



WILHELM KORFF

AUF DER SUCHE NACH DER VERNUNFT MENSCHLICHEN HANDELNS

Die Welt als Frage: Prägungen in Kindheit und Jugend

Ich gehöre zur sogenannten Luftwaffenhelfergeneration, ganz wie der jetzige Papst Benedikt XVI. Bereits seit Beginn des Jahres 1943 wurden die Schüler meines Alters in geschlossenen Klassenformationen den nächstgelegenen Flugabwehrbatterien militärisch eingegliedert und dort als Helfer verwendet. Der im selben Rahmen stattfindende Schulunterricht reduzierte sich auf einige Stunden in der Woche. Als der Zweite Weltkrieg zu Ende ging, war ich gerade einmal achtzehn Jahre alt. Wenig zuvor, in der letzten schrecklichsten Phase dieses Krieges, hatten allein aus meiner Gymnasialklasse noch fünf Mitschüler – nun schon längst zu regulären Soldaten umfunktioniert – an unterschiedlichsten Fronten ihr Leben verlieren müssen.

Geboren und aufgewachsen bin ich im Bergischen Hof in Hilden bei Düsseldorf, einem stattlichen Haus mit Restaurantbetrieb, großen Räumen, einigen Hotelzimmern und sogar einer Art Park, das meine Eltern bis zu ihrem Tode führten und das es heute schon lange nicht mehr gibt. Das jedenfalls war die kostbare Heimstätte meiner Kindheit und Jugend, die dann schon sehr bald im Laufe des Krieges auch jahrelange Zufluchtsstätte zahlreicher Verwandter und Nichtverwandter wurde, die in Bombennächten alles verloren hatten. Zu ihnen zählte eine Jüdin, die meine Mutter, ohne dass dies weiter bemerkt oder registriert wurde, geschickt mituntergebracht hatte, und die so als einzige von 28 Mitgliedern ihrer Familie überlebte. Insgesamt arrangierte sich unser Miteinander, angesichts der anhaltenden Unausweichlichkeit der Umstände, fast in einer Art Großfamilie, die es so historisch ja längst nicht mehr gab, nun aber eine Vielfalt ganz eigener Beziehungserfahrungen und sozialer Verschränkungen entstehen ließ. Für mich selbst trotz aller damit einhergehender Zumutungen eine Situation von außerordentlichem menschlichem Gewinn.

Auf eine detaillierte Darstellung meiner unmittelbaren Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus selbst sollte ich hier wohl verzichten. Andernfalls müsste ich sehr viel ausführlicher auf die Zeit meiner Kindheit und Jugend eingehen, die im Wesentlichen mit der Ära eben dieses unheimlichen Regimes zusammenfiel. Gleichwohl möchte ich wenigstens ein Ereignis anführen, das

ich als ersten umfassenden und mich darin wahrhaft irritierenden Eingriff in mein Leben empfand. Was soll man von einem System halten, das ohne Angabe der wirklichen Gründe den gerade erst Vierzehnjährigen mitsamt seiner Klasse – und dies traf in ähnlicher Weise ebenso auch tausende Schüler aus vielen anderen Städten – im Rahmen einer als „Kinderlandverschickung“ etikettierten plötzlichen Aktion in eine weit entfernte, völlig fremde Stadt, in unserem Falle ins zuvor tschechische Karlsbad verpflanzte? Und dies immerhin für mehr als ein halbes Jahr, bis man dann wohl endlich die Absurdität des ganzen Unternehmens begriff und generell rückgängig machte. Der Umgang mit dem System gestaltete sich insofern in der Tat nie harmlos. Auch der Heranwachsende musste bereits sein Leben unter den Bedingungen eines Regimes führen, das sich jederzeit herausnahm, ihn mit ebenso unberechenbaren wie unerbittlichen Forderungen zu konfrontieren. Dabei konnte es geschehen, wie etwa in einem mich persönlich betreffenden Vorfall zu Beginn meiner Luftwaffenhelferzeit, dass eine zunächst harmlos anlaufende Gesprächssituation mit Vorgesetzten plötzlich die Form einer äußerst ernst gemeinten und keineswegs folgenlos bleibenden Bedrohung annahm, auch wenn das Schlimmste noch durch meinen Schuldirektor im Nachhinein abgewendet werden konnte. – Was blieb einem wohl in solcher Lage, als sich mit den äußeren Zwängen dieses Regimes so gut es eben ging zu arrangieren, gleichzeitig aber ein größtmögliches Maß an innerer persönlicher Unabhängigkeit von ihm zu gewinnen, um so überhaupt erst seine eigene eigentliche Welt entdecken und erschließen zu können. Und diese Welt gab es für mich in der Tat.

Eine bedeutende Rolle fiel in diesem Zusammenhang ohne Zweifel der Religion zu, wie sie mir mein katholisches Elternhaus vermittelt hatte. Der christliche Glaube – eröffnet und präsent gehalten durch die Kirche – bildete den im Prinzip ungebrochenen Überzeugungshintergrund unseres gemeinsamen Lebens. Ich war im Grunde gerne katholisch, was jedoch zuweilen durchaus fundamental aufbrechende Zweifel keineswegs ausschloss. Die Verbundenheit mit der Kirche blieb für mich jedenfalls schlechthin substantiell und sie minderte sich nicht im Geringsten, als sie aus Schule und öffentlichem Leben längst verbannt war. Eine Schlüsselrolle spielte dabei die Begegnung mit einzelnen Geistlichen von außerordentlich spiritueller Kraft und großem moralischem Mut.

Wenn mich damals eine Neigung auszeichnete, die sich als mögliche Voraussetzung für die Entwicklung besonderer sozialer Fähigkeiten anbot, dann war es wohl meine Organisationsfreudigkeit. Dafür gab es schon sehr frühe Beispiele, die insbesondere an meinem Unternehmungsgeist im Umgang mit den andern Kindern meines damaligen sozialen Umfelds hervortraten. So fand ich außerordentliche Freude daran, mir spannende, oft anspruchsvolle, unmittelbar dem Leben der Großen nachempfundene Spiele auszudenken – Stichworte: Kaufhaus, Gottesdienst, Schule, Kirmes, ja sogar Stadt – und mit meinen Spielgefährten gemeinsam ins Werk zu setzen. Das alles war im Rahmen unseres großen Anwesens auch räumlich möglich. Diese Neigung kam mir

später in anderer Weise immer wieder zugute, zunächst während der Zeit meiner Gemeindefarbeit – ich galt als ausgesprochen gründungsfreudig – und dann zuletzt nochmals völlig anders in den Jahren der konzeptionellen Arbeit an den mir anvertrauten großen wissenschaftlichen Sammelwerken und der hierzu erforderlichen Koordinationskompetenz.

Eine eigene Bedeutung, vor allem im Hinblick auf die Entwicklung meiner geistig-emotionalen Spannkraft und Balancen messe ich meiner damals wachsenden Affinität zum Musischen bei, zunächst zur Musik – ich spielte selbst ein Instrument – später dann noch stärker und nachhaltiger zur Literatur, und hier zur Lyrik ebenso wie zum Roman. Ich brauchte zunehmend das Wort, um mir die Welt erfahrbar zu machen, und am Ende gar – nunmehr freilich als gleichzeitige Frucht eines wachsenden philosophischen Erkenntnisdrangs – noch entschiedener das Wort als Begriff.

Es war für mich eine wirklich dramatische Zeit: Vorhof zu meinen Lebensentscheidungen. Eine Zeit voll spiritueller Erfahrungen und geistig-emotionaler Entdeckerfreuden. Aber zugleich auch eine Zeit plötzlich aufwallender tiefer innerer Unsicherheiten und nicht enden wollender äußerer Bedrohungen inmitten des Zusammenbruchs der Dinge. Ich versuche diesen Zustand hier einmal auf den Punkt zu bringen: Ich empfand die Welt als Frage, als ebenso herausfordernde wie überwältigende Frage. Dabei schien es mir immer deutlicher, dass ich dieser Frage erst dann gerecht werde, wenn sie sich mir darin zugleich als Frage nach Gott stellt. Eben hierin aber zeichnete sich für mich bereits mein künftiger Weg ab: Ich musste Theologie studieren.

Im Frühling 1945, am 12. April, ging der Krieg mit einem kurzen Akt der friedlichen Übergabe unserer Stadt durch Pfarrer und Bürgermeister an die einrückenden Amerikaner für uns zu Ende. Es war, als ob sich ein großer dunkler Vorhang höbe. Man atmete plötzlich frei. – Nun ging alles sehr schnell. Nach Teilnahme an einem noch im selben Jahr beginnenden Sonderkursus konnte ich meinen Umstände bedingt recht bescheiden gebliebenen schulischen Bildungsgang mit dem Abitur abschließen, um bereits im Mai 1946 das Studium der Philosophie und Theologie an der Universität Bonn aufzunehmen.

Studium der Theologie: Wegweisende Begegnungen

Was die Studienzeit selbst betrifft, bedarf es hier keines ins Einzelne gehenden Berichtes. Sie verlief im Prinzip problemlos. Nicht wenige der Vorlesungen hatten respektables wissenschaftliches Niveau. Einige der Professoren, die ich damals hörte, ich nenne hier nur Bernhard Geyer, Theodor Klauser, Josef Klein oder auch Erich Rothacker, vor allem aber Werner Schöllgen – Gelehrte von hohem Rang und unverwechselbarer Persönlichkeit – haben mich damals nachhaltig beeinflusst. Doch wichtiger noch und unmittelbar bedeutsam für

den Gang meines späteren Lebens waren bestimmte Begegnungen in diesem akademischen Umfeld, über die ich genauer berichten muss.

Da war vor allem die Begegnung mit dem damals schon weit über siebzigh-jährigen Fritz Tillmann – emeritierter Professor für Moralthologie – in seinem Haus hoch über dem Rhein in Rhöndorf. Der Brief eines Verwandten von ihm, meines letzten Klassenlehrers, hatte mir die Tür zu ihm geöffnet. Fritz Tillmann nahm sich meiner über die ganzen Jahre meines Studiums hin überaus klug und einfühlsam an und wurde mir so zum wichtigsten Ratgeber und Wegführer. Doch nicht minder wichtig wurde er über diese persönliche Führung hinaus für mich dadurch, dass mir erst auf dem Hintergrund seiner vielfältigen und höchst spannenden Extemporationen über die wissenschaftsmethodischen Entwicklungen und Fortschritte innerhalb der Theologie der Neuzeit der fundamentale Umbruch bewusst wurde, den gerade die Moralthologie in Deutschland während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts erfahren hat, und zwar hier entscheidend initiiert durch sein eigenes moraltheologisches Werk.

Nach Tillmann fällt dem Fach Moralthologie die Aufgabe zu, die „katholische Sittenlehre“ wissenschaftlich zu begründen und zu vermitteln. Angesichts des damaligen wissenschaftstheoretisch desolaten Zustandes dieses Fachs, das sich seit der Zeit des Barock immer stärker zum System einer ausgeklügelten Kasuistik als Anleitung für Beichtväter entwickelt hatte, hielt Tillmann eine umfassende Revision der wissenschaftlichen Grundlagen des Fachs für zwingend geboten. Er stellte sich dieser Herausforderung und schuf in enger Kooperation mit drei seiner hervorragendsten Schüler das fünfbandige, als Gemeinschaftswerk konzipierte „Handbuch der katholischen Sittenlehre“.

Hier eine kurze Skizze der entscheidenden Anforderungen, die dabei von den Autoren zu bewältigen waren:

1. Die „katholische Sittenlehre“ bedarf einer eigenen, rational konsistenten und darin zugleich auf ihr genuin theologisches Proprium hin offenen philosophisch-ethischen Grundlegung. Das aber schließt eine sachgerechte kritische Auseinandersetzung sowohl mit den überkommenen als auch mit den gegenwärtigen, erst im Rahmen neuerer Entwicklungsprozesse gewonnenen ethischen Einsichtsbeständen ein. Diese anspruchsvolle Aufgabe fiel dem mit den philosophischen Strömungen der Gegenwart besonders vertrauten Theodor Steinbüchel (München, später Tübingen) zu.

2. Zu einer effizienten, entideologisierenden und konstruktiven Grundlagenreflexion der „katholischen Sittenlehre“ gehören des Weiteren die beiden ethisch relevanten, erst in der Moderne entwickelten humanwissenschaftlichen Schlüsseldisziplinen Psychologie und Soziologie. Unter diesem Aspekt verfassten Theodor Müncker (Freiburg) über die psychologischen und Werner Schöllgen (Tillmanns Nachfolger in Bonn) über die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre wiederum je eigene und zugleich dem Ganzen zugeordnete bedeutende Monographien.

3. Ins Zentrum dieses Ganzen aber rückt am Ende die Frage nach der eigentlich theologischen Dimension der katholischen Sittenlehre und damit – heutigem Sprachgebrauch folgend – die Frage nach ihrem christlichen Proprium. Die Beantwortung dieser Frage behielt sich Fritz Tillmann selbst vor, und zwar letztlich als Neutestamentler, der er der Profession nach ja lange Zeit war, bis ihm Rom wegen seines der historisch-kritischen Methode verpflichteten exegetischen Kommentars zum Johannesevangelium die Lehrbefugnis im Fach Neues Testament entzogen hatte und Tillmann dies mit einem kühnen Wechsel ins Fach Moralthologie parierte. Hiernach aber liegt das christliche Proprium als theologischer Konvergenzpunkt der ganzen katholischen Sittenlehre in dem, worin die ethische Botschaft des Evangeliums kulminiert, nämlich in der Idee und in der Verwirklichung der Nachfolge Christi als dem Aufgreifen der schöpferischen Liebe Gottes selbst. Um die Begründung und Entfaltung eben dieser Antwort geht es in den beiden Schlussbänden seines Handbuchs.

Vielleicht konnte das ganze Unternehmen nur geraten, weil hier zusätzlich zwei besondere Umstände mit ins Spiel kamen: zum einen die Tatsache, dass Tillmann in seinen Schülern ebenso hochmotivierte wie hochqualifizierte Mitstreiter zur Seite standen, und zum andern die Tatsache, dass ihm seine außerordentliche Erfahrung aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg als Rektor der Universität Bonn (1919–1921) sowie als maßgebendem Mitinitiator und mehrjährigem Vorsitzenden des Deutschen Hochschulverbandes (1929–1933), die konzeptionelle Arbeit an seinem Werk wesentlich erleichtert haben dürfte. War er doch allein schon auf Grund dieser herausragenden akademischen Leitungsfunktionen und fundierten hochschulpolitischen Aktivitäten mit Fragen des Wandels im Selbstverständnis der Disziplinen sowie ihrer vielfältigen Diversifizierungen und Verflechtungen in besonderer Weise vertraut. Die gewonnene Erfahrung konnte ihm also durchaus jenen Mut geben, dessen es bedurfte, um ein solches Unternehmen zu wagen.

Wenn ich über Tillmanns Werk an dieser Stelle etwas ausführlicher referiert habe, so erschien mir dies angezeigt, weil dieses Werk in seiner Wirkungsgeschichte mehr als jedes andere die moralthologische Landschaft in Deutschland tiefgreifend verändert hat. Mit ihm ging die tradierte neuscholastische Moral ihrem unwiderruflichen Ende entgegen. Zwar gab es schon bedeutend früher einige herausragende Moralthologen mit ähnlich bemerkenswerten Versuchen, im Anschluss an die Aufbrüche im philosophischen Denken ihrer Epoche zu einer neuen ethisch-theologischen Fundierung der Moralthologie vorzustößen. Ich nenne in diesem Zusammenhang nur die Namen Johann Michael Sailer (München) und Johann Baptist Hirscher (Tübingen). Gleichwohl blieb dies alles Episode, in seiner unmittelbaren Wirkung beschränkt auf die wenigen Jahrzehnte der zumindest bereichsspezifisch in der katholische Welt Wiederhall findenden Aufklärungsperiode um 1800. Was sich hier an Neuem anbahnte, wurde schon bald mit der sich im Zuge der Restauration etablierenden Neuscholastik wieder vollständig verdrängt. Erst die „Bon-

ner Schule“ Fritz Tillmanns konnte hier den Weg endgültig öffnen, in dem sie für das Fach neue, zukunftsweisende wissenschaftliche Maßstäbe zur Geltung brachte.

Damit war das Fach in der Tat revolutioniert. Dabei zeigte sich sehr schnell, dass es zugleich weitaus größere Spielräume für neue mögliche Zugangsweisen in der Auslegung und Vermittlung seiner letztlich bleibenden Grundgehalte freigab als dies vorher je der Fall war: Es ließ endlich eigenständige, produktive Forscherpersönlichkeiten zu. Man denke hier nur für die unmittelbare Folgezeit an Namen wie Richard Egenter, Rudolf Hoffmann, Alfons Auer, Bruno Schüller oder Franz Böckle. Ich selbst hatte damals während meines Studiums noch das Glück, zwei Jahre lang Werner Schöllgen, Tillmanns bedeutenden Nachfolger, in Bonn zu hören. Ein Mann mit Sprache, humanistisch gebildet, ungewöhnlich versiert im Bezug auf moderne humanwissenschaftliche Problemstellungen, unter anderem Schüler des Philosophen Max Scheler, befreundet mit dem bedeutenden Nationalökonomem Götz Briefs, in besonderem Kontakt auch mit dem Sozialphilosophen und Kulturanthropologen Arnold Gehlen. Dazu begnadet mit einem Realitätssinn, der ihn und mit ihm seine Hörer auf den Weg einer christlich inspirierten Verantwortungsethik führte. Er hat, wie man später zu Recht sagte, eine ganze Theologengeneration geprägt. Unmittelbar persönlichen Kontakt hatte ich mit ihm jedoch erst nach weiteren zehn Jahren aufgenommen. Doch darauf muss ich später zurückkommen.

An eine akademische Laufbahn hatte ich jedenfalls damals überhaupt nicht gedacht. Zwar bemerkte ich bei mir bereits ein gewisses dominantes Interesse am Aufspüren von systematischen Zusammenhängen – ich wollte Durchblick –, schien mir aber deshalb nicht auch schon das Zeug zum Gelehrten zu haben. Beides miteinander verknüpft sah ich hingegen bei einem Anderen, einem meiner Mitstudenten, dem ich seit den Tagen unserer ersten Begegnungen bis zu seinem Tod in Freundschaft verbunden war, bei Wolfgang Kluxen, dem späteren Philosophen und weltweit anerkannten Mediävisten. Kluxen war hochbegabt, lernte geradezu spielend und ließ in seinem geistigen Neugierverhalten ein immer neu überraschendes ungewöhnliches Niveau erkennen. Er wurde in der Tat sowohl der bedeutende Gelehrte, der sich in hochkomplexen Wissensbeständen auskennt, als auch der eigenschöpferische Denker, der nicht aufhört, in immer neuen Anläufen selbst nach der Wahrheit zu fragen. Vermutlich hat er mich damals, was meine kaum erwachenden Talente betrifft, besser verstanden als ich mich selbst. Dies alles gewann für mich hohe Relevanz, er hat mich das spüren lassen und das gab mir Mut. Auch im Hinblick auf meine spätere wissenschaftliche Arbeit blieb dies so. Sein epochales Buch über die philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, das in der Neuzeitgeschichte erstmals wieder den Blick auf die ursprüngliche Ethik des Thomas freigibt, hat mich etwa zu meiner eigenen Untersuchung zum Gesetzesverständnis bei Thomas maßgeblich motiviert. Darüber hinaus aber hat er immer wieder mit großer Sicherheit meine späteren durchaus eigenständigen aber

auch eigenwilligen Konzeptionen wie kaum jemand sonst treffend einzuschätzen vermocht. Ich habe Grund, ihm bleibend dankbar zu sein.

Noch eine zweite Begegnung mit einem meiner damaligen Mitstudenten hatte für mich, was Nachhaltigkeit anbetrifft, kaum geringere Bedeutung, nämlich die Begegnung mit Paul Mikat, dem späteren Staatsrechtler, Kultusminister, Präsidenten der Görresgesellschaft und Präsidenten der nordrhein-westfälischen Akademie der Wissenschaften. Paul Mikat galt schon damals unter uns Theologiestudenten als ein Ausnahmemensch. Und das hat sich auch in seinem späteren Leben uneingeschränkt bestätigt. Paul Mikat wurde ein bedeutender Forscher und Gelehrter, ist ein glänzender Redner und erwies sich zugleich – was selten genug ist – als ein Mann des Überblicks und der Tat, als ein durch und durch politischer Mensch. Gleichzeitig blieb er aber auch, ohne dafür je ein entsprechendes akademisches Amt innegehabt zu haben, ein wirklicher Theologe. Zutiefst angesprochen von der Person Jesu und seiner Botschaft, sind es immer wieder die Texte des Neuen Testaments, mit denen er sich exegetisch so vertraut gemacht hat, dass er noch bis ins hohe Alter bedeutsame Abhandlungen zu meist brisanten Einzelthemen beizusteuern vermochte. – Was nun unsere persönliche Beziehung angeht, so war sie seit ihren Anfängen in besonderer Weise von Sympathie und Respekt getragen und genau dies hat uns in bestimmten Phasen unseres Lebens wiederholt zusammengeführt, zuletzt sogar noch zur Planung und Durchführung zweier lexikalischer Großunternehmen, dem „Lexikon der Bioethik“ und dem „Handbuch der Wirtschaftsethik“. Doch darüber Näheres wiederum an seinem Ort.

Begegnungen wie die geschilderten gehören direkt in meine wissenschaftliche Biographie und sind aus ihr nicht wegzudenken. Gleichwohl sind sie aber ebensowenig aus jener damaligen, sich gleichzeitig aus vielen anderen Quellen speisenden geistigen wie spirituellen Atmosphäre wegzudenken, in der sich mein persönlicher Glaube ausformte, um mich dann schließlich auf den Weg zum unmittelbaren seelsorglichen Dienst in der Kirche zu führen. Nach Abschluss des Universitätsexamens im Februar 1950 trat ich in das in mancherlei Hinsicht doch schon recht aufgeschlossene, wenngleich im Prinzip durchaus noch tridentinisch geführte Seminar des Erzbistums Köln ein und empfing am 17. Februar 1952 durch Kardinal Frings die Priesterweihe.

