Insubordination des Individuums gegenüber dem System darstellt, in einem sozialkybernetischen Kontext hingegen als Mangel an kritischer Bewußtheit, als ein Mangel also, der sich auf seiten des Individuums als Systemkonformismus und auf seiten des Systems selbst als autoritär-repressive Struktur zeigt, die sich der kritisch prüfenden Vernunft der Individuen versagt. Wie aber auch immer diese Systeme das «malum morale» akzentuieren, so kommen sie doch darin überein, daß sie sich als je spezifische Versuche verstehen, den grundsätzlichen Krisenzusammenhang, in dem sich menschliches Dasein erfährt, mittels der verfügbaren empirisch rationalen Verfahren in seiner Malumstruktur aufzuheben und die Welt zu «entübeln», so daß sowohl Soziokybernetik als auch Sozialkybernetik in rein mundanem Verständnis auf eine «Moral ohne Schuld» hintendieren. Gerade darin aber offenbart sich nun die grundlegende Aporie beider Systeme, insofern nämlich die Frage nach der letzten Vernunft allen Planens

nicht systemimmanent beantwortet werden kann, will man nicht Gefahr laufen, entweder in der Geschichtslosigkeit einer soziokybernetisch verwalteten Welt oder in der liberalisierenden Ziellosigkeit eines sozialkybernetischen Nihilismus des Geltenslassens zu enden. Der entscheidende Richtwert aller Lösungsversuche läßt sich nicht wiederum durch sachimmanente Logik und Vernunft positivieren.

Dieser letzte Richtwert aber, der alles menschliche Erkennen und Handeln in einem endgültigen Sinne zu leiten vermag und der damit zugleich alle rationalen Lösungsversuche des immanenten Krisenzusammenhanges der Welt richtend und aufrichtend in die Krisis bringt, ist allein das in der Schöpfungstat Gottes grundgelegte und in der Heilstat Christi definitiv besiegelte und damit alles tragende, sich durch alle Schuldverfallenheiten durchhaltende, den Sinn eines jeden einzelnen wie

des Ganzen bewahrende und erlösende *Ja Gottes* zu seinem Werk. Dieses vom Menschen im Glauben aufgenommene *Ja Gottes* aber konkretisiert sich welthaft in jenem Glauben des Menschen an den Menschen, der darin zugleich ein letztes unüberbietbares ethisches Richtmaß allen Handelns besitzt, ein Richtmaß, an dem sich aller Gehorsam und alle Kritik, alles Gesetz und alle Freiheit, aller Kampf und alle Liebe, alle moralischen und alle technologischen Verfahren menschlichen Planens und Lenkens messen müssen. Im Richtmaß dieses vom erlösenden *Ja Gottes* lebenden Glaubens an den Menschen aber, in dem sich die Wahrheit des Bösen und der Schuld letztlich als Geheimnis des Sich-Verweigerns und des Unglaubens enthüllt, erweist sich jeder Versuch, den Krisenzusammenhang der Welt allein aus der sich freisetzenden Macht ihrer eigenen Vernunft zu bannen, als eine *petitio principii*.

Neulog
-
Über-
pass
!!
..

¹ Zitiert nach J. Lacroix, *Wege des heutigen Atheismus* (Freiburg 1960) 74 (*Le sens de l'athéisme moderne* [1958]).

² Erschienen Paris 1954. Das Büchlein bietet eine Systematisierung und Weiterführung von Gedanken, die bereits in Hesnards Werk *«L'Univers morbide de la faute»* (Paris 1949) grundgelegt sind.

³ Für den Arzt und Psychologen Hesnard ergibt sich hieraus ein notwendiger innerer Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit. Für ihn ist Krankheit letztlich «Existenz in einer Welt der Schuld».

⁴ Fr. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887). Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, hrsg. K. Schlechter, II (Darmstadt 1963) 827.

⁵ Ebd. 835.

⁶ Ebd. 828.

⁷ Ebd. 833.