Erfahrungen als Seelsorger: Das Aufbrechen der ethischen Frage

Es folgte meine Ernennung zum Kaplan an St. Hedwig in Essen-Altenessen, einer damals noch ausgeprägten Bergarbeiterpfarre mitten im Ruhrgebiet, in der ich mich nun, kraft meiner durch die Weihe empfangenen Ermächtigung, Gottes Heilszusage zu vermitteln, fürs Erste zu bewähren hatte. Und ich kann sagen, die vier Jahre, die ich dort arbeiten durfte, waren eine gute Zeit. Die

Menschen dort waren dankbar und einsatzfreudig. Ein Schlüssel hierzu lag vielleicht in den systematischen Hausbesuchen, die mir mein tüchtiger Pfarrer ans Herz legte, der dies ebenso hielt. Nicht zu unterschätzen waren aber auch die Initiativen zur gezielten Bildung von Gemeinschaften, dort insbesondere mit dem Aufbau einer Kolpingfamilie. Staunenswert, wie Menschen davon profitieren können und aufblühen.

Im Jahr 1956 wechselte dann das Szenarium. Meine zweite Kaplansstelle erhielt ich an St. Marien, einer großen Pfarrei im Zentrum der alten Römerstadt Neuß. Ich traf auf ein beeindruckendes von tradierter katholischer Frömmigkeit geprägtes Gemeindeleben mit einem durchaus charismatischen Pfarrer – auf stark besuchte Gottesdienste, erstaunlichen Andrang an den Beichtstühlen, vielfältiges kirchliches Vereinsleben, karitatives und soziales Engagement, nicht zuletzt auch bei den dort lebenden wohlhabenden großen Kaufmannsfamilien mitsamt ihrer Spitze, den berühmten Werhahns. Seelsorglich eröffnete sich mir hier also ein reiches Spektrum an Möglichkeiten und Initiativen, die ich denn auch mit entsprechender Einsatzfreude wahrnahm. Gleichwohl blieb für mich in all dem ein elementares Phänomen beunruhigend, auf das ich immer wieder stieß: Das „katholische Neuß“ – so nannte man es ja – erwies sich zugleich als eine von seinem Klerus unverhältnismäßig dominierte Realität. In der Tat konnten es sich die Stadtpfarrer damals durchaus erlauben, ihre Gemeinden noch recht autoritär zu leiten, ohne deshalb im geringsten an Ansehen einzubüßen. So fand etwa zu dieser Zeit – um hier nur ein Beispiel zu nennen – niemand etwas dabei, dass sämtliche Kinder der katholischen Schulen noch bis hin zu den obersten Klassen monatlich in geschlossenen Formationen während der Unterrichtszeit unter Aufsicht in die Kirche zur Beichte geführt wurden. Bei wohlwollender Betrachtung hätte man dies unter pastoralhistorischem Aspekt sogar als einen Fortschritt gegenüber jener noch älteren, damals bereits aufgegebenen Tradition einstufen können, nach der die Schulkinder vor dem Kommunionempfang zusätzlich sogenannte, vom Beichtvater ausgehändigte „Beichtzettel“ als Nachweis für ihre auf diese Weise reglementierte Kommunionwürdigkeit abgeben mussten. Derartiges gab mir natürlich zunehmend zu denken, und insofern waren es gerade die Neußer Erfahrungen, die meine Aufmerksamkeit wieder stärker auf die Frage nach den rationalen Fundamenten ethischen Entscheidens lenkten. Jedenfalls entschloß ich mich 1959 zu einem besonderen Schritt, nämlich einmal an den großen 30-tägigen Exerzitien des Hl. Ignatius von Loyola teilzunehmen, die ja als solche vorrangig auf die Beantwortung der Frage nach der richtigen Lebenswahl hin konzipiert sind.

Der Verlauf dieser Exerzitien, die im August desselben Jahres im Kloster Heiligenkreuz bei Wien stattfanden, brachte in der Tat die Entscheidung, selbst wenn sie als „geistliche Übungen“, von denen ich mir Klärung versprochen hatte, gleichzeitig zu einer herben Enttäuschung wurden. Doch vielleicht war es gerade diese Enttäuschung, die die Entscheidung mit vorbereiten half. Dem Exerzitienmeister gelang es jedenfalls nicht, mir mit seinem Übungsan-

gebot den Schlüssel zur Lösung meiner Probleme zu geben. Obschon selbst Jesuit und Ethikprofessor blieb er bei seinen Bemühungen, unsere Daseinssituation in täglicher Betrachtung von den Lebensstationen Jesu her zu erhellen, ernüchternd stereotyp; zudem argumentierte er in seinen ethischen Applikationen eher tutoristisch, in jedem Falle aber neuzeitfeindlich. All dies musste mich niederdrücken, ja empören. Eine entscheidende Wende trat denn auch erst ein, als ich in der letzten Woche der Exerzitien endlich bemerkte, dass noch ein anderer Kursteilnehmer, Pfarrer Dr. Bernhard Niessen von Bonn-Venusberg, über den Ablauf der Dinge nicht weniger frustriert war wie ich. Wir brachen unser Schweigen, nahmen Kontakt miteinander auf und besprachen gemeinsam die uns tatsächlich bedrängenden Probleme. Erst in dieser Phase verdichtete sich mein zuvor immer noch vager Wunsch zum festen Entschluss, nämlich mich nochmals von Grund auf mit theologischer Ethik zu befassen: „Ich will wissen, was die Vernunft menschlichen Handelns ist“, darum ging es mir.

Wir kamen zusätzlich überein, noch am Tage vor dem Abschluß der Exerzitien unsere Teilnahme abubrechen, um so unserer Enttäuschung Ausdruck zu geben, und fuhren anschließend zum Provinzial der Jesuiten nach Wien, um diesen seinerseits davon in Kenntnis zu setzen. Danach führte uns die gemeinsame Fahrt nunmehr direkt in Richtung Bonn. Dort suchte ich Werner Schöllgen auf, in der Hoffnung, meinen einmal gefassten Entschluss mit seiner Hilfe der Verwirklichung näher bringen zu können. Das Ergebnis: Er nahm mich als seinen Schüler in die kleine Schar seiner Doktoranden auf.

Auch die kirchliche Behörde hatte auf meine veränderte Entscheidungslage im Grunde durchaus konstruktiv reagiert. Man suchte mir auf meine Bitte hin eine Aufgabe zu geben, in der sich Seelsorge und Studium möglichst sinnvoll miteinander verbinden ließen. Dabei erwies sich allerdings die erste Lösung, nämlich eine erneute Anstellung als Kaplan bei gleichzeitiger Begrenzung der Seelsorgsverpflichtungen, nunmehr an St. Remigius in Sürth bei Köln, als wenig glücklich. Tatsächlich dauerte das Experiment denn auch kaum mehr als ein knappes Jahr. Dann kam es zu einer neuen und in der Tat für mich glücklich zu nennenden Entscheidung des Kölner Erzbischofs, Kardinal Frings: Ich wurde von ihm 1960 zum Studentenpfarrer in Düsseldorf ernannt. Ungefähr zur gleichen Zeit gab mir Werner Schöllgen während eines Doktorandenkolloquiums mein Dissertationsthema. Es lautete lapidar: Ehre, Prestige, Gewissen.

Unter dem Aspekt der sich mir stellenden Doppelaufgabe als Studentenpfarrer und gleichzeitigem Doktoranden waren die Voraussetzungen in Düsseldorf letztlich ideal. Düsseldorf hatte damals noch keine Universität, sondern lediglich zwei Akademien, eine Kunstakademie und eine Medizinische Akademie. Außerdem gab es ein kleines katholisches Studentenheim, dem ich unmittelbar vorstand. Ich hatte also eine überschaubare Gemeinde. Gleichwohl nahm mich die Seelsorgsarbeit während der laufenden Semester vollständig in Anspruch, sodass mir für die Arbeit an der Dissertation nur die je-

weiligen Semesterferien verfügbar blieben. Meine Studentenpfarrertätigkeit mit ihren zahlreichen Begegnungen, Gesprächen und Veranstaltungen erwies sich für mich zugleich als eine ständig sprudelnde Quelle von Anregungen. Da sie zu einem erheblichen Teil innerhalb der beiden Akademien selbst stattfand, kam es zu vielfältigen persönlichen Kontakten mit den dortigen Professoren, die ich, wann immer sich dies ergab, sogar direkt in die Arbeit einbeziehen konnte. Es gab sonach unentwegt zu tun, zumal ein Jahr später noch zusätzlich die Pädagogische Hochschule in Neuß meinem Aufgabenbereich zugeordnet wurde. – Unter den zahlreichen Begegnungen dieser Zeit möchte ich hier wenigstens eine eigens festhalten, die für beide von besonderer Bedeutung wurde, nämlich meine Begegnung mit Joseph Beuys, der damals bereits als Professor an der Kunstakademie gewaltiges Aufsehen erregte. Beuys war im Grunde ein Mystiker. Ich hatte zu ihm eigentümlicher Weise sofort einen besonderen Draht, sodass ich mehrere sehr erfolgreich verlaufene Akademieveranstaltungen mit ihm gemeinsam gemacht habe, darunter sogar einen ganzen Einkehrtag zusammen mit einem großen Kreis der Studenten unter der Leitung von Walter Dirks, dem bekannten katholischen Publizisten. Schon damals, es war gegen Ende meiner Düsseldorfer Tätigkeit, suchte man Beuys jedoch trotz seines ungebrochenen Ansehens bei den Studenten wegen seiner enormen Umtriebigkeit aus der Kunstakademie zu entfernen. Das aber ließ sich nur mit Hilfe des Kultusministers erreichen, der zu dieser Zeit Paul Mikat hieß. Unter Einbeziehung des mit mir ebenfalls befreundeten für die Kunstakademie zuständigen Ministerialdirigenten konnte ich bei ihm meinen Einfluss unmittelbar geltend machen und so die tatsächliche Entlassung von Beuys, jedenfalls solange die Zeit der CDU-Regierung dauerte, verhindern helfen. Beuys kam deshalb eigens zu mir nach Bonn – meine Düsseldorfer Tätigkeit war damals bereits zu Ende – um sich bei mir persönlich zu bedanken. Wenig später entdeckte ihn Andy Warhol und er wurde weltberühmt.

Die Dissertation: Ehre, Prestige, Gewissen

Doch nun zu dem primären Grund meiner Versetzung nach Düsseldorf, zu meiner damaligen „Ferienarbeit“, also zur Dissertation. Natürlich lag in dem mir gestellten Thema eine ungeheure Herausforderung. Die drei Begriffe Ehre, Prestige, Gewissen haben offensichtlich jeder für sich eine eigene Geschichte, was nicht ausschließt, dass sie in einer höchst bemerkenswerten unterschiedlichen inneren Zuordnung zueinander stehen und damit zugleich tiefgreifende Wandlungen im ethischen Selbstverständnis des Menschen erkennen lassen. Eine wichtige Einstiegshilfe bot mir damals die Lektüre eines der bedeutendsten Bücher zur politischen Theorie der Neuzeit, das mir zufällig in die Hände fiel, nämlich eines von Alexis de Tocqueville: „De la Démocratie en Amérique“ von 1835, und zwar hier insbesondere das Kapitel „Die Ehre in der Demokratie“. Nach Tocqueville steht die Ehre als zentrale sozioethisch gefasste

Rangordnungskategorie ihrer Herkunftsgeschichte nach in einem wesentlichen Zusammenhang mit geburts- und herrschaftsständischen Leitvorstellungen, die mit der Heraufkunft der Demokratie ihre Grundlage verloren haben. Das „schöpferische Prinzip“ demokratischer Gesellschaften ist die „égalité des conditions sociales“, die Leitidee der Chancengleichheit. Was aber unter eben dieser Voraussetzung dann noch von dem ursprünglichen sozialem Anspruch der Ehre als Rest verbleibt, kann sich nur noch auf die Wahrung rechtlicher und moralischer Normen beziehen, die für alle gleichermaßen gelten. Und deren Einhaltung wird gewöhnlich mit dem Begriff des guten Namens oder des guten Rufes abgedeckt. Gleichzeitig eröffnet und ermöglicht die „égalité des conditions sociales“ dem Einzelnen dafür aber auch einen Spielraum an Freiheit und Mobilität, der keinerlei definitive Verfestigungen horizontaler oder vertikaler Machtbewahrung mehr zulässt. Gleichwohl hebt aber gerade diese Gleichheit der Chancen die ihrerseits nicht wegzuleugnende koinzidente Tatsache der Ungleichheit der Menschen und die darin immer schon mitintendierte Möglichkeit zu sozialer Rangdifferenzierung nicht auf. Unter diesem Aspekt aber erwies sich der Rekurs auf den zu dieser Zeit auch in der soziologischen Feldforschung bereits fest etablierten Begriff des Prestiges für den weiteren Gang meiner Analysen als ungemein hilfreich.

Später bin ich dann wiederholt in kleineren Abhandlungen noch einer Reihe von weiteren zusätzlich bedeutsamen Fragestellungen im Rahmen dieser Thematik nachgegangen, auf die ich jedoch hier nicht näher eingehen muss. Umso nachdrücklicher möchte ich aber statt dessen auf zwei bereits in der Dissertation selbst intensiv angedachte zentrale Problemkomplexe hinweisen, an denen in Zukunft weiter zu arbeiten und zu forschen sich aus meiner heutigen Sicht geradezu gebieterisch aufdrängt.

Mein erster Hinweis gilt der bis heute durchaus unbewältigt gebliebenen Heterogenität in der ethischen Beurteilung des Prestiges. Was ich hier vermissen, ist eine ethisch umfassende ehrliche Bilanzierung der in diesem Zusammenhang ins Spiel kommenden individuellen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bewertungsfaktoren. Das Spektrum des für die Konturierung von Rangunterschieden Verwertbaren hat sich im Zuge der Entwicklung dieser chancenoffenen Gesellschaft immens erweitert. Hier erscheint nichts Denkbare ausgelassen und man nimmt dies auch gerne so wahr. Die Vorstellung, dass es sich dabei im Prinzip um eine generelle, das menschliche Rangverhalten betreffende Reaktionsweise handelt, legt bereits eine entsprechende Bemerkung bei Thomas nahe: Der Mensch sucht aus allem, worin er einen Wert sieht, „Prestigegewinn“ (excellentia) zu ziehen (S.Th. I-II, 47, 2 ad 2). Genau dies aber weckt auch immer wieder ein entsprechend tiefes moralisches Missbehagen: Welcher „Wert“ rechtfertigt ein Prestige und welcher nicht? Wieweit trägt die ethische Grundregel: Prestige bedeutet Prämierung von Leistung und Können? Aus welchen Voraussetzungen lassen sich die vielfältigen, über das spezifische Konsumverhalten eröffnenden Möglichkeiten der sozialen Konturierung und Prestigegewinnung legitimieren? Was gibt der modernen Innova-

tivwirtschaft, die mit ihren sich fortentwickelnden Produkten nicht nur auf Bedarfsdeckung, sondern auch auf Bedarfsweckung setzt, das moralische Recht, im Zuge ihrer Werbung zugleich wesentlich auf den Prestigefaktor zu setzen? Und welche moralische Bedeutung lässt sich schließlich diesem nahezu allgegenwärtigen Prestigefaktor im Ordnungszusammenhang einer Welt zuweisen, deren Entwicklung von einem gewaltigen machtpolitischen, kulturellen und ökonomischen Gefälle zwischen ihren Völkern geprägt ist.

Mein zweiter Hinweis gilt der wissenschaftlich noch längst nicht befriedigend ausgeklärten Zuordnungsproblematik von Ehre und Gewissen, die keineswegs nur jenes friedvolle Begriffspaar darstellen, das man gerne beschwört, um die Einheit von äußerer und innerer Moralität zu demonstrieren. Wer die Geschichte der Ehre auch nur ein wenig kennt, weiß, wie blutig die meisten ihrer Wege waren, von denen sie erzählt, wie viel um sie gelitten und gekämpft und für sie gestorben wurde. Ehre ist eben nicht nur ein von anderen zuerkanntes rein äußeres Gut, das etwas über die gesellschaftliche Geltung eines Menschen aussagt. Ehre kann vielmehr bei demjenigen, der sie empfängt und für sich beansprucht, eben auch eine eigene innere Bewusstseinshaltung schaffen, die sein moralisches Selbstverständnis von vornherein in jenen Verhaltenserwartungen aufgehen lässt, deren Erfüllung seine soziale Umwelt mit der ihm zugesprochenen Ehre verbindet. Nicht von ungefähr steht das Ehrdenken generell, auf seine emotionale Seite hin betrachtet, im Zusammenhang mit der Ausprägung eines eigenen Gefühls, dem sogenannten Ehrgefühl, das sich, im Humeschen Sinne, durchaus zu den moralischen Gefühlen zählen lässt. Genau das aber ist es, was der Ehre ihr zumeist nicht unumstrittenes moralisches Pathos verleiht. Die darin liegenden Gefahren hat bereits Aristoteles deutlich erkannt, der in der megalopsychia, der späteren römischen magnanimitas, eine völlig neue, zu innerer moralischer Souveränität führende wirkungsgeschichtlich höchst bedeutsam gewordene Tugend zu konzipieren versuchte, die den Umgang mit äußeren Gütern entkrampft und den Menschen so auf nichts Geringeres abstimmt, als auf die Relativierung der Ehre. Der zweite, der hier zu nennen bliebe, ist der deutsche Philosoph Fichte, der den Begriff der „inneren Ehre“ als eigenständige moralische Größe auf den Weg gebracht hat, um so den unsinnigen Missbräuchen seines Jahrhunderts auf dem Feld der Ehrmoral gegenzusteuern. Ich habe bereits in meiner damaligen Arbeit auf diese Bemühungen Bezug genommen. Doch letztlich muss das Problem aus meiner heutigen Sicht noch grundsätzlicher angegangen werden. Denn wenn es so ist, dass das Ehrbewusstsein selbst zur eigentlichen moralischen Instanz werden kann, es also den Menschen dahin bringt, gut und böse nach den diesem Bewusstsein inhärenten Handlungsmaßstäben zu bestimmen, dann kann das doch nichts anderes heißen, als dass hier die Ehre an die Stelle des Gewissens tritt. Wie aber lässt sich dann dieses ethisch betrachtet im Grunde ja ungeheuerliche Geschehen letztlich verstehen? Als zeitweilige Hypertrophierung eines mit dem Ehrphänomen generell verknüpften moralischen

Gefühls, also des Ehrgefühls? Oder aber als ein bewusster, auf Ausschaltung des Gewissens gerichteter Verdrängungsvorgang? In jedem Falle würde dies bedeuten, dass wir es mit einer der Existenz des Gewissens geschichtlich nachzuordnenden ethischen Verfallserscheinung zu tun haben. Oder könnte es nicht am Ende doch so sein, dass es sich im Falle der Ehre als eigenständig beanspruchter, sich mit Unbedingtheit geltend machender moralischer Instanz um das moralgenealogisch ältere Phänomen handelt, gewissermaßen um die archaische Vorform des Gewissens, die dann natürlich unter gegebenen Umständen im Handeln von Einzelnen wie auch von Sozietäten jederzeit wieder durchschlagen kann? Das allerdings ließe dann ein Zweifaches erkennen: Zum einen würde dies die Aufdeckung und den Aufstieg des Gewissens als eine wesentliche Zäsur im Prozess der Menschwerdung des Menschen, als entscheidenden Fortschritt in seiner moralischen Evolution hervortreten lassen. Zum andern würde dies aber auch bedeuten, dass die Menschheit vor möglichen Rückfällen in eine desaströse Ehrmoral nie endgültig gefeit ist. Dies hat uns im letzten Jahrhundert noch der Nationalsozialismus mit seinen buchstäblich mörderischen, vom Rassenwahn beherrschten Ehrvorstellungen vorgeführt und heute gilt dies, jetzt wiederum in einer ganz anderen Verkleidung, im Hinblick auf bestimmte Erscheinungsformen des global agierenden Terrorismus. Was hat die terroristisch ausgerichtete Märtyrermoralität des sogenannten Glaubenskämpfers noch mit Gewissen zu tun, wenn es doch beim Gewissen gerade um das genuine Medium der Würde des Menschen geht, nämlich um das zentrale Steuerungsinstrument zur Wahrung seiner humanen Verantwortung als Mensch? Vielleicht lässt sich eine derartige Mentalität letztlich nur als der paradoxe Ausdruck eines religiös überhöhten menschenverachtenden Geltungsbewusstseins verstehen. Das aber würde bedeuten: Es geht dem terroristischen Glaubenskämpfer im Akt seiner gezielt eingesetzten „Selbstopferung“ als Mittel zur ungehemmten Vernichtung anderer in Wahrheit um nichts anderes als um seine eigene Ehre und deren unüberbietbare Erhöhung durch das Zeugnis seiner Todesbereitschaft, eine Ehre, die er meint, nach vollbrachter Tat bei Gott zu haben sowie bei jenen, die ihn für seine Tat bewundern werden.

Angesichts derartiger Entwicklungen ist es sicher verfehlt, das Ehrproblem als ein reines Problem der Vergangenheit einzustufen. Um so mehr bedauere ich es, dass innerhalb der Theologischen Ethik während des ganzen letzten Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum nur zwei Autoren dieses Problem in einer Monographie thematisiert haben: Richard Egenter mit seinem Büchlein „Von christlicher Ehrenhaftigkeit“ mitten in der Nazizeit, und ich selbst mit meiner 1965 von der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn als Dissertation angenommenen theologisch-ethischen Untersuchung „Ehre, Prestige, Gewissen“. In der Tat haben wir noch viel zu lernen, um den wirklichen Aufbau unseres moralischen Bewusstseins zu durchschauen.

Die Habilitationsarbeit: Grundlegung einer christlichen Sozialethik

Mit der Bonner Promotion, die bereits in die Ära von Franz Böckle, dem Nachfolger von Werner Schöllgen fiel, ging meine Zeit als Studentenpfarrer in Düsseldorf schon bald zu Ende. 1966 honorierte die kirchliche Behörde die erfolgreiche Durchführung meiner dortigen Doppelaufgabe mit der Versetzung unmittelbar nach Bonn an die Pfarrei St. Michael, und zwar diesmal lediglich als Subsidiar, um mir so die bestmöglichen Bedingungen für die Abfassung einer Habilitationsarbeit zu geben. An dieser Pfarrei blieb ich in den folgenden sieben Jahren bis zu meiner Ernennung zum Professor in Tübingen, darf jedoch dazu bemerken, dass in dieser Zeit dreimal der Pfarrer wechselte und ich während der jeweiligen sich zumeist über Monate dahinziehenden Vakanzen praktisch auch die Gesamtleitung der Gemeinde übernehmen musste. Auf's Ganze betrachtet kam ich jedoch mit der wechselnden Situation und den damit verbundenen Anforderungen recht gut zurecht.

Der Kreis um Franz Böckle

In mein unmittelbares Blickfeld trat nun aber gleichzeitig auch der Mann, auf den ich mich in Ansehung meines weiteren Geschicks als Habilitand in besonderer Weise verwiesen sah: Franz Böckle. In ihm begegnete ich einem eindrucksvollen, ebenso spirituell wie rational ausgerichteten Menschen mit einer ganz eigenen kämpferischen Emotionalität, der vielleicht am stärksten das verkörperte, was seine Zeit in besonderer Weise brauchte, nämlich einen vom Glauben inspirierten Ethiker und Theologen, der angesichts der oft qualvoll andrängenden Moralprobleme ein ungewöhnlich hohes Maß an Kompetenz in den anstehenden Sachfragen mit einem leidenschaftlichen Engagement in seinem Ringen um humane Lösungen verband. Genau dies verlieh Böckle seine besondere Ausstrahlung und machte ihn binnen Kurzem zu dem wohl bekanntesten Moraltheologen der nachkonziliaren Ära. – Selbst wenn sich zwischen uns schon wegen des geringen Altersunterschieds kein Lehrer-Schülerverhältnis entwickeln konnte, so fand doch im Rahmen des Doktorandenkolloquiums – als der sich hierfür unmittelbar anbietenden regelmäßigen akademischen Veranstaltung – ein über Jahre gehender, intensiver Austausch der Gedanken mit ihm wie auch mit den übrigen Teilnehmern des Kolloquiums statt, ein Austausch, von dem im Grunde alle, nicht zuletzt Böckle selbst, profitierten, worauf er in späteren öffentlichen Äußerungen sogar ausdrücklich verwies. Gerade in der Auseinandersetzung mit ethischen Grundlegungsfragen, wie sie sich uns damals bereits immer drängender stellten, gewannen nämlich schon bald etliche seiner Schüler ein eigenes, zum Teil sogar starkes Profil, sodass er sich seinerseits auch wiederum zunehmend auf sie zurück-

verwiesen sah. Naturgemäß floss davon manches in das zu dieser Zeit von ihm selbst in Angriff genommene Grundlagenwerk, seine allerdings erst 1977 erschienene „Fundamental-moral“ ein. Auf diesem Hintergrund wird verständlich, dass ich den Teilnehmern des Böcklekolloquiums erhebliches Gewicht beimaß und die damals entstandenen Kontakte mit etlichen von ihnen – inzwischen selbst längst Professoren im Ruhestand – bis heute pflege. Als besonders effizient erwies sich in diesem Zusammenhang mein Kontakt mit dem damaligen Assistenten von Böckle, Gerfried Hunold, später Nachfolger von Alfons Auer in Tübingen. Wir drangen damals im Verfolg unserer eigenen Arbeiten zu ganz unterschiedlichen, in bestimmter Weise aber auch einander zuordnenbaren Problemstellungen vor, die uns zu ausgesprochen kreativen Diskussionen anstachelten, sodass wir uns in Manchem direkt ergänzen konnten. Ich bin ihm für diese Begegnungen bis heute außerordentlich dankbar. Von bleibendem Gewinn waren während dieser Zeit unabhängig vom Böckle-Kreis aber noch zwei weitere Begegnungen, aus denen ein nachhaltiger freundschaftlicher Kontakt erwuchs, zum einen mit dem Philosophen und späteren Kluxennachfolger Ludger Honnefelder und zum andern mit Annette Schavan, der späteren Kultusministerin von Baden-Württemberg und heutigen Bundesforschungsministerin. Hier kam es auch später über viele Jahre hin immer wieder zu intensiver Kooperation. Natürlich blieb es während der ganzen Bonner Zeit, was die Beschäftigung mit theologischer Ethik betrifft, nicht allein bei der wissenschaftlichen Arbeit an der Habilitationsschrift, zumal mich auch Böckle selbst wiederholt zur Lösung besonderer Aufgaben heranzog. So standen denn am Ende dieser Studienjahre neben der Habilitationsschrift noch weitere sechs Aufsätze, über die ich hier aber allein schon aus Raumgründen nicht berichten werde, auch wenn jeder für sich seine ganz eigene Geschichte hatte.

Fokussierung des Forschungsansatzes: die sozialen Bedingungszusammenhänge des Sittlichen

Nun frage ich mich schon die ganze Zeit, wie ich denn wohl die während dieser Bonner Jahre herangereifte, sicherlich anspruchsvollste Frucht meines wissenschaftlichen Nachdenkens, die Habilitationsschrift „Norm und Sittlichkeit“, dem Leser dieser Biographie vorstellen und nahe bringen soll. Immerhin gibt es ja bereits zwei höchst beachtliche Einführungen in mein ethisches Gesamtkonzept, die in entsprechender Weise auf dieses Werk zentriert sind, zum einen den Festvortrag von Wolfgang Kluxen „Affirmation des Humanen“ aus Anlass meines 65. Geburtstags und zum andern den Festvortrag von Wolfram Winger „Der Aufbau der Ethik im Werk Wilhelm Korffs“ aus Anlass meines 75. Geburtstags. Ferner erscheint es mir in diesem Zusammenhang naheliegend, auch auf die von mir selbst verfasste Einleitung zur 2. Auflage von „Norm und Sittlichkeit“ (1985) als auf eine weitere Interpretations- und Ver-

stehenshilfe hinzuweisen. Um also dem Leser nicht zuzumuten, hier letztlich auf dasselbe zu treffen, was er bereits anderwärts, und dort sogar wesentlich ausführlicher finden kann, möchte ich hier den Versuch wagen, ihn über eine ganz andere Verstehensschiene an das Werk heranzuführen, nämlich über jene faszinierende Fragestellung, die mich damals aufs Stärkste bewegte und die als solche diesem Werk seiner Entstehungsgeschichte nach nicht nur ursprünglich zugrunde lag, sondern es auch in seiner heutigen Gestalt überhaupt erst ermöglichte. Tatsächlich trug die Habilitationsarbeit keineswegs schon von Beginn an den Titel „Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft“. Der von mir zuvor konzipierte Arbeitstitel zielte vielmehr auf eine dem noch vorausliegende, ganz elementar ausgerichtete Problemstellung. Er lautete schlicht: „Das Sittliche und das Soziale“. Ich werde deshalb zunächst erklären, wie es zu diesem ursprünglichen Titel kam, und später dann, warum ich nicht bei ihm blieb.

Erstmals vor die Herausforderung gestellt, für ein von mir durchzuführendes theologisch-ethisches Forschungsprojekt auch selbst dessen Thematik zu bestimmen, lag wohl zunächst nichts näher, als bei jener ungestillten Frage anzusetzen, die mich wenige Jahre zuvor zur Wiederaufnahme meines Studiums geführt hatte: Ich will wissen, was die Vernunft menschlichen Handelns ist. Diese Frage gab mir in der Tat die Zielrichtung für das Werk insgesamt vor und fand entsprechend den ihr zukommenden Ort in dessen endgültigem Untertitel: „Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft“. Dabei steht die Kennzeichnung „normative Vernunft“ hier wesentlich für handlungsregelnde, entscheidungsbezogene Vernunft, und zwar im Gegensatz zur positiven Vernunft, die sich auf die bloße Feststellung gegebener empirischer Sachverhalte und ihrer Bedingungsbeziehungen beschränkt.

Nun war es gewiss ein Glücksfall, dass es bei der Suche nach einem geeigneten, eingrenzenden Forschungsgegenstand im Rahmen der prinzipiellen Leitfrage zuallererst die Kategorie des Sozialen war, die meine besondere Aufmerksamkeit erregte. Der Anstoß dazu kam gleich von zwei Seiten, zum einen aus meiner bereits von der Dissertation her motivierten, nunmehr aber intensiven Beschäftigung mit den Arbeiten von Emile Durkheim, Georg Simmel und Max Weber, also den eigentlichen Gründungsvätern der modernen Soziologie im Übergang zum 20. Jahrhundert, und zum andern aus zusätzlichen Einsichten, zu denen mich die sich in den 1960er Jahren mächtig entwickelnde Verhaltensforschung und hier insbesondere die darauf aufbauenden Grundlagenreflexionen des Sozialen bei Konrad Lorenz und Irenäus Eibl-Eibesfeld führten. Auf dem Hintergrund der dort gewonnenen Einsichten lag es mir natürlich einigermaßen fern, zur Verhältnisbestimmung des Sittlichen und des Sozialen unmittelbar auf die bewährte klassische sozioethische Fragestellung einzuschwenken und das Soziale wesentlich vom Sittlichen her anzugehen, also entsprechend nach sittlichen Prinzipien und Handlungsmaßstäben zu fragen, die im Hinblick auf eine Fundierung oder Optimierung des sozialen Miteinanders unverzichtbar erscheinen. Vielmehr ging ich mit meiner

Problemstellung gerade in die umgekehrte Richtung. Ist es denkbar, so fragte ich mich, dass auch dem Sozialen und seinen möglichen Implikationen eine eigene unverzichtbare Relevanz im Hinblick auf das Verständnis und die Entfaltung des Sittlichen zukommt? Dieser Frage wandte ich mich in der Tat mit einiger Methode zu in der Hoffnung, auf diesem Wege einen eigenständigen Forschungsbeitrag zur weiteren Entwicklung der Ethik erbringen zu können.

Im Zuge der Fokussierung meines vorläufigen Forschungsansatzes auf die Kategorie des Sozialen wurde mir allerdings sehr schnell klar, dass der Terminus „sozial“, wie er sich endgültig erst um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch im deutschen Sprachraum eingebürgert hatte, keine einfache sich selbst definierende Größe darstellt, sondern eine Reihe durchaus differenter Bedeutungsgehalte in sich fasst. Darauf weist schon der schlichte linguistische Befund hin, dass ihn der Sprachgebrauch mit drei völlig unterschiedlichen Gegensatzbegriffen verbindet: *sozial-individuell*, *sozial-asozial* und *sozial-unsozial*. Die erste Unterscheidung hält dabei vorgängig die elementare Tatsache fest, dass das Soziale und das Individuelle bei all ihren gegenseitigen kulturellen Einwirkungs- und Entfaltungsmöglichkeiten zwei genuin naturgegebene, nicht ineinander auflösbare Bezugsgrößen menschlichen Handelns darstellen. Vom Individuum her betrachtet wird dabei zusätzlich die eigentümliche Doppelperspektive des Sozialen ansichtig, nämlich zum einen das Soziale als interindividuelle oder auch interaktionelle Vollzugsform und zum andern das Soziale als überindividuelles, sich kollektiv ausgestaltendes Regelsystem. Im Blick auf die Zuordnung des Sittlichen zum Sozialen lassen sich deshalb Individualethik, Interaktionsethik und (strukturelle) Sozialethik definitorisch klar voneinander unterscheiden. Daran konnte ich später wiederholt anknüpfen, um zu zeigen, dass Sozialethik wesentlich vom Übergreifen der ethischen Frage auf die sich kollektiv ausgestaltenden Regelsysteme her verstanden werden muss. Sozialethik ist Strukturenethik.

Erst das zweite Gegensatzpaar, sozial-*asozial*, lenkt den Blick auf die weitere Tatsache, dass das Soziale gleichzeitig in einer inneren Zuordnung zum Menschen als Kulturwesen steht. Überraschender Weise ist es hier gerade das Phänomen des Asozialen, das darauf unmittelbar verweist. Asozial leben, das impliziert nämlich von vornherein auch kulturelle Verwahrlosung (ganz im Unterschied etwa zum Verhalten des Unsozialen). Der Asoziale verweigert sich im Grunde der Tatsache, dass er Kulturwesen ist, um sich unter dieser Voraussetzung dann auch entsprechend über beliebige damit verknüpfte soziale Erwartungen hinwegsetzen zu können. Insofern stellt sich der hier in einem durchaus idealtypisch verstandenen Sinne Asoziale gerade auf Grund seines Abdriftens in die Kulturlosigkeit außerhalb der Sozietät. Umgekehrt bedeutet dann aber sozial existieren notwendig auch: in einer kulturellen Welt leben. Oder anders gewendet: kulturelle Gegebenheiten schaffen durchweg soziale Gegebenheiten. Das ist sehr konkret gemeint und gilt für die Sprache, die Musik oder den Sport ebenso wie für Riten, Glaubensvorstellungen, Baustile, Familienstrukturen, Sexualordnungen, Wirtschaftsformen, Potentiale der

Technik, Währungen, Verkehrssysteme bis hin zu Ernährungsgewohnheiten oder Meinungsströmungen und dergleichen mehr. Dabei sind es letztlich die einem jeden sozialen System inhärenten normativen Regelwerke, die dieser kulturellen Welt ihre Verbindlichkeit und Vermittelbarkeit einstiften und so das Miteinander der Menschen unter mannigfaltigsten Aspekten ermöglichen. Insofern geht es hier um genau das, was Emile Durkheim 1895 in seinen Regeln der soziologischen Methode im Begriff der durchgängig auf kulturelle Gehalte bezogenen „*réalité sociale*“ als Gegenstand der empirisch-analytisch vorgehenden deskriptiven Soziologie herausarbeitet. Als von Menschen hergebracht und von ihnen gelebt ist diese *réalité sociale* nach Durkheim im Gegensatz zur reinen Naturwirklichkeit in einem empirischen Sinne – und das ist bei ihm das eigentlich Neue – gleichermaßen auch „*réalité morale*“, erkennbar an ihrer obligation, an der Verbindlichkeit, mit der sie sich geltend macht (cf. N.u.S. 102–107). Das freilich weckte nun doch meine besondere Wissbegier. In diesem Begriff der *réalité sociale* schien etwas zu stecken, das nicht nur von soziologischem sondern auch von ethisch grundlegendem Interesse ist. Dabei konnte es natürlich nicht darum gehen, den empirisch nachweisbaren spezifischen Verbindlichkeitsstatus einer jeden *réalité sociale* gleichzeitig als zureichenden Grund für deren tatsächliche sittliche Rechtfertigung zu betrachten. Schließlich zählen dazu etwa auch Institutionen wie die der Sklaverei, der Ketzerverbrennung oder gar die des Kannibalismus. Was mich vielmehr auf die eigentlich ethische Spur brachte, die mich dann schließlich zum endgültigen Thema meiner Habilitation geführt hat, war die Tatsache, dass sich diese hier empirisch erschließbar gemachte soziokulturelle Welt im einzelnen über eigene Regelwerke, und d.h. konkret über Normen an die Menschen vermittelt. Entscheidend wurden für mich deshalb in diesem Zusammenhang einige frühe rechtssoziologische Arbeiten, insbesondere von Eugen Ehrlich, Max Weber und Theodor Geiger, auf deren Grundlage ich in nahtlosem Anschluss an die Durkheimsche obligation zeigen konnte, dass es hier noch um etwas ganz anderes geht als um rein inhaltliche Bestimmungen und inhaltliche Fragen, die natürlich auch bei Normen so unterschiedlich und zahlreich sein können wie die kulturspezifischen Inhalte der *réalité sociale* selbst. Kurz: Die eigentlich ethische Schlüsselfrage im Zusammenhang mit der Normtheorie stellte sich mir mit der Tatsache des höchst unterschiedlichen Rationalitätsprofils jener wenigen maßgeblichen Ordnungsformen, aus denen Normen ihre je spezifische Verbindlichkeit gewinnen (cf. N.u.S. 113–128). Der Bogen dieser, die besonderen Obligationsstrukturen der menschlichen Normenwelt regelnden Ordnungsformen spannt sich von der Sitte und deren Derivaten – Brauch, Konvention, Trend, Mode etc. – die sich allesamt auf dem Wege eines wesentlich kommunitären Agierens und Reagierens herausbilden und Geltung verschaffen, über das statuierte, auf eine eigene Rechts- bzw. Moralinstanz zurückverweisende Gesetz bzw. Gebot bis hin zu der die neuzeitliche Wende zum Menschen als moralischem Subjekt zentral markierenden normativen Ordnungsform der Sittlichkeit (sedelicheit, seit Beginn des

16. Jh., analog: moralitas/Moralität). Erst im Zeichen der Sittlichkeit aber bricht sich ein Ethikverständnis Bahn, das den Menschen als ein auf Selbstbestimmung angelegtes Vernunft- und Freiheitswesen voraussetzt und am Ende eben damit auch zur Gestaltung einer dieser neuen ethischen Leitordnung korrespondierenden freiheitlichen Rechtsordnung führt. Insofern spiegelt sich gerade in der Neubestimmung der tragenden sozialen Ordnungsformen ein entscheidender Paradigmenwechsel wieder. An die Stelle des klassisch-ethischen, noch wesentlich heteronom ausgerichteten sozialen Ordnungsgefüges Sitte und Gesetz tritt das neuzeitliche wesentlich auf die Autonomie der Subjekte zurückverweisende Zuordnungsgefüge Sittlichkeit und Recht.

Provozierende Wahrheit: Normen sind Konstrukte

Gerade darin aber tritt Eines immer deutlicher hervor: Der Mensch ist seinem Wesen und seiner Bestimmung nach der Konstrukteur auch seiner Handlungswelt. Von der kulturellen Evolution des Menschen sprechen heißt zugleich, von seiner Evolution als "rule maker" sprechen. Dabei gehen Instinktreduktion, intentionale Gestaltungskraft und rationale Steuerungskompetenz bei ihm zusammen. Soll er also seine menschlich gelingende Form finden, bedarf dies fortschreitend entsprechender sachspezifischer Strukturierungen, Austauschregelungen und Koordinationsleistungen. Genau das aber macht den Sinn und die Funktion von Normsetzungen als handlungsregelnden Konstrukten aus. Dabei erweist sich der Mensch in einem durchaus dominanten Sinne als Adressat dieser Normenwelt. Er ist für sein Handeln immer schon auf gegebene Normierungen verwiesen. Andererseits erweist er sich aber ebenso auch in einem vorgängigen Sinne als deren Schöpfer. Ethisch betrachtet muss diesem seinem ambivalenten Zuordnungsstatus als Normadressat und Normproduzent notwendig eine entsprechend differenzierende Verantwortungshaltung korrespondieren. Was im einen Fall in begründeter Weise Anerkennung, Zustimmung und Gehorsam findet, ruft im anderen Fall in nicht weniger begründeter Weise nach kritischer Vertiefung oder Neugestaltung. Die Verantwortung des Menschen im Umgang mit Normen lässt sich sonach keineswegs auf bloße Gehorsamsverantwortung eingrenzen, sie kann ihn ebenso fordern, auch in einem aktiven Sinn Gestaltungsverantwortung für sie wahrzunehmen (cf. N.u.S. 108). Das muss dann aber letztlich auch im Bezug auf genuin sittliche, das menschliche Handeln nach Gut und Böse unterscheidende Normen gelten. Kurz: Selbst sittliche Normen erweisen sich als menschliche Konstrukte, die nicht weniger wie das durch sie geordnete Handeln letztlich unter der Differenz von Gut und Böse stehen und sich darin stetig als sittlich gerechtfertigte Handlungsregulative bewahrheiten müssen. Diese These, von der ich bis heute nichts zurücknehmen muss und die ich auch in meinen späteren Arbeiten zum Normproblem wiederholt aufgenommen und weiter vertieft habe, stieß Anfang der achtziger Jahre beim Vorsitzenden der

Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Höffner, und beim damaligen Erzbischof von München, Kardinal Ratzinger, auf scharfe Kritik, die sich beide in öffentlichen Verlautbarungen dagegen wandten. Der Duktus ihrer Argumentation: Die Schöpfung sei Ausdruck der Vernunft Gottes und damit des für uns Guten. Von daher entziehen sich sittliche Normen letztlich dem gestaltenden Zugriff des Menschen, sie treten vielmehr in seiner geschaffenen Natur unmittelbar zutage. Im Nachwort zu Band 3 des Handbuchs der Christlichen Ethik von 1982 findet sich darüber ein Bericht einschließlich meiner Stellungnahme. Tatsächlich hatte ich mit meiner These vor allem eines deutlich zu machen versucht: Es ging um den Nachweis, dass sittliche Normen nicht als Willkürprodukte zu existieren vermögen, sondern nur als akzeptanzfähige Ausformungen von natural wie geschichtlich unbeliebigen Determinanten und Bedingungen menschlichen Seinkönnens, auf die man sich für sie beruft. Dem Begriff der Unbeliebigkeit kommt hier insofern Schlüsselbedeutung zu. Dies schließt dann aber auch nicht aus, dass sittliche Normen im Prozess ihrer Entfaltungen, wie dies zumal im Elementarbereich menschlicher Verfügungs-, Besitz- und Beziehungsfragen geradezu unübersehbar hervortritt, spezifische humane Entwicklungsstufen durchlaufen können, wobei sich selbst für längst überwundene Fassungen noch die Determinanten und Gründe benennen lassen, deren Tragfähigkeit zuvor keinen Zweifel duldete. Umso weniger verstehe ich es deshalb, wenn man sich sogar dahin versteigen konnte, meine These vom Konstruktcharakter auch der sittlichen Normen als „ungeheuerlich“ anprangern zu müssen (Josef Pieper). Geht es doch hierbei im Grunde um die Verdeutlichung einer schlichten Wahrheit: Es gehört zur Größe der Würde des Menschen als sich selbst aufgegebenem moralischem Wesen, die Frage nach der wahren Anspruchsgestalt des Guten immer neu angehen zu können und so gegebenenfalls von faktisch geltenden, jedoch als defizitär erkannten Richtmaßen sittlichen Handelns im Rekurs auf fundiertere Gründe zu besseren, human stimmigeren Lösungen zu gelangen. Vielleicht lässt sich das noch am eindrucksvollsten an der stufenweisen Aufstiegs- und Entfaltungsgeschichte der vom Gegenseitigkeitsgedanken getragenen Goldenen Regel veranschaulichen, die als Summe jeglicher sittlicher Normierung in fast allen Hochkulturen ihre spezifisch Ausprägung gefunden hat. Hier geht die Aufstiegslinie von der biologischen Analogie des Gegenseitigkeitsgedankens in „Tit-for-Tat“-Strategien und seinen utilitären Vorstufen im „do ut des“ und deren strafrechtlicher Variante im „Auge um Auge“ über die ethisch konstruktiven Ausfaltungen in der negativen Fassung der Goldenen Regel „was Du nicht willst, dass man Dir tut, das tu auch keinem anderen“ sowie in der ins Positive gewendeten jesuanischen Fassung „alles was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das sollt auch ihr ihnen tun“ bis hin zu seiner schlechthin affirmativen, sich auf die Universalität der Menschenwürde hin öffnenden Entfaltung im Gebot der Nächsten- und Feindesliebe. Was immer hierbei auch im einzelnen an naturalen Voraussetzungen, geschichtlich gewonnenen Einsichten, aber auch philosophischen und theologischen Letztbegründungen am Werk war, worin

hat sich je der Wille zur Wahrnehmung sittlich-normativer Gestaltungsverantwortung den Weg mitreißender gebahnt als in der Aufstiegslinie eben dieses, ins Ethische gewendeten Gegenseitigkeitsgedankens?