⁸ Hier zeigt sich ein Grundzug des neuzeitlichen Atheismus, der offensichtlich viel stärker ethisch argumentiert als erkenntnistheoretisch. In diesem «postulatorischen Atheismus» (M. Müller), der durchgängig aus dem Gedanken der Freiheit als dem Bedingungsgrund des Selbstseins, der Selbststehervorbringung und der radikalen Mündigkeit des Menschen konzipiert wird, kommen Marxismus (bis hin zu A. Schaff, R. Garaudy und C. Luporini), Existentialismus (Sartre) und selbst Idealismus (N. Hartmann) mit Nietzsche überein.

⁹ Nietzsche, aaO. 836.

¹⁰ Nietzsche versteht seinen «Menschen der Zukunft», diesen «Besieger Gottes und des Nichts» zwar als «Antichrist», zugleich jedoch auch wesentlich als «Antinihilist». Ebd. 837.

¹¹ J. Huxley, *Ich sehe den künftigen Menschen* (München 1966) 112 (*Essays of a Humanist* [London]).

¹² Nietzsche, aaO. 800–801.

¹³ Hierzu besonders S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur* = Fischerbücherei Bd. 47 (Frankfurt 1953) (Lizenz Ausgabe von Imago Publishing Co. Ltd. [London 1946]). Für Freud basiert alle Kultur grundsätzlich auf Triebverzicht und Aufschub der unmittelbaren Befriedigung: «Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut.» Ebd. 130.

¹⁴ Vgl. A. Gehlen, *Der Mensch, Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Bonn 5 1955); ders., *Urmensch und Spätkultur* (Bonn 1956); ders., *Anthropologische Forschung* (Hamburg 1961); ders., *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied Berlin 1963). – Wenn Gehlen mit der These vom Menschen als dem «noch nicht festgestellten Tier» eine Formel Nietzsches übernimmt (vgl. *Der Mensch* aaO. 10), so denkt er sie dennoch nicht bis dahin zu Ende, wo der Mensch mit Nietzsche sich als ein prospektives, sich nochmals freisetzendes Wesen der «Verantwortlichkeit» versteht. Gehlen ist insofern alles andere als ein «Evolutionist», wie er ja auch gerade

die für Nietzsche charakteristischen Fragen nach den «Ursprüngen» als «aussichtslose Problemstellungen» ablehnt (vgl. *Studien* aaO. 190). Nach Gehlen bleibt vielmehr die Möglichkeit eines subjektivverantwortlichen Handelns grundsätzlich an *Institutionen* gebunden, Institutionen, die dann freilich *kraft ihres Entlastungseffektes* – gleichsam in einem tragischen Zirkel – der Entwicklung einer Subjektivität Spielraum geben, die jetzt nicht mehr als ein funktionales Mittel der Lebensführung erscheint, sondern sich mit Eigenwert füllend, zum Selbstzweck hypertrophiert.

¹⁵ W. Reich, *Die Funktion des Orgasmus. Zur Psychopathologie und zur Soziologie des Geschlechtslebens* (Leipzig Wien Zürich 1927); ders., *Einbruch der Sexualmoral* (Leipzig Wien Zürich 1931); A. Plack, *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral* (München 1967, 5 1969). Beide Autoren unterstellen einen kausalen Zusammenhang zwischen sexueller Triebverdrängung und sozialem Aggressionsverhalten. Nach Plack ist Aggression entgegen den Auffassungen der Verhaltensforschung (Lorenz, Portmann) eine sekundäre, «erlernte» Antriebsfigur, die sich mit der Auflösung sexueller Tabus von selbst abbaue.

¹⁶ Vgl. hierzu auch den Abschnitt «Von der Erlösung» in «Also sprach Zarathustra». Fr. Nietzsche, aaO. 392–396: «Wille – so heißt der Befreier und Freudenbringer: also lehrte ich euch meine Freunde! Aber nun lernt dies hinzu: der Wille selber ist noch ein Gefangener.» Ebd. 394.

¹⁷ H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft* (Frankfurt a.M. 1969) (*Eros and Civilisation* [Boston 1955]); ders., *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied Berlin 1967) (*One Dimensional Man* [Boston 1964]).

¹⁸ *Triebstruktur und Gesellschaft* aaO. 150.

¹⁹ Ebd. 207.