Abgrenzung zur Differenzsetzung sozial-unsozial

Rückblickend betrachtet ist es schon überraschend: Im Grunde war es der mit der zweiten Bedeutungsvariante des Sozialen in innerem Zusammenhang stehende, von mir zunächst eher beiläufig registrierte Durkheimsche Schlüsselbegriff der *réalité sociale*, der meiner Untersuchung eine neue Stoßrichtung gab, nämlich hin zu einer Theorie der vom Menschen gestalteten Welt der Normen. Das gab dann schließlich auch den Ausschlag für den definitiven Titel der Arbeit, der jetzt „Norm und Sittlichkeit“ lautet. Gleichwohl bedeutete dies keineswegs eine Preisgabe meiner ursprünglichen, beim Phänomen des Sozialen ansetzenden Fragestellung, wohl aber deren entsprechende Einbindung in die veränderte Grundthematik. Und das erwies sich in der Tat als höchst produktiv. Allerdings war es von vornherein ausgeschlossen, dass mir hier die zuvor bereits angeführte, jedoch bisher nicht näher behandelte dritte Bedeutungsvariante des Sozialen, wie sie sich im Gegensatzpaar sozial-unsozial manifestiert, zu einem weiteren Durchbruch hätte verhelfen können. Das ging schon deshalb nicht, weil sich die von mir verfolgte Frage nach möglichen spezifisch sozialen Bedingungsbeziehungen in der Begründung und im Aufbau des Sittlichen zunächst wesentlich als empirisch-analytische Frage darstellt. Demgegenüber aber sind Fragen, die von der Unterscheidung sozial-unsozial bestimmt sind, grundsätzlich Fragen normativer handlungsbezogener Natur. Als solches aber wurde dieses Gegensatzpaar dann gleichzeitig – und das macht seine einzigartige Bedeutung aus – zum unverzichtbaren humanen Korrektiv der jeweils gegebenen sozialen Wirklichkeit, letztlich also zum Korrektiv der zuvor beschriebenen Durkheimschen *réalité sociale*, die in der Tat trotz aller obligation keineswegs grundsätzlich davor gefeit ist, sich gegebenenfalls auch ins Inhumane zu verkehren. Unter generell ethischem Aspekt aber erwies sich die Unterscheidung sozial-unsozial in Wahrheit zugleich als Code für die Differenzsetzung von gut und böse, bezogen auf das gesamte Feld des Sozialen. Das aber bedeutet: Der der Unterscheidung sozial-unsozial zugrunde liegende Begriff „sozial“ mutiert hier seinerseits selbst zu einem unmittelbar ethischen, genauerhin tugendethischen Begriff. Umgangssprachlich zeigt sich das bereits darin, dass das Wort sozial hier geradezu synonym für altruistisches Verhalten steht. Als sozial gilt derjenige, der das Wohl anderer im Blick behält, der sich als fürsorglich, rücksichtsvoll und hilfsbereit erweist, als unsozial hingegen der, dem es daran mangelt. Eine entscheidende Zuschärfung empfing dieses tugendethische Verständnis des Sozialen dann nochmals durch die mit dem Übergang von der Agrar- zur Industriegesellschaft aufgebrochene sogenannte Soziale Frage. Sozial contra unsozial, das

steht seitdem zugleich für die ethische Differenz von gerecht gegen ungerecht, von human gegen inhuman, und dies nicht nur als eine Anfrage an entsprechende „Gesinnungen“, sondern vor allem an gegebene „Verhältnisse“, also als eine wesenhaft strukturethische Problemanzeige. Erst damit aber gewinnt der Begriff seine ganze politische Zündkraft. Nicht von Ungefähr verdankt der Sozialbegriff deshalb seine beispiellose und bis heute anhaltende Karriere wesentlich eben dieser ethischen Auslegungsvariante. Deren Wirkungsgeschichte reicht vom Sozialstaatsgedanken bis hin zu den Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre, von den sich nahezu tödlich polarisierenden politisch-sozialen Systemen des 20. Jahrhunderts bis hin zu den unsere gegenwärtige Lage bestimmenden gigantischen sozialen Herausforderungen der ökonomischen Globalisierung. Natürlich habe ich auch selbst in entsprechenden Kontexten mit diesem im Grunde ja schwerlich verzichtbaren normativ-ethisch gefassten Sozialbegriff immer wieder operiert, nicht zuletzt in einer ganzen Reihe späterer, sich solchen Diskussionslagen unmittelbar zuordnenden Abhandlungen, etwa zu den Sozialprinzipien oder zu wirtschaftsethischen Fragen. Dennoch musste ich ihn im Gegensatz dazu bei der Arbeit an „Norm und Sittlichkeit“ geradezu notwendig außer Betracht lassen. Ging es doch bei der hier geführten Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Sozialen wesentlich und allein um die Erschließung möglicher, dem Sittlichen selbst zugrundeliegender sozialer Bedingungsbeziehungen. Eben dazu aber konnte ein zur kritischen Sonde für den Umgang mit der *réalité sociale* aufbereiteter und darin selbst ins Ethische gewendeter Sozialbegriff am Ende nicht das Geringste beitragen.

Kritik des Dialogismus: die Relevanz des Es in den Interaktionen

Völlig anders verhielt es sich hingegen mit jenem Aspekt des Sozialen, den ich hier im Zusammenhang mit seiner ersten auf das Gegensatzpaar sozial-individuell abgestimmten Bedeutungsvariante zwar ebenfalls bereits genannt habe, dessen Analyse mir aber im Rahmen meiner Arbeit zu einer wirklichen Entdeckung verhalf. Es handelt sich um das Soziale als interindividuelles, interpersonales, zwischenmenschliches Geschehen, das sich seinerseits nochmals von den überindividuell gefassten normativen Vermittlungsformen der *réalité sociale* abhebt. Meine erste Annäherung an diese Elementarform menschlichen Miteinanders verlief zunächst über Einsichten, die ich dem Austausch mit Gerfried Hunold verdankte, der sich damals im Vorfeld der Arbeit an seiner Dissertation über die Ethik Theodor Steinbüchels und Friedrich Gogartens mit der hier wirkungsgeschichtlich besonders relevanten dialogischen Hermeneutik Martin Bubers, Ferdinand Ebners und Eberhard Grisebachs befasste. Im Kern ging es im Rahmen dieser Ansätze darum, das ethisch „Eigentliche“ des Umgangs der Menschen miteinander auf dem Weg über eine sprachphilosophische Reflexion der Grundworte Ich-Du und Ich-Es aufzudek-

ken. Dabei kamen die genannten Autoren bei allen Unterschieden in ihrer Deutung der Ich-Du-Relation in einem zentralen Punkte überein: Sie waren gleichermaßen der Überzeugung, dass sich das ethisch „Eigentliche“ auf der personalen Ebene des Ich-Du-Geschehens ereigne, während alles Sachspezifische, Instrumentelle und damit zugleich auch alles Genormte, Regelförmige, Funktionale im Umgang mit dem Anderen insgesamt der Ich-Es-Relation zuzuordnen und als ethisch „uneigentlich“ einzustufen sei. Darin lag der Intention nach gewiss ein Stück redlich gemeinter Zivilisationskritik, dies allerdings nicht ohne erheblich irritierende Konsequenzen. So kam Martin Buber mit seiner These von der personalen Unmittelbarkeit des Ich-Du-Geschehens zu dem Schluß, das gesamte Spektrum des spezifisch Sozialen sei der Welt des Es zuzuweisen. Noch weiter ging Eberhard Grisebach, der nicht nur jegliche überindividuelle wie interindividuelle Normierung, sondern angesichts der Inkommensurabilität der Individuen sogar die dialogischen Interaktionen selbst als „uneigentlich“ disqualifiziert, insofern sie sich seinem Verständnis nach eben nicht in personaler Unmittelbarkeit, sondern in „Spruch und Widerspruch“ realisieren, sodass für das ethisch „Eigentliche“ letztlich nur das jeweilige „Aushalten“ und „Ertragen“ der „Anderheit des Anderen“ verbleibe. Immerhin wird man diese Konzeption Grisebachs, wie Hunold zurecht betont, als eine von ihren Prämissen her konsequent zu Ende gedachte wirkliche Situationsethik bezeichnen können, die überdies unmittelbaren Einfluß auf den Existentialismus Jean Paul Sartres ausgeübt hat.

Gleichwohl stießen diese dialogistischen Konzeptionen weder bei Hunold noch bei mir auf Gegenliebe. Sie weckten vielmehr unser nachdrückliches Misstrauen. Wir hatten das Gefühl, dass da etwas Gravierendes nicht stimmt, und waren uns schon bald sicher, dass der Fehler bereits im Ansatz liegt, nämlich in der durchgängigen Polarisierung der beiden Relationsformen Ich-Du und Ich-Es, die man hier pauschal und ohne weitere Differenzierungen auch auf den Umgang des Menschen mit dem Menschen überträgt. Es erschien uns schlichtweg falsch, davon auszugehen, dass sich die beiden Relationsformen in den genuin zwischenmenschlichen Prozessen in keiner Weise miteinander vermitteln. Das Gegenteil ist doch offenbar der Fall. Wo immer Menschen mit Menschen in Beziehung treten, hat dies durchweg auch sachbezogene und d.h. nicht nur durch das Du, sondern gerade auch durch das Es des Anderen bestimmte Beweggründe: Es geht um das Wahrnehmen von konkreten Eigenschaften, Fähigkeiten, Kompetenzen und Leistungspotentialen im Miteinander. Ja man kann sagen, dass es gerade diese sachspezifische Komponente im Umgang des Menschen mit dem Menschen ist, die überhaupt erst jene schier unbeendbare Vielfalt an sozialen Beziehungskonstellationen und Vernetzungen entstehen lässt, die den Reichtum unserer soziokulturellen Welt ausmachen. Entsprechend ist dann aber ebenso davon auszugehen, dass es der Einzelne auch seinerseits in der Regel keineswegs negativ aufnimmt, ja aus guten Gründen vielfach sogar direkt anstrebt, dass sich Andere für seine spezifischen „Es-Anteile“ – also seine jeweiligen Vorzüge und Fähigkeiten, die er als zu

seinem Ich gehörend betrachtet – interessieren und für ihre Zwecke gegebenenfalls in Anspruch nehmen. Natürlich kann sich dabei das Beziehungs-geschehen selbst – und das gilt wohl für die meisten Interaktionen – recht sachbezogen und relativ unpersönlich gestalten, ohne dass dies die Betroffenen damit auch schon automatisch als unethisch einstufen würden. Beziehungen von personaler Vertrautheit bis hin zu partnerschaftlicher Liebe erweisen sich da ohnehin als ein je besonderer herausragender Fall in der Beziehungsbiografie der Menschen. Und selbst hier ist es wesentlich die Spannungseinheit von aufeinander abstimmbaren und sich gegenseitig ergänzenden Es-Anteilen, aus denen ein auf Dauer gerichteter Bindungswille erwachsen kann. Um Es-Anteile aber geht es am Ende sogar dort, wo sich der Eine dem Anderen in vorgängig fürsorglicher Absicht zuwendet. Ziel ist es hier nämlich – und nur so macht das Ganze Sinn – beim Anderen gerade jene Güter sicherzustellen, die zu den vorpersonalen Bedingungen, also zu den Es-Anteilen seiner personalen Existenz gehören, gehe es nun um sein Leben, seine Gesundheit oder auch um Voraussetzungen für seine individuelle und soziale Entfaltung.

In all dem aber wird nun deutlich, dass die genuin personale Verfasstheit, die dem Menschen als vernunft- und sprachfähigem Wesen eignet und der er sich im dialogischen Geschehen zu vergewissern vermag, nicht dadurch am besten ethisch gewahrt wird, dass man sie gegen die sachbezogenen präpersonalen Komponenten im menschlichen Miteinander ausspielt. Diese sind vielmehr wesentlich als mediale und integrative Aspekte menschlichen Personseins zu begreifen, ohne die alle Rede über dieses Personsein am Ende inhalts-leer bliebe. Von daher aber gelangten wir damals zu der Überzeugung, dass das Ganze der ethischen Erfordernisse über den bloßen Rekurs auf die personale Dimension im menschlichen Miteinander, auf die sich die Dialogisten mit ihrer suggestiven Herausstellung der Ich-Du-Relation eingeschworen hatten, überhaupt nicht einzuholen ist: Die personale Konditionierung des Menschen, mit der sich zugleich wesentlich der Anspruch der Menschenwürde verbindet, kann im Grunde immer nur als ethisch konstitutives Zuordnungs- und Verweisungsprinzip geltend gemacht werden. Insofern aber erweist sich die Forderung, sie zu wahren, zwar als schlechthin notwendige, jedoch nicht schon als zureichende Voraussetzung für einen ethisch rechtfertigungsfähigen Umgang des Menschen mit dem Menschen.

Mit dieser Rehabilitierung der sachbezogenen Komponente, die menschliche Interaktionen immer schon mitbestimmt und auch mitbestimmen muss, wenn der Mensch als Person konkret zu Stande kommen und einen Platz im menschlichen Miteinander finden soll, sah ich mich nun aber umso mehr zur Inangriffnahme einer noch deutlich darüber hinaus gehenden zusätzlichen Aufgabe motiviert. Dabei ging es mir um die Frage, ob es neben der sachbezogenen Komponente noch weitere, gleichermaßen elementare, der Sozialnatur des Menschen zuzuordnende Antriebsfaktoren gibt, die im interaktionellen Geschehen hervortreten und deren möglichen Wirkzusammenhängen eine nicht weniger grundsätzliche ethische Relevanz zukommt. Am Ende dieses

Prozesses stand eine allgemeine ethische Theorie der den sozialen Interaktionen des Menschen inhärenten Wirkgesetzmäßigkeiten, die seitdem unter dem Begriff „soziale Perichorese“ rezipiert wird. Ich muss gestehen, dass mir kaum je eine wichtigere Einsicht in grundlegende ethische Zusammenhänge menschlichen Miteinanders in meinem Leben geglückt ist.

Über die drei Strukturelemente des Interaktions-Sozialen: die soziale Perichorese

Gleichwohl erscheint es geboten, hier inne zu halten. Ich erinnere daran, dass es meine erklärte Absicht war, den Leser auf einem Weg an mein Hauptwerk heranzuführen, der zugleich dessen ursprüngliche, bisher noch nirgends festgehaltene Entstehungsgeschichte dokumentiert. Zudem war es mir nur so möglich, über dieses Werk in einer Weise zu berichten, die ein unmittelbares Eingehen auf den vorliegenden Text selbst sowie auf daran anknüpfende Interpretationen so gut wie entbehrlich machte. Das aber dürfte im Falle der bereits als in sich konsistentes Ganzes vorgelegten „sozialen Perichorese“ nicht möglich sein. Hier bliebe eine Nachzeichnung zumindest der Hauptlinien meiner Konzeption, wie sie das fünfte Kapitel von „Norm und Sittlichkeit“ entwickelt, sowie die Einbeziehung daran anknüpfender nachfolgender Beiträge etwa im „Handbuch der christlichen Ethik“ oder im „Lexikon für Theologie und Kirche“ in der Tat unumgebar. Außerdem wäre ich dann ebenso gehalten, auch auf spätere, kreativ weiterführende Rezeptionen bei anderen Autoren, etwa im Begründungskontext der Identitätstheorie Gerfried Hunolds oder der Gerechtigkeitstheorie bei Markus Vogt einzugehen. Ich sollte mich also hier nur auf wenige Hinweise beschränken, damit auch der Nichtinformierte zumindest ansatzhaft weiß, worum es sich handelt. Entsprechend aber ist in jedem Fall festzuhalten, dass neben dem bereits beschriebenen *sachbezogen-funktionalen* Wirkfaktor im Umgang des Menschen mit dem Menschen gleichzeitig noch zwei weitere Wirkfaktoren von nicht weniger grundsätzlicher Bedeutung ins Spiel kommen, die sich ihrerseits als eigenständige Größen deutlich voneinander abheben und auch mit dem ersteren in keiner Weise deckungsgleich sind. Den einen kennzeichne ich in der Terminologie der Verhaltensforschung als *aggressionsspezifischen* und den anderen als den *fürsorgenden*. Was nun den aggressionsspezifischen Wirkfaktor im Interaktionsgeschehen betrifft, so erweist er sich hier in der Regel durchaus nicht als rein destruktive, zu Zerstörung und Gewalt führende Größe. Er ist nicht per se das Antisoziale. Vielmehr stellt er umgekehrt in seiner evolutionsgeschichtlich bereits längst auf den Weg gebrachten, sich stets neu herausbildenden Spannungseinheit mit den zuwendungsspezifischen Antriebskräften eine wesentliche Voraussetzung für die Entfaltung allen höheren sozialen Lebens dar (Lorenz/Eibl-Eibesfeld). Genau dies gilt im Prinzip auch für den Menschen, und

zwar unbeschadet der ihm eigenen personalen Vernunft als übergeordneter Steuerungsinstanz. In der Tat ist es gerade der schon von Kant aufgezeigte eigentümliche Antagonismus der „ungeselligen Geselligkeit“ im menschlichen Miteinander, der sich immer neu formierende Wirkzusammenhang von sozial „attraktiven“ und sozial „repulsiven“ Kräften (Simmel), der auch hier das Leben in seinen psychosozialen Voraussetzungen und Chancen wesentlich präformiert und ohne den weder die Ausprägung menschlichen Selbststandes und menschlicher Individualität noch die Entwicklungen und Fortschritte menschlicher Vergesellschaftung und Kultur denkbar wären. Ebenso wichtig aber erschien mir die darin zugleich vermittelte Einsicht, dass diese beiden gegenläufigen Antriebskomponenten keineswegs zwangsläufig zu getrennten Aktionsformen führen müssen, sondern sich jeweils zu einer einzigen, in sich zusammenhängenden sozialen Aktionsform verbinden können. Gerade hierin erkannte ich nämlich jetzt den eigentlichen Schlüssel zu meiner Deutung des Interaktions-Sozialen als „Perichorese“ (vom griechischen περιχωρεῖν) einander wechselseitig Raum geben und durchdringen). Dafür galt es freilich gleichzeitig herauszuarbeiten, dass hinsichtlich der zuwendungsspezifischen Antriebskomponenten zusätzlich zwischen einem vom Eigeninteresse geleiteten, den Anderen sachhaft in Anspruch nehmenden Antriebsfaktor und einem über bloßen Eigennutz hinausdrängenden, fürsorgenden Antriebsfaktor klar unterschieden werden muss. Dies erst führte mich dann schließlich zu meiner These vom Zusammenwirken der drei genannten Antriebskomponenten, der *sachhaft-gebrauchenden*, der *agonal-konkurrierenden* und der *fürsorgenden*. Entscheidend ist dabei, dass sich diese drei Antriebskomponenten auch im Wechsel ihrer jeweiligen Dominanzsetzungen untereinander immer neu zu einem Antriebsganzen zu verbinden vermögen und darin letztlich die naturgegebene Basis jeglichen humanen Miteinanders bilden. Es legt sich nahe, dass sich damit am Ende neue Perspektiven auch für ein transparenteres Verständnis grundlegender ethisch-sozialer Tugenden und Prinzipien ergeben, etwa hinsichtlich der Grundformen der Gerechtigkeit oder auch der zuwendungsspezifischen Ausformungen dessen, was wir im Begriff der Liebe zusammenfassen, und zwar bis hin zu deren Entfaltungen im christlichen Hochethos. Nicht zuletzt dürften sich daraus aber auch neue Perspektiven und Maßstäbe für einen ethisch sachgerechteren Umgang mit den Defiziten der sozialen Wirklichkeit gewinnen lassen. Sie könnten uns davor bewahren, angesichts gegebener Herausforderungen allzu vorschnell und unbedacht mit dem ethisch nun einmal recht vereinfachenden Begriffspaar *sozial-unsozial* zu operieren. Hier dürfte uns die soziale Perichorese am Ende zu einer weitaus realitätsgerechteren und eben doch nicht zur Resignation führenden Einschätzung unserer ethischen Steuerungsmöglichkeiten führen. Wo es um das Soziale geht, haben wir es nun einmal nicht mit einer einfachen, sich selbst definierenden Größe zu tun, auch wenn wir dies nur sehr langsam lernen.

Zur theologisch-ethischen Fundierung:
der Rekurs auf den thomasischen Gesetzstraktat

Doch bevor ich den Rückblick auf die Entstehungsgeschichte meiner Habilitationsschrift beschließe, sollte wenigstens noch etwas zu der Strategie gesagt werden, von der ich mich bei der genuin *theologisch-ethischen* Auseinandersetzung mit der Normenproblematik leiten ließ. Immerhin hatte ich dieser Frage ein eigenes umfangreiches Kapitel gewidmet, das nicht nur in seiner äußeren Anordnung, sondern auch dem inneren Anspruch nach in gewisser Weise die Mitte der ganzen Arbeit bildet. Freilich lag mir dabei der Gedanke fern, mich auch hier nochmals in einer eigenschöpferischen Systematik zu versuchen. Was mir in diesem Zusammenhang vielmehr erforderlich schien, war der Rekurs auf einen bereits in der theologisch-ethischen Tradition fest verankerten und darin zugleich Kontinuität stiftenden Begründungsrastrer, der mir die Chance eröffnete, die neugewonnenen Einsichten in die Strukturzusammenhänge des Sozialen und die sich daraus ergebenden Neuformulierungen der Normenproblematik nunmehr auch theologisch ohne Bruch einordnen zu können. Genau dies aber bot meines Erachtens der Gesetzesbegriff bei Thomas von Aquin und dessen faszinierende theologisch-ethische Entfaltung in der *Summa Theologiae*. Dabei sah ich meine Vorgehensweise in methodischer Hinsicht durch jenen Weg vorgezeichnet, den bereits Wolfgang Kluxen mit seinem 1966 erschienenen Werk „Die Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin“ beschritten hatte, nämlich die Ethik des Thomas nicht über das Medium ihrer spätscholastischen Ausfaltungen und neuscholastischen Übermalungen zu rezipieren, sondern alles Bemühen auf eine möglichst werkgetreue Rekonstruktion der sich unmittelbar in den Aussagen des Textes selbst zeigenden Systematik zu richten und allein danach ihre *Anschlussfähigkeit* an heutiges Denken zu beurteilen. Eben das habe ich im Hinblick auf die für meine Fragestellung maßgeblichen Elemente des thomasischen Gesetzstraktates zu leisten und auch in späteren Arbeiten weiter zu vertiefen versucht.

Die Befunde waren bereits damals für mich so klärend und überzeugend, dass ich gar nicht erst auf den Gedanken kam, die sich noch während meiner Arbeit an Thomas bei den Moralthologen anbahnende, dann aber vor allem seit Beginn der siebziger Jahre vehement geführte theologisch-ethische Debatte um das Problem der *Autonomie der Moral im Kontext des christlichen Glaubens* (Alfons Auer) zusätzlich in meine Überlegungen einzubeziehen. Von Thomas her erschien mir dieses Problem ohnehin längst vorweg beantwortet. Deshalb sollte es im Nachhinein auch nicht sonderlich überraschen, wenn sich der Begriff in der Arbeit selbst nur ganz gelegentlich findet, so etwa in einem meine Zurückhaltung gleichsam im Vorhinein rechtfertigenden Zitat von Oeing-Hanhoff, der feststellt, dass der Autonomiegedanke schon bei Thomas von Aquin, zwar nicht dem Terminus, wohl aber der Sache nach voll präsent sei. Und daran besteht in der Tat kein Zweifel: Geht es doch bereits im

Prolog zur I-II, dem ethischen Grundlegungsteil seiner Summa, die Thomas zugleich als den eigentlichen Begründer einer wissenschaftlichen Moraltheologie ausweist, in seiner ganzen Kürze um genau diese Wahrheit.

Im Zentrum Theologischer Ethik steht hiernach wesentlich der Mensch als „Bild Gottes“. Eben das aber ist er – so Thomas – kraft seiner Vernunft und Freiheit, die ihn zum Ursprung und Herrn seines Tuns machen. Nicht anders argumentiert Thomas auch dort, wo er die von Augustinus mit dem Gottesgedanken verknüpfte platonisch-stoische Lehre vom „Ewigen Gesetz“ zum Ausgangspunkt seines großen Gesetzestraktates macht, um auf diesem Wege eine systematische Zuordnung der unterschiedlichen Erscheinungsformen des Gesetzes in theologisch-spekulativer Absicht leisten zu können. Hiernach aber partizipiert der Mensch am „Ewigen Gesetz“ als dem Inbegriff der die Welt ordnenden und in seiner Vorsehung durchwaltenden Vernunft Gottes im Unterschied zur vernunftlosen Kreatur in einer wesenhaft *aktiven* Weise. Als Vernunftwesen zur Unterscheidung von gut und schlecht fähig, vermag er für sich und andere(s) kreativ Vorsorge auszuüben – „*sibi ipsi et aliis providens*“ (S.Th. I-II 91,2). Den Funktionsmodus dieser, der menschlichen Natur „eingepägten“ und mit ihr durchgängig gegebenen Teilhabe aber kennzeichnet Thomas als *lex naturalis*, anhand deren er nunmehr die im eigentlichen Sinne normgestaltende Kompetenz des Menschen zentral herausarbeitet (S.Th. I-II 94,2).

Bereits sein Aufriss des von ihm als grundlegend erachteten, der menschlichen Natur unmittelbar selbst inhärenten *Dispositionsgefüges* dieser ethisch tragenden Wirkgröße macht von vornherein eines deutlich: Der Mensch ist nicht einfachhin Adressat der *lex naturalis*, sondern wesenhaft deren Akteur. Hiernach aber gewinnt die *lex naturalis* ihre universell gültige, erste und allgemeine Ausrichtung aus der auf Nichtwidersprüchlichkeit hin angelegten *Vernunft* des Menschen, die sich als *praktische*, und d.h. handlungsbezogene *Vernunft* mit innerer Notwendigkeit in der Forderung geltend macht, dass das als gut Erkannte zu *tun* und das Schlechte zu *lassen* sei. Über diese obersten Handlungsprinzipien hinaus zählt Thomas zu den der *lex naturalis* inhärenten Wirkfaktoren bemerkenswerter Weise jedoch nur noch bestimmte, von ihm sehr offen gefasste, letztlich auf die *scala naturae* zurückverweisende, anthropologisch grundlegende Antriebsgesetzlichkeiten im Sinne von naturgegebenen Hinneigungen (*inclinationes naturales*), die das menschliche Handlungsfeld generell strukturieren und mit ihrer auf *Selbsterhaltung*, *Arterhaltung*, *Leben in Gesellschaft* und *Wahrheitserkenntnis* gerichteten Eigendynamik als unabdingbare *Vorgaben* für jede weitere Artikulation menschlicher Güter und deren ethischer Absicherung dienen.

Von daher ist es aber auch nur folgerichtig, wenn Thomas umgekehrt die das menschliche Handeln regelnden *konkret-inhaltlichen* Bestimmungen der *lex naturalis*, zu deren Kennzeichnung er jetzt vorzugsweise den Begriff der *praecepta naturalia* heranzieht, gerade nicht als normative Größen betrachtet, die der menschlichen Vernunft ebenso inhärent oder von sich aus bekannt wä-

ren wie die *prima principia* und die *inclinationes naturales*. Vielmehr versteht er diese *praecepta naturalia* als Forderungen, die mit den *inclinationes naturales* in einem inneren logischen Zusammenhang stehend über eine entsprechende Vielfalt von Schlussfolgerungen (*conclusiones*) durchgängig erst durch die Vernunft entdeckt, austariert und erstellt werden müssen (*per rationem constitutum*). Insofern begreift Thomas den Menschen im Rahmen seiner *lex naturalis*-Lehre in der Tat wesenhaft als ethischen *Akteur*, der innerhalb eines ebenso unbeliebigen wie entwurfsoffenen Rahmens von Naturstrebungen unmittelbare Gestaltungsverantwortung im Hinblick auf die *praecepta naturalia* wahrzunehmen hat. Dieser Zug tritt sogar noch stärker hervor, wenn man zusätzlich in Rechnung zu stellen hat, dass den *praecepta naturalia* nach Thomas nicht das gleiche Maß an Verallgemeinerungsfähigkeit zuzusprechen ist wie den *prima principia* der *lex naturalis* selbst, sondern dass sie durchweg eine gewisse, je genau zu bestimmende Konditionierung ihres Anspruchsstatus einschließen. Insofern gelten sie nämlich, unbeschadet ihres hohen Universalisierungsgrades, im Prinzip eben nurmehr *in maiori parte, ut in pluribus*, zumeist, in der Regel.

Es liegt auf der Hand, dass sich dieser konditionale Aspekt in den Entfaltungen der *lex naturalis* dann nochmals nachdrücklich verdichtet, wenn mit ihrer Umsetzung auf die unmittelbare Geltungsebene der *lex humana* zusätzliche, natural oder auch soziokulturell variierende Realisationsbedingungen ins Spiel kommen – Thomas fasst sie hier im Begriff der *determinationes* zusammen –, die dann mit den je eigenen Voraussetzungen, die sie spiegeln, zu durchaus unterschiedlichen, gegebenenfalls sogar zu deutlich entgegengesetzten und dennoch gleichermaßen ethisch stimmigen Entscheidungen führen können (S.Th. I-II 95,2). Wie umsichtig Thomas gerade hier, wo es um die Spannungseinheit von Unwandelbarkeit und Wandelbarkeit in seinem Verständnis der *lex naturalis* geht, auf die einzelnen normativen Ebenen hin argumentiert, hat nach Karl-Wilhelm Merks und Ludger Honnefelder in jüngster Zeit nochmals Wolfgang Kluxen mit einer eigenen Studie über die *Lex naturalis bei Thomas von Aquin* (Wiesbaden 2001) deutlich herausgearbeitet.

Einem solchen Verständnis von *lex naturalis* konnte ich mich nun mit meinem von der Wende zum Menschen als moralischem Subjekt bestimmten, eben genuin neuzeitlichen Ethikverständnis in der Tat ohne große Anpassungsleistungen zuordnen: Selbst was ich im Begriff der normativen Gestaltungsverantwortung anzielte, erschien mir der Sache nach bereits bei Thomas präsent und gehört offensichtlich wurzelhaft in seine Konzeption der *lex naturalis*. Um so enttäuschender blieb dann freilich die Tatsache, dass sich dieses Zugangsverständnis des Thomas in der weiteren Rezeptionsgeschichte der *lex-naturalis*-Lehre gerade nicht durchgehalten hatte. Schon dem spätscholastischen und erst recht dem neuscholastischen Thomismus ging es eben nicht mehr um die Frage nach einer umfassenden naturalen Grundlage der Moral des zum *Akteur* seiner Handlungen berufenen Menschen, sondern wesentlich nur noch um die Frage nach der naturalen Grundlage der Moral

seiner einzelnen *Akte*. Faktisch lief damit aber das Ganze auf die Aufstellung eines Sicherheitssystems von Wesensbestimmungen hinaus, von denen man meinte, dass sie sich als unmittelbare Schlussfolgerungen aus der *lex naturalis* jeder weiteren subjektbezogenen Konditionierung entzögen und sich darin als ebenso uneingeschränkt gültig ausweisen würden wie die *prima principia* selbst. Offensichtlich störte hier also selbst noch das *ut in pluribus*, das *Zumeist*, das dem Subjekt in seiner Zuordnung zu den einzelnen *praecepta* möglicherweise noch ein Stück Eigenverantwortung eröffnen könnte. Genau dies aber machte den Einzelnen jetzt tatsächlich zum bloßen Adressaten einer als naturgemäß geltend gemachten Handlungsordnung, deren genaue Markierungen am Ende zu einer Sache von Spezialisten wird. Diese Entwicklung wurde durch einen kaum weniger folgenreichen Wechsel in der *kategorialen Semantik* sogar nochmals verstärkt. Seit dem 16. Jahrhundert verlief die hier geführte moraltheologische Auseinandersetzung nicht mehr unter dem Begriff der *lex naturalis* und der ihr zuzuordnenden *praecepta naturalia*, sondern ausschließlich noch unter dem Begriff des *ius naturale*, des *Naturrechts*, und das unter Voraussetzungen, bei denen das Subjekt als selbstbestimmendes Wesen gerade nicht mehr die Mitte dieser Moral bildet. Von den zum Teil verheerenden Auswirkungen solch verfehlter Ineinssetzung des Ethischen und des Rechtlichen auf etliche grundlegende Problemstellungen kirchlicher Moralverkündigung – und dies angesichts der zur selben Zeit fortschreitenden säkularen politischen und gesellschaftlichen Emanzipationsprozesse – sollte in diesem Zusammenhang erst gar nicht eingegangen werden.

Im Gegensatz dazu erweist sich der Ansatz des Thomas nicht nur als unmittelbar anschlussfähig an unser heutiges ethisches Argumentieren, sondern darin sogar nochmals selbst weiter ausbaufähig. Das gilt ganz sicher im Hinblick auf eine weiter fortschreitende Erschließung dessen, was er in seiner Lehre von den *inclinationes naturales* anzielte. Was meine eigene Arbeit betrifft, so hatte ich ja gerade mit der Herausarbeitung der das menschliche Miteinander steuernden sozialen *Perichorese* nichts anders intendiert, als die der Sozialnatur des Menschen zugrundeliegenden elementaren Antriebsgesetzmäßigkeiten genauer aufzuspüren. Bereits 1992 bemerkte Wolfgang Kluxen hierzu mit Blick auf die *inclinationes naturales*: „Korffs Lehre von der ‚Logik der naturalen Unbeliebigkeit‘ ist präzise eine zeitgenössische Transformation dieser Doktrin, die ihren Sinn strikt wahrt, und zwar im Gegensatz zur ‚thomistischen Naturrechtslehre‘, die einen Thomas ganz fremden Sinn unterlegt“. Entsprechend weitergehende Erschließungsmöglichkeiten halte ich aber auch im Bezug auf die obersten Handlungsprinzipien selbst und auf die ihnen tatsächlich innewohnenden normativen Konsequenzen hin für denkbar, insofern am Nichtwidersprüchlichkeitsanspruch dieser Prinzipien eben letztlich auch das „Personale“ des Gewissens und damit die Dignität des Handlungssubjekts festzumachen ist. Von hier ließe sich dann im Grunde eben auch eine Brücke

etwa zu Kants Selbstzweckformel sowie zum neuzeitlichen Gedanken der Menschenwürde und der Menschenrechte bauen.

Im Grunde muss ich gestehen, die wegweisenden Antworten zu der mein wissenschaftliches Arbeiten von Anfang an am stärksten bewegenden Frage: *Was ist die Vernunft menschlichen Handelns?* habe ich im Lex-Traktat des Thomas gefunden. Dabei kam in diesem Rückblick noch nicht einmal etwas von dem zur Sprache, was er als das eigentliche Vollendungsprinzip dieser *Vernunft* betrachtet, nämlich die *lex nova*, Bewegung Gottes zur Welt hin, *die sich im Glauben manifestiert und in der Liebe wirksam wird* (S. Th. I-II 108, 1). Doch darüber sollte man dann noch einiges nachlesen.

Lehr- und Forschungstätigkeit: Tübingen 1972–1979

Am 14. April 1972 erhielt ich einen Anruf von Alfons Auer aus Tübingen mit der überraschenden Frage, warum meine Bewerbung um den frei gewordenen Lehrstuhl für Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften am dortigen Fachbereich für Katholische Theologie noch ausstünde. Der Lehrstuhl sei längst ausgeschrieben und die Bewerbungsfrist gehe in zwei Wochen zu Ende. Ich konnte darauf nur antworten, dass dieser Vorgang meiner Aufmerksamkeit völlig entgangen sei, nicht zuletzt deshalb, weil ich immer noch an meiner Habilitationsschrift arbeite, die ich keineswegs schon als abgeschlossen betrachten würde. Gleichwohl riet mir Auer nachdrücklich, mich mit dem bereits erreichten Stand meines Werks zufrieden zu geben und das Ganze innerhalb der verbleibenden zwei Wochen zu einem formalen Abschluss zu bringen, es aber dann unverzüglich bei der Bonner Fakultät als Habilitationsschrift einzureichen und mich gleichzeitig um den Tübinger Lehrstuhl zu bewerben. Auers Anruf traf damals wohl voll ins Ziel. Jedenfalls mobilisierte sein Appell in mir außergewöhnliche Kräfte. Ich stand inzwischen im 45. Lebensjahr und erstrebte im Grunde eben doch nichts mehr als einen Neubeginn. So kam ich denn in der Tat mit meiner Arbeit bis zum gesetzten Termin, dem 28. April, zu einem tragfähigen Abschluss und hatte überdies die beiden anderen damit verknüpften Vorgänge endgültig auf den Weg gebracht. Ich weiß heute beim besten Willen nicht mehr, wie ich das in dieser kurzen Zeit schaffen konnte. Im Übrigen arrangierte ich mich damals auch innerlich mit dem in *Norm und Sittlichkeit* erreichten Stand meines Ringens um Antwort auf die Frage nach den *sozialen Bedingungsbeziehungen des Sittlichen*, was freilich nicht bedeutet, dass ich die Frage deshalb schon ein für alle Mal als abgeschlossen betrachtet hätte. Tatsächlich holte sie mich später immer wieder ein, sodass ich selbst heute längst nicht behaupten könnte, mit ihr am Ende zu sein.

Für das Weitere kann ich mich kurz fassen. Am 5. Juli wurde die Arbeit von der Bonner Fakultät als Habilitationsschrift angenommen und bereits am 6. Oktober erhielt ich den Ruf auf den Tübinger Lehrstuhl. Dabei bin ich mir

nicht einmal so sicher, dass es erst „Norm und Sittlichkeit“ war, das im Zuge dieses Berufungsverfahrens den entscheidenden Anstoß für meine Wahl gab. Immerhin gab es inzwischen neben der Dissertation bereits drei weitere von mir verfasste Beiträge zu ethischen Themen, die in der damals viel gelesenen Zeitschrift *Concilium* erschienenen waren und unter denen insbesondere „Empirische Sozialforschung und Moral“ von 1968 – übrigens mein erster Aufsatz überhaupt – nachhaltige Resonanz gefunden hatte. Außerdem hatte ich durch einen nur wenige Monate zurückliegenden Vortrag auf dem Moraltheologenkongress von 1971 über „Individuelles und gesellschaftliches Schuldigwerden“ auch bei meinen unmittelbaren Fachkollegen einen gewissen persönlicheren Bekanntheitsgrad erreicht. Doch wie es im Einzelnen auch zu der genannten Entscheidung gekommen sein mag, ich nahm den Ruf mit Freude an und begann schon kurze Zeit danach mit meiner Arbeit in Tübingen. Das Thema meiner Antrittsvorlesung lautete: *Wie kann der Mensch glücken?*

Was mich in Tübingen von Anfang an wohl am meisten beeindruckte, waren die Kollegen des eigenen Fachbereichs selbst, unter ihnen eine ganze Reihe ungemein starker und kreativer Persönlichkeiten. Ich traf auf eine noch zutiefst vom Konzil, aber auch bereits von den nachkonziliaren Herausforderungen geprägte, ebenso initiativfreudige wie streitbare Schar von akademischen Lehrern, und zwar streitbar nach innen wie nach außen. Gemeinsame Beschlüsse kamen zumeist erst über hart geführte Diskurse zu Stande. Gleichzeitig waren es aber umgekehrt gerade die äußeren Konflikte, und hier zumal jene, wie sie sich zu dieser Zeit nur zu leicht aus der oft berechtigten Kritik an Verlautbarungen oder auch Maßnahmen des römischen Lehramtes ergaben, die uns umso eher zu solidarischen Reaktionen zusammenschließen ließen. Im Übrigen sah ich mich schon recht bald menschlich wie fachlich voll integriert. Bereits im zweiten Jahr übertrug man mir die Lasten des Dekansamtes, gerade noch zeitig genug, um die letzten inzwischen allerdings schon fast demotivierenden Exzesse der 68er-Revolution miterleben zu können. Als besonders bereichernd erwiesen sich hingegen etliche Kontakte mit Kollegen auch aus anderen Fachbereichen, zumal mit einigen evangelischen Theologen. Mein erster Doktorand, der in Tübingen zu mir stieß, war Gerhard Mertens, ein Mann mit großen menschlichen und geistigen Qualitäten. Die Begegnung mit ihm blieb auch für mich ein bleibender Gewinn. Das Thema seiner Dissertation: „Ethik und Geschichte. Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens“ (1982). Später erhielt er eine Professur für Pädagogik zunächst in Regensburg, dann in Köln. Gerne erinnere ich mich ferner an die hervorragende Zusammenarbeit mit den beiden Assistenten in meiner Tübinger Zeit, mit Herbert Escher, dem späteren Richter sowie mit dem spekulativ ungemein anregenden Wolfgang Göbel, später Professor für Moraltheologie in Trier. Zu einer geradezu freundschaftlicher Kooperation gestaltete sich aber insbesondere die Beziehung zu meinem unmittelbaren Fachkollegen Alfons Auer. Schon bald hielten wir unsere Doktorandenkolloquien wie selbstverständlich gemeinsam. Das war wunderbar und blieb über die ganzen Jahre hin so. Ich habe

Derartiges nie mehr gefunden. Was freilich die Vielfalt eines solch produktiven oder gegebenenfalls auch spannungsvollen Miteinanders in Tübingen generell betrifft, fällt wohl auch dem Ort selbst eine gewisse motivierende Rolle zu. In seiner unentrinnbaren Überschaubarkeit kann man einander schwerlich aus den Augen verlieren.

Im Hinblick auf den weitere Fortgang meiner wissenschaftlichen Arbeit bleibt festzustellen, dass sich für mich der neue Kontext Tübingen als durchaus inspirierend erwies. Von daher seien hier wenigstens die wichtigsten Vorgänge notiert:

1. In der Vorphase der Neubesetzung des Lehrstuhls war mit dessen Umbenennung bereits eine bedeutsame Veränderung vorgenommen worden. Statt *Christliche Gesellschaftslehre* hieß er nun *Theologische Ethik unter besonderer Berücksichtigung der Gesellschaftswissenschaften*. Maßgebend war hier wohl der Gedanke, das soziale Problemfeld, dem sich mein im Fächerkanon der Theologie ohnehin ganz junges Fach widmen sollte, nicht einfachhin als Gegenstand einer bereits vorgegebenen, mehr oder weniger fest gefügten Lehre zu reflektieren, sondern dem Fach insgesamt eine offene, theologisch grundlegende und zugleich empirienahe Ausrichtung zu geben. In jedem Falle war ich also gehalten, dem in der Gesamtkonzeption meiner Vorlesung Rechnung zu tragen. Ich tat dies, indem ich den Grundlegungsteil unter dem Begriff der *Sozialethik* zusammenfasste, dem ich dann noch zwei spezielle Teile, *Politische Ethik* und *Wirtschaftsethik*, zuordnete. Diese Konzeption habe ich während der gesamten folgenden Zeit meiner Vorlesungstätigkeit beibehalten. Hermeneutisch entscheidend wurde hierbei die Bestimmung von *Sozialethik als Strukturethik*. Als solche lässt sich diese in ihrem Ausgang nämlich nicht auf eine generelle Handlungs- und Tugendethik zurückführen, sondern verweist auf eine Realität *sui generis*, die gleichzeitig zu einer prinzipiellen Ausweitung der ethischen Fragestellung führt: *Sozialethik ist Ethik der Normen, der Institutionen und der sozialen Systeme*.

2. In unserem Fachbereich hatte sich damals die Praxis durchgesetzt, dass den Studenten bereits in den unteren Semestern spezielle Einführungen in die systematischen theologischen Fächer in der Form eines zweistündigen Seminars angeboten wurden. Aus dieser besonderen Aufgabe, die ich entsprechend auch für mein Fach zu leisten hatte, ist das bereits 1975 erschienene Büchlein „Theologische Ethik. Eine Einführung“ erwachsen, dass ich zusammen mit zwei Mitgestaltern dieses Seminars, dem außerordentlich befähigten damaligen Repetenten des Wilhelmstifts, Walter Fürst, später Professor für Pastoraltheologie in Bonn und meinem hoch einsatzfreudigen Doktoranden Josef Torggler erarbeitet hatte. 1978 erscheint sogar eine italienische Ausgabe. Das Büchlein gewinnt sein Gewicht nicht zuletzt dadurch, dass wir uns in seinem abschließenden Teil an eine neue, zusätzliche Aufgabenstellung herangewagt haben, nämlich zu fragen, welche Bedeutung den geschichtlich wirksam gewordenen explizit *theologischen* Ethikkonzeptionen aber auch den großen neuzeitlichen *säkular* ausgerichteten Ethikansätzen für eine fortschreitende

Entfaltung des Humanen im Prozess christlicher Vernunft- und Freiheitsgeschichte zukommt.