²⁰ In der kritischen Bewertung dieser die substantiellen Erfüllungschancen des Humanen niederhaltenden Moral des «ethisierten Wohlstandes» trifft sich Marcuse durchaus mit Gehlen. Im Gegensatz zu diesem macht er jedoch hierfür in keiner Weise jene «Subjektivität» verantwortlich, mit deren Heraufkunft der Verfall kollektiv institutionalisierter Sittenordnungen definitiv beginnt, sondern wesentlich das in die Leerstelle dieser sich traditional legitimierenden Moralen eingerückte neuzeitliche «Leistungsprinzip», das, zum Selbstzweck avanciert, den Menschen als ein programmierbares Bedürfniswesen nimmt und eben darin repressiv bleibt. Für Marcuse ist es vielmehr wesentlich und gerade das «bewußte», von einer «neuen Vernunft» geleitete «rationale Subjekt», das ihn für die Möglichkeit einer sittlichen Kultur der «nicht-repressiven Sublimierung» hoffen läßt (aaO. 196). Demgegenüber kennt der individualistische Hobbesianismus Gehlens letztlich nur die Alternative zwischen «repressiver Sublimierung» und einer zum Nihilismus des Geltenslassens tendierenden Toleranzmoral als Konsequenz einer «verharm-

iosenden Anthropologie»: die Gesellschaft als «der gewärmte große Kulturstall, in dem die Raubtiere einander umkreisen, ethische Formeln flüsternd» (A. Gehlen, *Der Pluralismus in der Ethik*; Merkur 21 [1967] 117). Diese Position Gehlens wird auch durch sein eben erschienenenes neuestes Werk, *Moral und Hypermoral – eine pluralistische Ethik* (Frankfurt 1969), das erst nach Beendigung dieses Aufsatzes eingesehen werden konnte, nur noch bestätigt.

²¹ Marcuse, aaO. 129 ff.

²² Ebd. 196 f.

²³ 1 Jo 4, 18.

²⁴ K. Marx, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung (1843). Karl-Marx-Ausgabe Bd. I, Frühe Schriften, Hrsg. H. J. Lieber und P. Furth (Darmstadt 1962) 497.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. hierzu: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Gegen Bruno Bauer & Consorten. Von Friedrich Engels und Karl Marx (1845). Karl Marx-Ausgabe aaO. 627–925, bes. 704 ff.

²⁸ W. I. Lenin, *Der ökonomische Inhalt der Volkstümerrichtung und die Kritik an ihr im Buch des Herrn Struve*. Werke Bd. 1 (Berlin 1961) 436. Entsprechend betrachtet der orthodoxe Marxismus alle Moral grundsätzlich als eine Form des gesellschaftlichen Bewußtseins, die, wie das Bewußtsein überhaupt, durch das «gesellschaftliche Sein», letztlich also durch die herrschenden ökonomischen Beziehungen bestimmt ist. Vgl. W. Eichhorn, *Wie ist Ethik als Wissenschaft möglich?* Berlin 1965: «Vom Standpunkt des Marxismus ist die Moral Produkt und Hebel des praktischen Geschichtsprozesses, eine untergeordnete Triebkraft des Klassenkampfes und der Auseinandersetzung zwischen verschiedenen Gesellschaftsformationen, ein Moment der historischen Gesetzmäßigkeiten. Daher und insofern ordnet der Marxismus in der Tat den «ethischen Standpunkt» dem Determinismus unter.» Ebd. 9.

²⁹ E. Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899). Neue, verbesserte und ergänzte Ausgabe (Stuttgart 1920) 257. Vgl. hierzu auch H. Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland* (Basel Stuttgart 1963) 117 bis 125.

³⁰ L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein* (München 1967) 121.

³¹ Ebd. 213; vgl. hierzu auch J. Habermas, *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus: Habermas, Theorie und Praxis* (Neuwied Berlin 1967) 261–355, bes. 324 ff.