3. Am 24. August 1978 fand in Bad Herrenalb eine von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Baden-Württemberg getragene Konsultationstagung statt, zu der ich als katholischer Theologe eingeladen war. Die ökumenisch ausgerichtete Tagung galt der Frage einer christlich verantwortlichen Reaktion auf die erste große öffentliche Auseinandersetzung um die friedliche Nutzung der Kernenergie, ausgelöst durch den Streit um den Standort Wyhl. Das Thema war bewusst offen und grundsätzlich gefasst. Es lautete: *Kriterien für ethische Entscheidungsprozesse in unseren Kirchen*. Ich berichte das, weil ich mich mit der von mir erwarteten Stellungnahme einem Problem konfrontiert sah, das ich bis zu diesem Zeitpunkt noch nie ethisch-systematisch reflektiert hatte, nämlich dem Problem der *Kasuistik*. Dazu muss man wissen, dass der Begriff Kasuistik im Kontext der Absetzungsbewegung der deutschen Moraltheologie von den durchweg kasuistisch ausgerichteten Handbüchern der Neuscholastik bis in die 1970er Jahre hinein geradezu negativ besetzt war: Er fand deshalb, zumindest unter systematischen Aspekt, kaum mehr Beachtung. Nun aber konfrontierte mich der Kasus Kernenergie angesichts des hier aufbrechenden Streits um die ethische Rechtfertigungsfähigkeit ihrer friedlichen Nutzung mit genau diesem Problem. So kann es nicht wundern, dass aus meiner daran anknüpfenden, zeitlich recht kurzen aber in der Sache um so intensiver geführten Auseinandersetzung mit den hier hervortretenden, für mich bisher noch völlig ungelösten Zusammenhängen ein neues eigenes kleines Werk entstand, das dann schon 1979 unter dem Titel „Kernenergie und Moraltheologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse“ als Taschenbuch im Suhrkampverlag erschien. In der Sachfrage selbst kam ich zu dem Ergebnis, dass die friedliche Nutzung von Kernenergie bei entsprechend sorgfältiger Abwägung der mit ihr verknüpften vielfältigen positiven wie negativen Wirkfaktoren sowie bei entsprechend verfügbaren, als unzweifelhaft zureichend erwiesenen Sicherungsmöglichkeiten nach gegebenem Kenntnisstand *bedingt* rechtfertigungsfähig ist, also weder uneingeschränkt abgelehnt noch uneingeschränkt bejaht werden kann. Solch hohe Komplexität in der Begründung war für mich dann allerdings Anlass genug, mir doch mehr Klarheit über das grundlegende Instrumentarium einer rational begründeten Kasuistik zu verschaffen. Und das macht am Ende in der Tat den Hauptinhalt dieser Arbeit aus. Dabei kam ich zu folgendem Ergebnis: Wir haben es im Umgang mit Normen neben der zur Sicherung erkannter Güter notwendigen, bereits in *Norm und Sittlichkeit* herausgearbeiteten *Gestaltungsverantwortung* für Normen und neben der zur Implementierung dieser Normen erforderlichen *Gehorsamsverantwortung* noch mit einem dritten Verantwortungsmodus zu tun, den man *Applikationsverantwortung* nennen kann und den die klassische ethische Tradition im Begriff der *Epikie*, dem ethischen *Ermessen* festhält. Nach Ermessen zu verfahren ist überall dort erforderlich, wo Güterkonkurrenzen und daraus resultierende

Normenkollisionen Handlungssicherheiten beeinträchtigen. Als Instrumentarien zur Lösung solcher Ermessensprobleme aber entfaltet bereits Thomas seine Lehre über *Handlungen mit Doppelwirkung*, über *Güterabwägungen* und über das *minus malum*, das *kleinere Übel*. Darauf griff ich hier zurück. Dies führte mich dann gleichzeitig dazu, im Anschluss an Bruno Schüller eine ganze Anzahl vertrauter Abwägungsregeln neu zusammenzuführen und schließlich systematisch weiter zu entwickeln. Wichtigste Nebenfrucht war vielleicht, dass mir von daher zugleich die grundlegende Bedeutung des *ethischen Kompromisses* für die Vernunft menschlichen Handelns aufging. Seine generelle Notwendigkeit resultiert hiernach nicht erst aus den Voraussetzungen einer durch Sünde und menschlichen Versagen immer schon mitgeprägten, defizitär gestalteten Welt, sondern ergibt sich im Prinzip bereits aus der Kontingenzstruktur der Welt selbst.

4. Im Jahre 1975 wurde ich vom Herder-Verlag gebeten, bei der Konzeption eines neuen wissenschaftlichen *Sammelwerkes* mitzuwirken, eine Aufgabe, die im weiteren Verlauf meines Lebens durchaus nicht die letzte ihrer Art bleiben sollte. Das besondere Ziel dieses Vorhabens: ein ökumenisch ausgerichtetes, auf interkonfessioneller Kooperation basierendes „Handbuch der Christlichen Ethik“. Die Idee hierzu ging auf einen theologisch ungemein gebildeten wie sensiblen Schriftleiter des Verlags, Dr. Robert Scherer, zurück und wurde dann insbesondere von Karl Rahner vehement gefördert. So übernahm ich denn noch im selben Jahr gemeinsam mit den evangelischen Fachkollegen Trutz Rendtorff und Hermann Ringeling sowie mit meinem katholischen Fachkollegen Anselm Hertz die Herausgeberschaft. Bereits 1978 erschien das ursprünglich auf zwei Bände angelegte Werk, das dann 1982 um einen zusätzlichen dritten Band erweitert wurde. Schließlich folgte 1993 nochmals eine aktualisierte Neuauflage. Insgesamt haben am „Handbuch der Christlichen Ethik“ über sechzig evangelische und katholische Autoren mitgearbeitet. Die Resonanz auf das Werk war beachtlich. Zuletzt lagen allein über 120 Rezensionen vor, nicht wenige davon außerordentlich eindringlich und engagiert. Die recht frühe Entscheidung für einen dritten Band, dessen Fertigstellung dann freilich schon in meine Münchner Zeit fiel, war von daher geradezu vorgezeichnet. Gleichwohl spiegelte sich eben darin aber auch bereits ein deutlicher Wandel im Verständnis der als vordringlich empfundenen ethischen Grundlegungsfragen zwischen den 1970er den 1980er Jahren. Stand der erste Band auf dem Hintergrund der damals noch bestimmenden Autonomiediskussion und der sich darin manifestierenden Frage nach der „ethischen Rationalität der Neuzeit“ (Honnfelder) etwa mit der Herausarbeitung genereller Strukturelemente, Vermittlungsinstanzen und Integrationskategorien christlicher Ethik noch vorrangig im Zeichen *strukturethischer* Probleme, so hatte der am Beginn der 1980er Jahre konzipierte dritte Band, in notwendiger Ergänzung dazu, seinen systematischen Ansatz um so nachdrücklicher beim *moralischen Subjekt*. Mit bemerkenswerten Beiträgen zum Gewissensbegriff, zum Umgang mit Konfliktkonstellationen menschlichen Handelns sowie zu Schuld und Me-

tanoia entstand hier ein Stück Grundlegung *christlicher Verantwortungsethik*. Welch vordringliche Bedeutung derartigen Überlegungen inzwischen zukam, zeigen nicht zuletzt die unmittelbar daran anknüpfende Auseinandersetzungen mit ethischen, zum Teil sogar völlig neu entstandenen „Entscheidungsfeldern“, so etwa mit der damals plötzlich wiederaufbrechenden, höchst polarisierend geführten Friedensdiskussion, so mit der sich zuschärfenden Kontroverse um die Energiefrage und so mit den nicht länger marginalisierbaren umweltethischen Herausforderungen. Angesichts all dessen lässt sich jetzt durchaus sagen, mit diesem Werk ist zugleich auch ein Stück christlicher Ethikgeschichte geschrieben worden. Es bliebe deshalb schwer verständlich und im Grunde kaum zu verantworten, wenn dieses erste interkonfessionell erarbeitete Handbuch der christlichen Ethik in der Zukunft keine Fortsetzung mehr finden würde.

Lehr- und Forschungstätigkeit: München 1979–1993

Mein Wechsel von Tübingen nach München war keineswegs von langer Hand geplant und erfolgte eher aus pragmatischen Gründen. Auch hier kam die Anregung zur Bewerbung wieder einmal vom dortigen Fachkollegen, also hier von Johannes Gründel, der damals zugleich Dekan an der Münchner Fakultät war. Was am Ende den Ausschlag gab, war dann wohl die Tatsache, dass ich zum einen bereits kurz vor jener Altersgrenze stand, nach deren Erreichen das Hochschulgesetz in der Regel weitere Berufungsmöglichkeiten ausschloss und dass sich mir zum andern mit dem Wechsel die Möglichkeit bot, eine geschichtsträchtige kleine Universitätsstadt inmitten einer weitgespannten Natur, die den akademischen Bewohner vorrangig auf die Alternativen des Forschens oder des Wanderns verweist, gegen die Attraktivität einer kulturell außerordentlich reichen und vielgesichtigen, modernen großen Stadt tauschen zu können. So tendierte ich denn in der Überzeugung, dass sich auch dort mit Erfolg forschen lässt, dem Gefühl nach eher zu München. Während der Fahrt zur Berufungsverhandlung kam mir jedoch der Gedanke, ob es nicht gut wäre, die besondere Situation zu nutzen und von meiner Seite aus eine für meine weitere Arbeit prinzipiell bedeutsame Bedingung zu stellen, an die ich die Annahme des Rufes knüpfen sollte. Zur Frage stand dabei für mich die Lehrstuhlbezeichnung *Christliche Soziallehre*, die ja auch schon vor meiner Zeit in Tübingen geändert worden war. Dabei erschien mir die an deren Stelle getretene Tübinger Neufassung allerdings etwas arg lang und zu wenig präzise. Zudem hatten sich an den Katholisch-Theologischen Fakultäten im deutschen Sprachraum von Beginn an längst auffallend viele unterschiedliche Bezeichnungen für diesen Lehrstuhl eingebürgert, sodass es auch von daher auf keine verbindlichen Vorgaben Rücksicht zu nehmen galt. In meinen vorausgehenden Ausführungen zu Tübingen habe ich unter Punkt 1 bereits begründet, was eine solche Umbenennung rechtfertigt und was dabei im Hinblick auf den spezifi-

schen Lehrinhalt zum Ausdruck zu bringen ist. Das brachte mich nun auf die Idee, eine Kennzeichnung zu wählen, die jedermann verständlich ist und die darüber hinaus sogar längst von allen Lehrstuhlinhabern dieses Fachs als ihre eigentliche Berufsbezeichnung herangezogen wird. Auf diese Weise kam es denn mit Zustimmung der Universitätsgremien, des Kultusministeriums und des damaligen Münchner Erzbischofs, Kardinal Ratzinger, am Ende sogar relativ schnell zur neuen Münchner Lehrstuhlschreibung, nämlich *Christliche Sozialethik*. Daraufhin nahm ich den Ruf an.

Der Wechsel brachte Umstellungen. Es gab damals nahezu 2000 Studierende an der Münchner Fakultät und damit naturgemäß auch ein Mehr an universitären Verpflichtungen. Das galt schon im Hinblick auf die ständig überfüllten Seminarübungen und erst recht im Hinblick auf die enorme Zahl der an jedem Semesterende regulär abzuwickelnden, sich über viele Tage erstreckenden Prüfungen. Gott Lob war der Lehrstuhl zusätzlich mit zwei Assistentenstellen ausgestattet, was die Arbeit doch in manchem spürbar erleichterte. Die beiden ersten Assistenten, Alois Baumgartner und August Stiegler, die ich noch von meinem Vorgänger auf dem Lehrstuhl, Joachim Giers, übernommen hatte, leisteten damals in der Tat Hervorragendes. Der eigentliche Vorlesungsbetrieb, so muss ich gestehen, machte mir hingegen regelrecht Freude. Ich hatte in Tübingen einiges an Erfahrung gewonnen, sodass mir dies jetzt, bei den doch erheblich größeren Hörerzahlen, zugute kam. Dennoch blieb für mich jede einzelne Vorlesung eine neue Anspannung und Herausforderung, zumal ich mich fast regelmäßig vom Vorlesungstext zu lösen suchte, um dessen Inhalte spontaner und unmittelbarer entwickeln zu können. Natürlich geschah das nicht ganz ohne Risiko. Aber zumeist zahlte es sich aus.

Als weniger glücklich empfand ich allerdings das durchweg doch recht gering ausgeprägte Bedürfnis der Lehrenden nach persönlichem Kontakt untereinander. Letztlich blieb dies auf ganz wenige Beziehungen beschränkt, die darum umso wichtiger wurden. Was ich dagegen auf der allgemeinen Ebene vermisste, war das Interesse an einer nachhaltigeren Form des kollegialen Austauschs. Man gab sich kaum je die Chance, ein Gefühl der Bedeutung füreinander zu entwickeln. Das war in Tübingen in der Tat ein wenig anders. Doch vielleicht hat daran nicht zuletzt die Größe Münchens ihren gehörigen Anteil. Sobald man seine Wirkungsstätte verlässt, verliert man sich faktisch schon aus den Augen. Heute empfinde ich dieses geringe Maß an kollegialen Vernetzungen jedenfalls als deutlichen Mangel. Dennoch war dies damals alles für mich leicht zu kompensieren. Stiegen doch mit dem Wechsel nach München meine über den universitären Bereich hinausgehenden Beanspruchungen plötzlich sprunghaft an. Von daher erhielten die folgenden eineinhalb Jahrzehnte in meiner Biographie ein ganz eigenes Gewicht. Sie wurden die Zeit meiner stärksten Außenwirksamkeit.

Es war dies eine farbige, spannende, begegnungsreiche Zeit. Naturgemäß gäbe es deshalb gerade darüber Vielfältiges zu erzählen. Allerdings würde das erheblich mehr Raum in Anspruch nehmen, als mir hier zur Verfügung steht.

So muss ich mich am Ende wohl auf ein paar Bemerkungen zu jenen Problemkomplexen beschränken, zu deren Klärung man vom Sozialethiker bestimmte Hilfestellungen erwartete und die damit umgekehrt auch seine eigenen wissenschaftlichen Arbeiten und Veröffentlichungen während dieser Zeit wesentlich mitgeprägt haben. Zu eben diesen Problemkomplexen aber sind zunächst vorrangig diejenigen zu rechnen, die während der 1980er Jahre am stärksten kontrovers diskutiert wurden und für die insofern eine besonders breite und anhaltende – sozialetische – Nachfrage bestand. Hierzu aber zählt an erster Stelle die durch den Nachrüstungsbeschluss der NATO neu ausgelöste und sodann über etliche Jahre äußerst heftig geführte Diskussion um das Problem der *Friedenssicherung*. Im Auftrag der Katholischen Akademie in Bayern habe ich dazu bereits 1982 einen Sammelband „Den Frieden sichern“ herausgegeben, der die damals vertretenen Positionen durchaus repräsentativ wiedergibt. Gleichwohl blieb das Interesse an der Frage ungebrochen, sodass mich während der folgenden Jahre auch andere Bildungs-, Vermittlungs- und Entscheidungsforen wiederholt darum baten, ihnen meine Überlegungen zu diesem Problem, wie ich sie damals unter dem Titel „Grundsätze einer christlichen Friedensethik“ zusammengefasst hatte, vorzutragen. Mit der Zeit ergab sich daraus eine Folge von fortschreitenden Redaktionsstufen meines Textes – die letzte Fassung erschien erst im Jahr 1993 –, die zugleich etwas von dem Gewicht erkennen lassen, das dem Friedensproblem beizumessen ist, das ich in der Tat bis heute, angesichts seiner sich geschichtlich immer neu formierenden Herausforderungen, zu den zentralsten Problemen der Sozialethik überhaupt zähle.

Natürlich gab es daneben noch weitere, kaum weniger stark diskutierte und entsprechend nachgefragte Problemkomplexe, denen ich mich in dieser Zeit zuwandte. Ich nenne hier etwa nur als Stichwort *Migration*, die sich uns zumal in den sie vielfach bestimmenden Kontexten von Vertreibung, Flucht, Asyl, Integration als ein bis in unsere Gegenwart hinein sozialetisch höchst brisanter Problemkomplex darbietet. Mehr und mehr ins Zentrum rückte dann aber noch ein anderes, damals durchaus neues Problemfeld, das sich in dem ethisch immer schwerer in Griff zu bekommenden gestörten Zuordnungsverhältnis *Ökologie, Ökonomie, Technik* eröffnete und uns darin in eigener Weise mit den Herausforderungen des modernen Fortschrittsdenkens konfrontiert. Bemerkenswerter Weise führte mich der Einstieg in dieses neue Problemfeld vorgängig über die Frage nach einer im Umkreis theologischer Ethik ohnehin eher selten behandelten *Ethik der Technik*, die mir wohl deshalb auch ganz neue Zuhörerkreise erschloss: *Leitlinien verantworteter Technik*, so hieß eines der besonders häufig nachgefragten Vortragsthemen. In eben diesem Zusammenhang aber stellte sich mir nun die spezifisch ökologische Frage, die Frage nach dem Stellenwert der Umwelt, umso drängender: Ein ethisch rechtfertigungsfähiges und human zureichendes Verständnis von technischem Fortschritt erschien mir erst dort gegeben, wo Technik gleich welcher Art, sei es als Instrument der Gütererschließung, der Güterproduktion oder der Güternut-

zung, von den Bedingungen der Natur mitgetragen wird. Meine Argumentation: Diese Natur, der es hier Rechnung zu tragen gilt, erweist sich als ein immens komplexes und zugleich offenes System von Vernetzungszusammenhängen, die den ungeheuren Reichtum ihrer Erscheinungsformen in Wahrheit überhaupt erst ermöglichen und sichern. Entsprechend stellt dann aber auch die über die bereits gegebenen Möglichkeiten der Natur in gewisser Weise kreativ hinaus tendierende Eigenwelt des Menschen zu keinem Zeitpunkt eine Größe dar, die allein aus sich zu existieren vermag. Die Zukunftsfähigkeit unserer zunehmend durch Technik und emanzipative Technologien geprägten Zivilisationssysteme hängt vielmehr im Prinzip unauflösbar von deren gleichermaßen zureichender *Einbindung* in das Netzwerk der sie umgreifenden und tragenden *ökologischen* Funktionssysteme ab (Retinitätsprinzip). Umweltethik gehört von daher ohne Zweifel – wie das sonst nur noch für die Differenzsetzung von Individualethik und Sozialethik gilt – zu den *primären* Strukturierungsfaktoren des Ethischen schlechthin.

Es war wohl diese seit Mitte der 1980er Jahre zügig voranschreitende Auseinandersetzung mit Grundlagenproblemen einer Umweltethik, die schließlich dazu geführt hat, dass mich der damalige Umweltminister Klaus Töpfer 1992 in den sechsköpfigen „Rat von Sachverständigen für Umweltfragen“ bei der Bundesregierung berief, dem ich bis 1996 angehörte. Während dieser Zeit veröffentlichte der Rat zwei große Umweltgutachten, zu denen ich mehrere in sich geschlossene Texte beisteuern konnte. Erwähnt sei hier insbesondere der vielbeachtete Einleitungstext zum Gutachten von 1994, der den seit der UN-Konferenz in Rio de Janeiro für die Völkergemeinschaft verbindlich gewordenen umweltpolitischen Leitbegriff *sustainable development* erstmals auf seine bestimmenden Elemente hin systematisch analysiert, sowie das daran anschließende Kapitel über *Ethische Grundlagen umweltgerechten Handelns*. In diesem Zusammenhang leisteten meine damaligen wissenschaftlichen Mitarbeiter Markus Vogt, Wolfram Winger und Stephan Feldhaus wichtige und zum Teil unersetzliche Zuarbeit. Besonders hervorzuheben bleibt auch der Beitrag von Ralf Bammerlin zu dem ins Gutachten von 1996 aufgenommenen großen Kapitel über *Die Bedeutung der Umweltverbände für die Operationalisierung des Leitbegriffs dauerhaft-umweltgerechter Entwicklung*, das in wesentlichen Teilen auf ihn zurückgeht und der damals über dieses Thema bei mir promovierte.

Doch bin ich mit diesen Hinweisen auf die sich erst später ergebende Tätigkeit im *Umweltrat* der weiteren Auflistung meiner in die 1980er Jahre fallenden wissenschaftlichen Aktivitäten bereits vorausgeeilt. Ich kehre also dorthin zurück. Und da bleibt wohl als erstes ein Werk zu nennen, das ich als meine schönste Veröffentlichung in dieser ganzen Phase betrachte. Der Titel klingt vertraut: „Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik“. Es erschien 1985 im renommierten Piper-Verlag. Dabei handelt es sich im Grunde nur um eine Sammlung von Aufsätzen, die in ihrer Mehrheit ursprünglich auf Vorträge zurückgehen und teils noch in Tübingen, teils aber auch erst in Mün-

chen entstanden sind. Gleichwohl bietet die Sammlung ein recht ansehnliches Spektrum an Themen, und zwar nicht nur solche, die in der öffentlichen Diskussion dominierten, sondern auch andere, stillere, auf die mich die Veranstalter erst einmal bringen mussten, um sie in ihrem Gewicht wahrzunehmen. In jedem Falle stelle ich fest, es gäbe manche der Aufsätze, die damals entstanden, gewiss nicht, hätte es solche Art der Zumutung oder auch Verlockung nicht gegeben. Was in der Tat sollte mich sonst motiviert haben, etwa Abhandlungen über die ethischen Grundlagen des Sports, über das Vierte Gebot oder über Arzt und Gesellschaft zu schreiben. Gleichwohl kommt darunter dem *Einleitungsaufsatz* zu dieser Sammlung nochmals eine besondere Funktion zu. Ging es hier doch darum, die dem Ganzen vorangestellte Frage nach dem „Glücken“ des Menschen gleichzeitig als eine an das Grundverständnis von Ethik selbst zu richtende Frage auszumachen. Auch Ethik kann „Glücken“ verhindern. Ohne Zweifel gibt es human *defizitäre* Ethiken, die sich zumal im kategorialen Kontext moderner Psychoanalyse mit bedrückender Eindeutigkeit ausmachen und systematisieren lassen. Auf diesem Hintergrund aber gewinnt der von Max Weber geprägte Begriff der *Verantwortungsethik* für ein der *conditio humana* Rechnung tragendes Ethikverständnis Schlüsselbedeutung. Dies freilich erst, wenn sich zeigt, dass es in diesem Begriff der *Verantwortungsethik* noch um entschieden mehr geht, als Weber selbst meinte, nämlich nicht nur um die Ausgangsbestimmung für eine menschengerechte Ethik im Raum des Politischen, sondern letztlich um die Ausgangsbestimmung für eine menschengerechte Ethik überhaupt, und dies zumal und gerade unter dem Anspruch christlich motivierter Agape als ethisch übergreifendem Formprinzip

Doch unabhängig von all dem gewann noch ein ganz anderes ethisches Zugangsverständnis Gewicht, das mir in seinen Grundzügen zwar schon lange vertraut war, das ich aber erst jetzt mit wirklichem Gewinn zu nutzen begann. Es ging um eine stärkere Einbeziehung von Orientierungen, die das kirchliche Lehramt selbst im Rahmen seiner Sozialverkündigung vermittelt und die mich in meinen Bemühungen um eine systematische Erhellung des Aufbaus von Sozialethik wie auch der ihr hier zugeordneten Bereichsethiken Wirtschaftsethik und Politische Ethik ein zusätzliches Stück vorgebracht haben. Das Ganze nahm wohl seinen Anfang mit zwei Veröffentlichungen, die in unmittelbarem Bezug zu den beiden ersten Sozialenzykliken Johannes Pauls II. stehen, mit einer 1986 entstandene Abhandlung über „Wandlungen im Verständnis der Arbeit“ mit dem Blickpunkt auf *Laborem exercens* sowie mit einem gemeinsam mit Alois Baumgartner verfassten Kommentar zu *Sollicitudo rei socialis*, der 1988 bei Herder erschien. Letzteres war zugleich der Auftakt zu einer Phase wiederholter intensiver Zusammenarbeit mit Alois Baumgartner, der 1992 Professor für christliche Soziallehre in Bamberg und 1994 mein Nachfolger in München wurde. Gerade diese zuweilen über viele Sitzungen anhaltende Kooperation mit Baumgartner erwies sich als ungemein fruchtbar, sodass an deren jeweiligem Ende in der Tat ein wirkliches Gemeinschaftswerk stand. Wenigstens eines dieser Ergebnisse der Zusammenarbeit sollte ich hier

auf jeden Fall nennen. Es findet sich im 1999 erschienenen ersten Band des „Handbuchs der Wirtschaftsethik“ und lautet: „Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität“. Es hat schon etwas Eigenes: Bei den hier genannten Sozialprinzipien, wie sie in dieser besonderen Ausfaltung erst im Rahmen der kirchlichen Soziallehre und Sozialverkündigung entwickelt wurden, geht es um ethische Wirkgrößen, denen über ihre elementare interaktions- und normethische Bedeutung hinaus eine unmittelbar tragende *strukturethische* Relevanz zukommt, d.h. sie erweisen sich im Hinblick auf eine Ethik der Institutionen wie auch der diese miteinander vermittelnden gesellschaftlichen Ordnungsgestaltungen als unverzichtbar. Tatsächlich haben wir es wohl mit einem Glücksfall zu tun, wenn sich das kirchliche Lehramt derart wegweisende, ihm jedoch zuvor keineswegs vertraute sozialetische Kategorien wie den Begriff *Solidarität* in seiner besonderen Ausformung zum Sozialprinzip durch Heinrich Pesch oder das von Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning gänzlich neu entwickelte *Subsidiaritätsprinzip* von Grund auf zu eigen gemacht hat. Erst damit nämlich ist ein Weg eingeschlagen, der das Lehramt endlich von einem schon längst nicht mehr als tragfähig erkannten, auf naturrechtliche Wesensordnungen abstellenden Denken wegführt, nämlich der Weg zu einer *Prinzipienethik*, die sich im Grunde sogar als weiter ausbaufähig erweist. Man denke hier nur an die Tatsache, dass die Kirche der im Hinblick auf die Zukunft von Mensch und Natur schlechthin überlebenswichtig gewordenen *umweltethischen* Frage bisher keineswegs schon jene systematische Aufmerksamkeit schenkt, die dieser Frage zukommt. Dabei böte es sich hier geradezu an, das inzwischen als ethisches Regulativ längst bekannte Sustainabilityprinzip, das Prinzip der Nachhaltigkeit, mit seiner generationenübergreifenden, auf dauerhaft umweltgerechte soziale und ökonomische Entwicklung setzenden Zielorientierung den bisherigen Prinzipien als weiteres, gleichermaßen grundlegendes normatives Leitprinzip zuzuordnen. Angesichts des hohen Plausibilitätsgrades einer solchen Prinzipienethik erscheint es mir im Übrigen keineswegs erstaunlich, wenn die in der katholischen Sozialethik so stark gemachte Lehre von den Sozialprinzipien heute in einer breiten sozialen und politischen Öffentlichkeit eine Akzeptanz gefunden hat, die weit über den Kreis kirchlicher Adressaten hinausgeht. Umgekehrt kann es dann aber auch nicht verwundern, wenn das kirchliche Lehramt überall dort, wo es nicht prinzipienethisch, sondern immer noch wesensethisch argumentiert, wie das die Enzyklika *Humanae vitae* mit ihren Aussagen zur Sexualethik bei aller zusätzlichen Betonung der personalen Dimension unabweisbar belegt, selbst bei den Gläubigen nur geringe Zustimmung zu erreichen vermag. Offensichtlich stehen wir mit der prinzipienethischen Frage noch an manchem neuen Anfang.

Unbeschadet all dessen bleibt aber noch eine letzte in diese Zeit fallende Buchveröffentlichung zu memorieren. Hervorgegangen ist sie aus meiner Mitarbeit in einer von der Kommission VI der Deutschen Bischofskonferenz ad hoc eingerichteten Arbeitsgruppe von Fachleuten, die sich angesichts der wil-

den und immer heftiger eskalierenden Protestaktionen gegen die Kernenergie-nutzung – Stichworte: Gorleben, danach Wackersdorf, dann wieder Gorleben – nochmals eigens mit dem Problemkreis *Energie* zu befassen hatte. Eine solch neuerliche größere Auseinandersetzung mit der Thematik konnte ich allerdings nur wagen, weil mir zwei zu dieser Arbeitsgruppe zählende profilierte energiewissenschaftliche Experten, Otto Gremm und Max Hillerbrand, unmittelbare Mithilfe anboten und weil mir des Weiteren für die redaktionelle Gesamtbearbeitung mit Stephan Feldhaus ein durch Stipendium finanzierter Mitarbeiter zur Verfügung stand. Das aus dieser Kooperation entstandene Buch erschien 1992 unter dem Titel „Die Energiefrage. Entdeckung ihrer ethischen Dimension“. Den Fortschritt, den das Ganze brachte, sehe ich in zweierlei Hinsicht. Zum einen bot das Buch – in dieser Dichte sogar erstmals – dank der Kompetenz der beiden Energiefachleute einen ebenso umfassenden wie differenzierten Überblick über die möglichen Wege der Energieversorgung einschließlich der damit verknüpften unterschiedlichen Risiken. Zum andern gelangte ich auf der Problemlinie dieses Buches zu einer neuen ethischen Fragestellung: Ich nahm den ursprünglichen Anlass unseres Unternehmens, nämlich die oben erwähnten Protestaktionen, zum Anstoß für eine generelle Auseinandersetzung mit der *Akzeptanzfrage* als eigenem ethischen Problem. Dabei hielt ich es für hilfreich, meinen Beitrag zur Akzeptanzfrage in Anlehnung an die berühmte Newmansche Formel mit *Grammatik der Zustimmung* zu überschreiben, um so anzudeuten, dass wir es selbst in praktisch-ethischen Fragen unter Umständen mit einer Art Glaubensmaterie zu tun haben können. Und das ist ja im Bezug auf das Energieproblem offensichtlich der Fall. Geht es doch hier nicht nur um schlichte *Interessenkonflikte*, die dem Leitgedanken der Gerechtigkeit folgend über Abwägung und Epikie gegebenenfalls auch ethische Kompromisse als Lösung zulassen. Vielmehr haben wir es hier mit spezifischen, von Wahrheitsfragen bestimmten *Überzeugungskonflikten* zu tun, die ihrem Wesen nach gerade keine Kompromisse dulden. Geschichtlich neu ist dabei, dass es jetzt plötzlich um sich gesellschaftlich polarisierende Überzeugungen in *Technologiefragen* geht. Eine ähnliche gespaltene Ausgangslage wie im Bezug auf das Energieproblem hat sich übrigens inzwischen auch im Bezug auf die Gentechnik und deren Anwendungsberechtigung ergeben. Die darin liegende praxisrelevante Herausforderung: Technik muss konsensfähig sein, weil alle mit ihr leben müssen, am Ende die ganze Menschheit. Genau das veranlasste mich, in diesem Buch den endogenen und exogenen Faktoren individueller wie gesellschaftlicher Überzeugungsbildung stärker auf den Grund zu kommen.

Ich kann diesen Bericht über die wichtigsten wissenschaftlichen Aktivitäten während der Phase meiner Lehrtätigkeit an der Universität München nicht beschließen, ohne mich all jener dankbar zu erinnern, die in diesen Jahren als Assistenten mit mir zusammengearbeitet haben oder auch ihre Promotion bzw. Habilitation in meinem Fach zu einem erfolgreichen Abschluss brachten. Unter diesen habe ich bisher noch nicht ausdrücklich genannt die beiden Assi-

stenten Franz Simmler und Thomas Vallon, die insbesondere bei der redaktionellen Bearbeitung von „Wie kann der Mensch glücken?“ mitgewirkt haben. Einer ihrer unmittelbaren Nachfolger war Thomas Hausmanning, der 1991 mit einer Arbeit über *Medienethik* promovierte und sich dann 1997 mit einem Werk über *Pluralität als Grundproblem einer Sozialethik* habilitierte. Seit 1998 ist er Professor für Christliche Sozialethik in Augsburg. Assistenten waren ferner: Jürgen Schmelter, der bei mir 1991 über die *Geschichte des Solidaritätsbegriffs* promovierte; Hans Tremmel, der damals seine Diplomarbeit über *das Grundrecht Asyl* schrieb, und damit später in Freiburg promovieren konnte – seit 2003 ist er Professor für Theologie und Ethik an der Fachhochschule für Soziale Arbeit in Benediktbeuern – sowie Gerhard Bachleitner, der mit einer Arbeit über *Ethik der Kommunikationstechnik* 1994 bei Ludger Honnefelder in Bonn zum Dr. phil. promovierte. Zum Dr. theol. promoviert haben bei mir außerdem Stephan Wirz 1992 mit einer Dissertation über die *bedürfnis-ethische Frage in der Industriegesellschaft*, der bis zum Beginn seiner Arbeit an einer Habilitationsschrift über *Erfolg und Moral in der Unternehmensführung* Professor für Wirtschaftsethik an der Fachhochschule Aargau war, sowie Markus Vogt 1994 mit einer Arbeit über den *Sozialdarwinismus*. Er wurde später Professor in Benediktbeuern und hat inzwischen einen Ruf auf den Lehrstuhl für Christliche Sozialethik in München. Nach meiner Emeritierung galt es noch zwei Doktoranden zu betreuen, Stephan Feldhaus, der 1997 promovierte – er schrieb seine Dissertation über das Thema *Grundzüge einer Ethik des Verkehrs* und ist heute in der Industrie tätig – sowie Bernhard Stecker, der im Jahre 2000 mit einer Arbeit zur Frage nach der *politisch-ethischen Kompetenz der Kirche* zum Dr. theol. promovierte. Er ist heute Pfarrer im norddeutschen Ostercappeln. Zum 1. 4. 1993 entband mich der Kultusminister von meinen amtlichen Verpflichtungen an der Universität München.

Herausgebortätigkeit 1992–2000: Die späten Sammelwerke

Man kann mit Recht fragen, was mich damals wohl bewogen hat, in der nun anschließenden Phase noch einmal derart schwierige und umfangreiche Aufgaben zu übernehmen. Darauf lässt sich eine klare Antwort geben: Es gab letztlich *zwei* Gründe, die hier zusammenkamen, sich gegenseitig verstärkten und so für meine Entscheidung ausschlaggebend wurden. Der eine Grund war eher technisch-pragmatischer Natur. Bereits 1988 hatte man mich als Mitherausgeber für die Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ gewonnen. In meine besondere Zuständigkeit fiel naturgemäß die Theologische Ethik mit all ihren bereichsspezifischen Implikationen. Auch wenn sich dabei Teile meiner Aufgaben an weitere hierfür zusätzlich eingesetzte Fachberater delegieren ließen, so blieb doch, von den immer noch umfangreichen in mei-

ner eigenen Zuständigkeit verbleibenden Kompetenzbereichen ganz abgesehen, sowohl für die Strukturierung des Ganzen als auch für die redaktionelle Endgestalt eines jeden einzelnen Artikels die Verantwortung letztlich bei mir. Man kann sich vorstellen, welche Bedeutung da gerade dem Austausch mit meinen persönlichen Mitarbeitern am Lehrstuhl aber auch ihrem zusätzlichen Engagement in Detailfragen zukam. Solche personell günstige Ausgangskonstellation fiel selbstverständlich ab 1993 mit der Emeritierung fort. Zwar erschien im selben Jahr bereits der erste Band des genannten Lexikons, gleichwohl warteten hier bis zum Erscheinen seines elften und letzten Bandes noch weitere acht Jahre Herausgeberarbeit auf mich. Hinzu kam meine doch recht anspruchsvolle Tätigkeit im Umweltrat seit 1992. Dafür standen mir zwar zwei Teilzeitmitarbeiter zur Verfügung, hingegen weder ein Büro noch Schreibkräfte. So blieb mir am Ende unter den zu erwartenden Voraussetzungen als Wirkungsstätte wohl nurmehr noch mein privater Schreibtisch einschließlich des dazugehörenden Computers. Schon von daher bestand durchaus Anlass, dem Gedanken der Einrichtung einer besonderen wissenschaftlichen Redaktionsstelle ernsthaft Raum zu geben.

Doch unabhängig davon gab es noch einen anderen Grund, es nicht beim Status quo der sich abzeichnenden Aktionsbedingungen zu belassen. Betrachtete ich es doch von mir aus schon lange als die vielleicht persönlich wichtigste unter den möglichen Aufgaben für die Jahre nach meiner Emeritierung, mich noch einmal elementar mit dem Problemfeld *Wirtschaftsethik* zu befassen, nunmehr allerdings – so meine Vorstellung – im Rahmen eines planvollen über längere Zeit geführten Austauschs mit entsprechend motivierten Fachkollegen sowohl unter den Ethikern als auch unter den Wirtschaftswissenschaftlern. Dabei ließe sich die erkenntnisleitende Frage letztlich dahin formulieren, das Phänomen Wirtschaftsethik selbst als ein fundamentales *ethisches Grundlagenproblem* begreifen zu lernen. Als Ziel schwebte mir die Realisierung eines am Ende gemeinsam von den Gesprächspartnern als Herausgebern getragenen Grundlagenwerkes zur Wirtschaftsethik vor. Über dieses Vorhaben, das anzustreben ich mich damals von etlichen Seiten, nicht zuletzt auch von einigen namhaften Vertretern der Wirtschaft bestärkt sah, kam es nun bei Gelegenheit zu einem Gespräch mit Paul Mikat, dem Präsidenten der Görresgesellschaft, der meine Überlegungen mit besonderer Aufmerksamkeit aufnahm. Ohne dass es in diesem Zusammenhang schon zu irgendeiner Art von Abstimmung oder gar Entscheidung gekommen wäre, erwies sich unser Gespräch auf die Folgezeit hin betrachtet gleichwohl als Auftakt zu einem immer stärker konvergierenden Interessenprozess in der Sache. Für die weitere Entwicklung der Dinge kam dann hinzu, dass der Präsident damals bereits ein ganz anderes Projekt verfolgte, dem er zu Recht erhebliches Gewicht beimaß und das er nach Abschluss der jüngsten Auflage des „Staatslexikons“ möglichst bald zu verwirklichen hoffte, nämlich die Herausgabe eines ersten großen „Lexikons der Bioethik“. Geht man nun davon aus, dass es sich bei beiden Vorhaben wesentlich um Unternehmungen *ethischer* Art handelte, lag es wohl nicht so fern,

dass sich irgendwann auch der Gedanke einer *einheitlichen* wissenschaftlichen Redaktionsstelle für *beide* Projekte durchsetzte.

So kam es im Juni 1992 tatsächlich zur Errichtung der mit meinem Namen verknüpften *Wissenschaftlichen Redaktion Bioethik-Wirtschaftsethik* in der Dachauerstraße in München, die von da an im Auftrag der Görresgesellschaft die gesamte redaktionelle Arbeit im Rahmen der Herausgabe der beiden neuen Werke zu leisten hatte. Jedem der beiden Projekte, also sowohl dem des Lexikons der Bioethik als auch dem des Handbuchs der Wirtschaftsethik, stand dabei eine je eigene Gruppe von Herausgebern vor. Für das auf drei Bände angelegte Lexikon der Bioethik wurde diese Aufgabe von Paul Mikat, dem Mediziner Lutwin Beck und mir wahrgenommen. Unmittelbar in die konkrete Herausgeberarbeit integriert war hier jedoch ferner mit dem Juristen Albin Eser, dem Psychiater Kurt Heinrich, dem Philosophen Ludger Honnefelder, dem Moralthologen Gerfried Hunold und dem Pädagogen Gerhard Mertens eine zusätzliche Zahl von namhaften Fachberatern, die jeder für sich Entscheidendes zum Gelingen des Ganzen beigetragen haben. Erst unter der Voraussetzung dieser Teamarbeit wurde es möglich, das dem Lexikon zugrundeliegende Verständnis von Bioethik seiner vollen Bedeutung nach zu erschließen und damit jene Sachverhalte zum Gegenstand ethischer Reflexion zu machen, die den verantwortlichen Umgang des Menschen mit dem Phänomen *Leben* insgesamt betreffen, und zwar dies in der Vielschichtigkeit seiner Erscheinungsformen ebenso wie in die Vielschichtigkeit seiner Bedingungs- und Strukturzusammenhänge. Ich bin bis heute froh darüber, dass wir uns bei der Erarbeitung der Konzeption unseres Lexikons gerade nicht von der vergleichsweise engen Semantik des im angloamerikanischen Sprachraum geprägten Begriffs „bioethics“ leiten ließen, der in seinen Inhalten eben doch immer noch dominant von den Vorgaben der sich rasant entwickelnden biomedizinischen Forschung und der sich daraus ergebenden ethischen Kasuistik bestimmt bleibt. Uns ging es vielmehr darum, dem nicht weniger zu übersehenden Zuwachs an unterschiedlichen ethischen Problemfeldern, wie sie sich im Kontext der wachsenden Verfügungsmacht des Menschen über die biotischen Phänomene abzeichnen, möglichst differenziert und umfassend Rechnung zu tragen. Das hat sich in eigener Weise bewährt. Unser Bioethiklexikon ist heute ein Benutzerlexikon, das den Leser auf vielen neuen Spuren begleitet. Nicht zufällig nehmen etwa hier gerade die *umweltethischen* Problemstellungen in der ganzen Dichte ihrer biosystemaren Relevanz am Ende kaum weniger Raum ein wie etwa die ethisch-anthropologisch hoch relevanten Probleme der modernen Medizinforschung. Insgesamt halte ich gerade dies für den entscheidenden Gewinn des Unternehmens, dass wir uns beim Aufbau des „Lexikons der Bioethik“ systematisch vom Faktum der genuinen *Vielfalt* der bioethischen Problemfelder bestimmen ließen. Dabei lag für uns der Grund zum Rückgriff auf diese zumeist ja durchaus heterogenen Problemfelder und die Einbeziehung ihrer jeweils repräsentativen Begriffswelten in das Lexikonwerk natürlich nicht schon in der Heterogenität ihrer Zugangs- und Problembewäl-

tigungsverständnisse als solcher, sondern wesentlich darin, dass sie sich erst auf dem Wege eben dieses integrativen Verfahrens als je und je eigene, notwendige und unverzichtbare Wirkelemente einer Antwort auf eine einzige *ethisch übergreifende universelle Frage* darstellen, nämlich als Antwort auf die Frage nach dem verantwortlichen Umgang des Menschen mit *Leben*. Erst diese Frage bringt sie in einen inneren Zusammenhang miteinander und rechtfertigt es dann auch, sie am Ende sogar unter einem einzigen Begriff, nämlich unter dem der *Bioethik*, im Rahmen eines Sammelwerkes lexikographisch zusammenzuführen. Es ist übrigens genau diese Zusammenschau, die dann zugleich zum Bezugspunkt möglicher kritischer Invektiven werden konnte. So etwa mit der keineswegs so unberechtigten Frage, wieweit der eine oder andere Artikel dem ihm eigenen Zuschnitt nach wirklich in unserem Lexikon seinen geeigneten Ort hat und dem diesem Werk generell zugrundegelegten bioethischen Orientierungsrahmen zuzuordnen ist. Selbst bei der Bewertung einzelner wichtiger ethischer Grundlagenartikel wird man eine Kritik solcher Art nicht einfachhin ausschließen können. Dieses Lexikon weckt nun einmal zu Recht seine ganz eigenen Erwartungen. Was ihm seine besondere Ausrichtung gibt, ist ja gerade der im Grunde durchaus ungewöhnliche Leitgedanke einer *Zusammenführung* der unterschiedlichen bioethischen Problemfelder, eine Idee übrigens, an der als solcher niemand Anstoß nahm, die aber offenkundig umso nachdrücklicher auch nach immer neuen Vertiefungen ruft.