³² Nach Hermann Cohen, dem «eigentlichen Begründer des neukantianischen Sozialismus» (Lübbe aaO. 109), beruht alle politische Verwirklichung als eine *soziale*, wesentlich auf dieser Kantschen Ausformung des kategorischen Imperativs, «welche den Menschen

als Selbstzweck von Allem unterscheidet, was «bloß Mittel» ist». Für Cohen ist deshalb gerade Kant «der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus» (H. Cohen, *Einleitung mit kritischem Nachtrag: Fr. Alb. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Erstes Buch [Leipzig 1908] 524 f).

³³ K. R. Popper, *The Open society and Its Enemies*, 2 Bde. (London 1950) (*Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* [Bern 1958]).

³⁴ J. Huxley, *Ich sehe den künftigen Menschen*, aaO.; ders., *Evolution, the Modern Synthesis* (London 1942).

³⁵ J. Fourastié, *Le Grand espoir du 20^e siècle*. (Paris 1949) (*Die große Hoffnung des XX. Jahrhunderts*. Köln 1955).

³⁶ Th. Geiger, *Arbeiten zur Soziologie – Methode, Moderne Großgesellschaft, Rechtssoziologie, Ideologiekritik*. Hrsg. P. Trappe (Neuwied Berlin 1962); ders., *Vorstudien zu einer Soziologie des Rechts* (Neuwied Berlin 1964).

³⁷ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1968). Zur Kritik an Albert und Popper vgl. bes. J. Habermas, *Theorie und Praxis* (Neuwied Berlin 1967) 251 ff, sowie ders., *Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik: Logik der Sozialwissenschaften*. Hrsg. E. Topitsch (Köln Berlin 1965) 291 ff.

³⁸ Laplace ist es, der in seiner *Théorie analytique des Probabilités* (Paris 1812, 31820) erstmals die Wahrscheinlichkeitsrechnung als Methode auch für die «moralischen Wissenschaften» fruchtbar zu machen sucht und auf soziale Tatsachen anwendet.

³⁹ A. Quetelet, *Essai sur l'homme et le développement de ses facultés ou Essai de physique sociale*, 2 Bde (Paris 1835); F. Le Play, *Les ouvriers européens, études sur les travaux, la vie domestique et la condition morale des populations ouvrières de l'Europe, précédées d'un exposé de la méthode d'observation* (Paris 1855).

⁴⁰ A. A. Cournot, *Considerations sur la marche des idées et les événements dans les temps modernes*, 2 Bde. (Paris 1872).

⁴¹ P. Ruyer, *L'Humanité de l'avenir d'après Cournot* (Paris 1930) 97.

⁴² Vgl. hierzu auch W. Korff, *Empirische Sozialforschung und Moral: Concilium* 4 (1968) 327–329.

WILHELM KORFF

geboren am 29. November 1926 in Hilden, 1952 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Bonn, dozierte an der Universität Münster Fundamentaltheologie und bereitet sich auf die Habilitation vor. Er veröffentlichte: *Ehre, Prestige, Gewissen* (Köln 1966).

Jacques-Marie Pohier Die Hermeneutik der Sünde vor dem Forum der Wissenschaft, der Technik und der Ethik

«Wie kann man in einer Welt, die von der Wissenschaft und der Technik geprägt ist, in der Theologie und Verkündigung vom sittlichen Übel sprechen?» Dies ist die Frage, welche die Redaktion des «Con-

cilium» dem vorliegenden Aufsatz zum Thema gestellt hat. Betrifft die Frage, wenn sie so gefaßt wird, vielleicht nur einen begrenzten Teil der Christenheit, aber zum Beispiel die afrikanischen, asiatischen oder südamerikanischen Christengemeinden nicht? Angesichts der Verschiedenheit der Situationen und Kulturen kann man auf diesem Gebiet, wie in vielen andern Bereichen, schwerlich zu einer Reflexion *kath'olou*, zu einer katholischen Gesamtschau gelangen. Innerhalb dieser Grenzen, die ebenso schwer zu ziehen wie zu überschreiten sind, stellt sich der Theologie und der Katechese die Frage, wie sie dem in einer Welt der Wissenschaft und der Technik lebenden Menschen die Offenbarungsbotschaft über die Sünde verkündigen soll. Ist es aber nicht paradox, daß diese Frage sie in Verlegenheit bringt?