Doch galt es im Rahmen unserer redaktionellen Arbeit außer dem „Lexikon der Bioethik“ noch ein zweites Projekt zu realisieren, eben das „Handbuch der Wirtschaftsethik“. Betrachtet man die beiden Projekte hier einmal unter dem Aspekt ihres unterschiedlichen literarischen Genus, so ging es im einen Falle um die Erstellung eines Sammelwerkes, das sich bei aller Bedeutsamkeit seiner zahlreichen Einzelemente, seinem Aufbauprinzip nach am Ende schlicht am *Alphabet* zu orientieren hatte, im anderen Falle hingegen um die Erstellung eines Sammelwerks, dessen Aufbauprinzip von vornherein in der *Systematisierung* des zu behandelnden Gesamtstoffes seinen Ausdruck finden musste. Umso wichtiger wurde damit freilich, dass sich das Interesse der Herausgeber des Handbuchs an einer auf das Ganze gerichteten genuin *systematischen* Durchdringung des Problemfelds Wirtschaftsethik als ebenso stark erwies wie ihre Bereitschaft, sich mit ihrem je besonderen Sachverstand als Betriebs- und Volkswirtschaftler, als Wirtschaftsrechtler, Wirtschaftspolitiker und Unternehmensleiter, als Sozialethiker, Philosoph und Theologe optimal einzubringen. Und daran schien es in der Tat nicht zu mangeln. Ich muss gestehen, selten habe ich soviel spontanes Interesse, soviel Diskutierfreudigkeit und Lernbereitschaft im Rahmen der Mitarbeit an einem Projekt erlebt wie bei den Herausgebersitzungen des „Handbuchs der Wirtschaftsethik“. Auf die Transparenz des Gesamtwerkes hin betrachtet hat sich dies ohne Zweifel positiv ausgewirkt, zumal hinzukommt, dass sich die dreizehn Herausgeber schon dank ihrer doch recht stattlich angesetzten Zahl in der Lage sahen, wichtige Partien auch der direkten Autorenarbeit selbst zu übernehmen. Der

stärkere Duktus zur Systematisierung hat im Übrigen das Zahlenverhältnis der am Handbuch beteiligten Autoren aber auch insgesamt beeinflusst. Im Vergleich zum Lexikon lag die Autorenzahl hier fast um dreiviertel niedriger und dies ungeachtet der Tatsache, dass das Handbuch dank eines zusätzlichen, kasuistisch ausgerichteten vierten Bandes deutlich umfangreicher angelegt war als das Lexikon der Bioethik. Doch wesentlich wichtiger noch erscheint mir in diesem Zusammenhang die Feststellung, dass das Handbuch im Bezug auf die Systematisierung des wirtschaftsethischen Problemfeldes insbesondere *der Sache nach* einen entscheidenden Fortschritt gebracht hat. Dieser Fortschritt lässt sich unabhängig von allem Für und Wider im Bezug auf inhaltliche Detailfragen geltend machen: Er betrifft den Grundaufbau dieses Handbuchs und die darin vollzogene „Flurbereinigung“ der Begriffe. Die im Zuge der Globalisierung immer differenzierter und komplexer gewordene Welt inner-, zwischen- und überstaatlicher ökonomischer Strukturen und Prozesse bedarf auch ethisch eines höheren Abstraktionsgrades, lässt es also von vornherein als unzureichend erscheinen, das Phänomen Wirtschaftsethik unmittelbar an überkommenen Kategorien wie Volkswirtschaft oder Betriebswirtschaft festzumachen und von daher zu entfalten. Insofern kommt hier also den unterschiedlichen Kennzeichnungen der drei Grundlegungsbände des Handbuchs entschieden programmatische Bedeutung zu. Geht es im ersten Band um die *Verhältnisbestimmung von Wirtschaft und Ethik* überhaupt, so im zweiten Band um die *Ethik wirtschaftlicher Ordnungen* und im dritten Band um die *Ethik wirtschaftlichen Handelns*. Auf dieser Basis dürfte sich in Zukunft doch sehr viel dynamischer und umfassender wirtschaftsethisch diskutieren lassen.

Was nun unsere Münchner Redaktion unmittelbar selbst betrifft, so darf ich zunächst festhalten, dass hier, dank der Initiative des Präsidenten der Görresgesellschaft, Paul Mikat, eine voll einsatzfähige redaktionelle Einrichtung auf Zeit und zwar für die Jahre 1992 bis 1999 geschaffen wurde, die ihren Namen mit Stolz tragen konnte. Im Nachhinein kann ich außerdem sagen, es hat gerade einmal sieben Jahre gedauert, um das ebenso anspruchsvolle wie gewaltige Arbeitspensum gemeinsam mit nur zwei, später vorübergehend mit drei wissenschaftlichen Redakteuren abzuwickeln, zusätzlich unterstützt durch jeweils zwei im Rahmen von Kurzarbeit eingestellte Hilfskräfte. Die Aufgaben reichten von der Gestaltung entsprechender, auf die Redaktionsarbeit applizierbarer Computerprogramme über die sachliche und inhaltliche Vorbereitung der Herausgebersitzungen sowie die gesamte Korrespondenz mit den Autoren (man denke hier unter anderem nur an das nicht selten hochsensible Regulieren und Aushandeln von Textumfängen), vor allem aber die redaktionelle Bearbeitung der enormen Textmassen, einschließlich erforderlicher Quellenrecherchen, bibliographischer Ergänzungen und fälliger sprachlicher Korrekturen, bis hin zur Ablieferung der druckfertigen Manuskripte an den Verlag. Vielleicht gehört tatsächlich eine besondere psychische Ausgangskonstellation dazu, um sich ernsthaft auf ein derart außergewöhnliches Unternehmen einzulassen: „Eine Konstellation aus Enthusiasmus und Naivität“, wie dies gele-

gentlich einer der Redakteure meinte. Jedenfalls haben wir das Unternehmen gemeistert und dafür ist vor allem den beiden ersten und in dieser Aufgabe am längsten tätigen wissenschaftlichen Redakteuren zu danken: Stephan Feldhaus und Wolfram Winger, von denen jeder Entscheidendes zu dessen ganzer Strukturierung und Prägung beigetragen hat.

Zum Schluss bleibt mir noch, einen eher *persönlichen* Blick auf diese Welt der späten Sammelwerke zu werfen, vielleicht nur so viel, um ein wenig von dem vermitteln zu können, was mich bis heute im Gedanken an sie immer wieder umtreibt und meine eigenen Überlegungen dazu im Nachhinein wesentlich bestimmt.

Mein erster Blick soll dem „Lexikon für Theologie und Kirche“ gelten, dessen dritte Auflage ich unter der Leitung von Walter Kasper zusammen mit fünf weiteren Kollegen herausgeben durfte. Das Werk umfasst elf Bände und wurde von 1993 bis 2001 sukzessive veröffentlicht. Auch wenn in diesem Falle die eigentlich redaktionellen Aufgaben nicht durch unsere Arbeitsstelle, sondern unmittelbar beim Herderverlag in Freiburg abgewickelt wurden, so blieb doch der Ort meiner damit verknüpften persönlichen Herausgeber Tätigkeit München. Genau dies betrachte ich heute als eine besondere Glückskonstellation. Tatsächlich ist unsere gemeinsame Münchner Redaktionsarbeit durch nichts so nachhaltig geformt worden wie durch den aus dieser Konstellation erwachsenen intensiven Austausch über die uns ständig neu fordernden vielfältigen ethischen Fragen, für deren sachgerechte Bearbeitung ich hier entweder durch die Wahl geeigneter Autoren einzustehen hatte oder die wir zuweilen gerade in besonders komplexen oder auch heiklen Fällen in die eigene Regie nahmen. Insofern erwies sich zumal die Frühphase der Arbeit am „Lexikon für Theologie und Kirche“ im Grunde als die eigentliche Schlüsselphase der Einübung in das ganze Spektrum der zentralen auf uns wartenden Aufgaben.

Einen eigenen aufmerksamen Blick verdient nun aber auch unser redaktioneller Erstling, das 1998 beim Gütersloher Verlagshaus erschienene, dreibändige „Lexikon der Bioethik“. Selbst wenn die Erarbeitung dieses Projektes nicht in meiner ursprünglichen Intention lag, so betrachte ich sein Zustandekommen gleichwohl als einen wichtigen Fortschritt in der Sache. Die hier erbrachte Leistung sehe ich darin, dass mit diesem Lexikon erstmals die immer deutlicher hervortretenden unterschiedlichen Problemzugänge, aber auch das damit verbundene wachsende Maß an Anforderungen, die den verantwortlichen Umgang des Menschen mit Leben betreffen, gleichermaßen herausgearbeitet und unter einen Leitbegriff gestellt werden, der geeignet ist, seiner semantischen Bedeutung nach den ihnen gemeinsam innewohnenden ethischen Bezugspunkt anzuzeigen. Insofern scheint dieses Lexikon, wenn man dabei zugleich das differenziert ausgefaltete Spektrum der zu einem beachtlichen Teil fachlich hervorragenden Artikel in Rechnung stellt, Erwartungen zu entsprechen, die man in der Regel mit der Vorstellung eines Standardwerks verbindet. Dennoch zögere ich, den Begriff hier unbeschwert zu verwenden.

Mein Argument: Es lässt noch zuviel an Klärungsbedarf gerade im Hinblick auf das Verständnis der schlechthin tragenden bioethischen Grundlagen zurück. Vielleicht lässt sich dies am stärksten mit dem Hinweis auf jene damals noch sehr junge, aber umso heftiger geführte Diskussion verdeutlichen, in der es um die Grundlagen einer Umweltethik und damit um die Frage der generellen ethischen Einordnung der außermenschlichen Natur ging. Was erweist sich hier im Hinblick auf diesen ὄγκος als die bestimmende ethische Bezugsgröße: Der Mensch (Anthropozentrik)? Die Gestaltformen des Lebens (Biozentrik)? Die Leidensfähigkeit der Kreatur (Pathozentrik)? Die Natur insgesamt (Physiozentrik)? Oder schließlich die Verknüpfung von allem mit allem (Holismus)? Solange dabei die einzelnen Positionen entsprechend *restriktiv* vertreten wurden, man also etwa anthropozentrisch im Gefolge Kants die außermenschlichen Gestaltformen des Lebens als bloße Sache oder etwa umgekehrt biozentrisch im Gefolge Paul W. Taylors alle Lebensformen als moralisch völlig gleichwertig postulierte, konnte es nicht ausbleiben, dass die damalige Diskussion wesentlich bei sich zuschärfenden Meinungspolarisierungen blieb, sodass man sich am Ende lediglich noch mit einem weiteren Feld neuer Überzeugungskonflikte konfrontiert sah. Selbst unser Bioethiklexikon hielt sich von dieser Polarisierungstendenz im Grunde nicht ganz fern, auch wenn es mit seinem nachdrücklichen Votum für eine „ökologisch aufgeklärte Anthropozentrik“, dem moralisch relevanten Status der außermenschlichen Natur besser Rechnung zu tragen suchte. Gerade diese Atmosphäre der Polarisierungen aber hat sich inzwischen deutlich gewandelt. Die Diskussionslage ist eine andere geworden. Der Grund: Die *restriktiven* Auslegungen im Zugangsverständnis zu einer ökologischen Ethik ließen sich rational nicht durchhalten und sind längst *gemäßigten* Auslegungen gewichen. Was hier durchschlägt und am Ende im Kontext aller zuvor aufgezeigten möglichen Positionen auch bei prinzipieller Wahrung ihrer Eigenständigkeit als unbestritten mitvorausgesetzt wird, ist die elementare Wucht der *scala naturae*: die der Natur von sich aus inhärente, sich nach niedriger und höher ausgestaltende *Rangdifferenzierung* ihrer Erscheinungsformen, ein Phänomen, das am Ende selbst auf dem Hintergrund der Evolutionstheorie nichts von seiner Überzeugungskraft verliert. Der Wert einer Blume ist nun einmal unter den vielfältigsten Gesichtspunkten nicht vom selben Rang wie der Wert eines Menschen; das wusste bereits der dezidierte Physiozentriker Klaus Meyer-Abich. Hat man dies aber erst einmal begriffen, dann vermögen sich auf Dauer auch die erklärten Sachwalter der unterschiedlichen Positionen eben nicht mehr als Gegner, sondern doch eher als Diskursteilnehmer zu betrachten. Man wird schlicht sensibler für die Tatsache, dass sich bei entsprechend differenzierter Sichtweise in jedem der aufgezeigten Ansätze Wahrheitselemente entdecken lassen, die letztlich unverzichtbar sind und so dazu beitragen, das Ganze der Natur in ihren ethischen Dimensionen um Einiges transparenter zu machen. Von daher stellt sich uns wohl in Zukunft die alte, bei Thomas in seiner *inclinationes-naturales*-Lehre verfolgte Frage nach den naturalen Grundlagen der Moral gewiss noch sehr

viel stärker als Frage nach den bereits in der außermenschlichen Natur selbst liegenden, moralisch relevanten Gesetzmäßigkeiten, mit denen uns diese Natur in Wahrheit gleichzeitig ihre Bedingungen stellt. Thomas hat es ja offensichtlich schöpfungstheologisch nie irritiert, dass der auf Vernunft und Freiheit hin angelegte Mensch bis in seine grundlegenden anorganischen wie organischen Strukturen hinein eben auch Teil der ihn konditionierenden Natur ist, und dies keineswegs ohne Folgen für die Vernunft seines Handelns. *Der Mensch ist nicht grundsätzlich vom Rest der Welt verschieden*, so Ludwig Siep dazu. Und genau daraus ergäben sich Konsequenzen auch für eine neue vertiefte Ausgestaltung der menschlichen Moral. Gerade deshalb aber erscheint mir die kritische Fortentwicklung des im Bioethiklexikon Begonnenen ganz und gar nicht müßig.

Doch bevor ich mit der Darstellung meines wissenschaftlichen Lebensgangs zu Ende komme, bleibt mir noch, nun auch dem letzten der hier aufgeführten Werke, dem „Handbuch der Wirtschaftsethik“, einen eigenen Blick zuzuwenden. Immerhin ist es das einzige unter den Sammelwerken, dessen Entstehung unmittelbar auf meine persönliche Initiative zurückgeht. Dabei werde ich gar nicht erst auf die Vielfalt an unterschiedlich kritischen aber auch an differenziert zustimmenden Stellungnahmen, an weiterführenden Informationen und zusätzlichen Instruktionen eingehen können, die inzwischen allein schon das Internet unter dem Suchbegriff „Handbuch der Wirtschaftsethik“ über viele Seiten hin anbietet. Gleichwohl weist gerade ein solcher Vorgang auf etwas Wichtiges hin: Ethik beginnt erneut, zum ernsthaft gesuchten Gesprächspartner für die Ökonomie zu werden. Es scheint sich die Einsicht zu verdichten, dass Ethik und Ökonomie als spezifische Ausfaltungen menschlicher Kultur, unbeschadet aller gegebenen Konfliktstoffe, nicht einfachhin Gegensätze bilden, sondern dass sie in einem inneren Verweisungszusammenhang stehen, dem höchst humane Relevanz zukommt, der aber als solcher keineswegs schon zureichend erschlossen ist. Das macht die Aufgabe einer Wirtschaftsethik so notwendig, aber auch so schwierig und so spannend. Vielleicht liegt gerade in der Vermittlung dieses Impulses bereits der Hauptgewinn des Handbuchs, so wie derselbe Impuls im Grunde schon die Atmosphäre unserer Herausgebersitzungen geprägt hatte. Was freilich letztere betrifft, so war es dort vor allem die außergewöhnlich anregende Zusammensetzung des Herausgeberteams selbst, die die Diskussionen beflügelte. Immerhin zählten wir alleine fünf Ethiker, unter ihnen so bedeutende und argumentationsstarke Vertreter wie Trutz Rendtorff und Wolfgang Kluxen. Die entscheidende Unruhe ins Getriebe brachte allerdings erst der damalige Ingolstädter Wirtschaftsethiker Karl Homann mit seiner sich zu dieser Zeit zumindest schon in ihren Umrissen abzeichnenden, in jedem Falle aber völlig neuen wirtschaftsethischen Theorie. Ich hatte ihn zur Mitarbeit in unserem Team gebeten, weil ich von ihm zusätzliche Problemanstöße erwartete, auch wenn mir sein konzeptioneller Ansatz bis dahin nur punktuell bekannt war, mir aber auf jeden Fall besonders nahe bei der Frage zu liegen schien, die mich schon sehr lange umtrieb,

nämlich dass Wirtschaftsethik nicht nur ein äußeres, bereichsspezifisches *Anwendungsfeld* der Ethik darstellt, sondern dass in ihr gleichzeitig bestimmte Grundlagenprobleme der Ethik selbst zutage treten. Von meinem eigenen Erkenntnisinteresse her stand dabei für mich natürlich ein Problemaspekt im Vordergrund, der wesentlich etwas mit der spezifisch wirtschaftsethischen Einlösung des Geltungsanspruchs der *Sozialen Perichorese* und der ihr inhärenten ethisch relevanten Grundelemente menschlicher Interaktion zu tun hat. Es ging mir in diesem Zusammenhang um die ethische Rechtfertigung der Dominanz der *konkurrierenden* und der *instrumentalisierenden* Antriebe im menschlichen Miteinander als Voraussetzung für eine nachhaltig produktive Ökonomie, während der *fürsorglichen* Antriebskomponente, die den zu einem nicht geringen Teil eben auch unvermeidlich *inhumanen* Nebenfolgen dieser Ökonomie gegenzusteuern vermag, auf die gesamtgesellschaftliche Situation hin betrachtet erst über eigenständige staatliche Sozialordnungen Wirksamkeit verschafft wird.

Das lag in Wahrheit natürlich weit entfernt von dem, was sich nun für Homann im Zuge seiner wirtschaftsethischen Reflexion als das schlechthin zentrale ethische Grundlagenproblem herausstellte. Er kam zu dem zumindest überraschend anmutenden Ergebnis, dass die Wirtschaftswissenschaften ihrerseits selbst eine eigene Grundlegungskompetenz in Sachen Ethik für sich in Anspruch nehmen könnten. Danach falle nämlich der wirtschaftswissenschaftlich zentralen, hier als *Ökonomik* bezeichneten Methode der *Kosten-Nutzen* bzw. *Vorteils-Nachteils-Kalkulation* die Schlüsselrolle bei der Überwindung einer entscheidenden Leistungslücke der „herkömmlichen“ *Ethik* zu, die zwar die argumentative *Begründung* der Sollensinhalte sittlicher Normen als ihre genuine Aufgabe betrachte, nicht aber auch die notwendige *Etablierung* und die tatsächliche *Befolgung* dieser Normen. Eben darauf aber könne erst die *Ökonomik* eine produktive Antwort geben, insofern sie das Problem der Etablierung und Befolgung von Sollensinhalten unmittelbar vom Motiv des den Akteuren daraus erwachsenden Nutzens, also wesentlich von deren faktischem Vorteilsstreben her angehe, um auf dieser Grundlage gezielt die erforderlichen Anreize zur Akzeptanz und zur Verwirklichung des jeweils Gesollten zu entwickeln und auszubauen. Von daher aber versteht Homann die *Ökonomik* jetzt als „Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln“, so wie er umgekehrt die Ethik als „Heuristik der *Ökonomik*“ betrachtet. Unbeschadet dessen drängt es ihn jedoch über diese von ihm selbst vorgenommene Differenzsetzung von Ethik und *Ökonomik* hinaus. Auch das Problem der argumentativen Begründung sittlicher Normen könne und müsse letztlich von der utilitären Lösungsform des Befolgungsproblems her angegangen werden, insofern sich die einzelnen Sollensinhalte zugleich als Handlungsvorgaben verstehen ließen, die ihrerseits letztlich wiederum aus der Vorteilsmaximierung der Handelnden hervorgegangen sind.

Schon diese wenigen Andeutungen zu Homanns Theorie der *Ökonomik* erklären vielleicht am besten, was unsere Herausgebersitzungen so lebhaft

machte. Die Konfrontation mit einem solch provokanten Ansatz hatte offensichtlich ihre eigene Wirkung. Das Bedürfnis nach ethischer Grundlagenreflexion in unserem Team wurde hierdurch in der Tat spürbar stimuliert, was insgesamt wiederum die Arbeit am Aufbau des Handbuchs auch an Qualität gewinnen ließ. Das vor allem machte Homanns Teilhabe an der Herausgeber-schaft so relevant, und zwar unabhängig von der Frage, wie man im einzelnen zu seinen Positionen stand. Selbstverständlich bot sich ihm im Rahmen seiner Mitgestaltungsaufgaben am Handbuch ebenso auch die Möglichkeit, Einfluss auf dessen „Linie“ nehmen, wie dies letztlich für jeden von uns galt. Gebrauch gemacht hat er davon jedoch im Wesentlichen nur dort, wo es um seine spezifische Sache ging. Besonders deutlich tritt dies etwa in bestimmten, von ihm selbst bzw. unter seiner Supervision verfassten Passagen des zweiten Bandes über generelle Grundlegungsfragen wirtschaftlicher Ordnung hervor oder auch im letzten Band mit der Heranziehung einiger von seinem Denken besonders stark geprägter Autoren. Jedenfalls lässt sich von daher in keiner Weise schon der allzu eilfertige Schluss eines Rezensenten rechtfertigen, das Handbuch favorisiere „unterschwellig“ die Ökonomik Homanns. Wahr ist vielmehr, dass Homann mit seinen Positionen, was Zustimmung oder Kritik betraf, bei den übrigen Herausgebern ein sehr unterschiedliches Echo fand. Wahr ist ferner, dass das Handbuch in seiner gewaltigen Anlage auf die einzelnen wirtschaftsethischen Argumentationsansätze hin betrachtet, insgesamt pluralistisch offen konzipiert ist. Hier kommen viele Stimmen zur Geltung, unter anderem auch die Homanns. Und wahr ist schließlich, was am Ende des ersten Bandes in einer eindrucksvollen Studie von Jürgen Gerlach über Ethik und Ökonomik nochmals in eigener Weise zum Ausdruck kommt: Es werden die verschiedenen Theorieansätze der damals namhaftesten Wirtschaftsethiker von Arthur Rich und Bruno Molitor, über Karl Homann, Josef Wieland und Eilert Herms bis hin zu Georg Enderle, Peter Koslowski und Peter Ulrich auf ihre Stärken und Schwächen hin analysiert und in kritischer Distanz vorgestellt. Im Nachhinein ein wenig bedauerlich übrigens, dass in diesem Kreis der Dazuzählenden der Name Friedhelm Hengsbach fehlt.

Trotzdem weist diese ganze Aufregung um Homann, dessen Mitwirkung am Handbuch seinem Ansehen gewiss keinen Nachteil gebracht hat, noch auf ein wesentlich grundsätzlicheres Problem hin. Wenn hier nämlich etwas in systematischer Hinsicht der Klärung bedarf, dann ist es das nach wie vor ungelöste Spannungsverhältnis von *utilitärer Ethik* und *kantischer Ethik*, das in der Homannschen Kontrastierung von Ökonomik und Ethik wieder einmal deutlich durchschlägt. Gleichwohl ist das nicht das einzige unbewältigte ethische Problem, mit dem uns Homann in dieser nunmehr nochmals zugeschärften Weise konfrontiert. Als eine Herausforderung eigener Art empfinde ich nämlich auch das *Ausblenden* jeder Auseinandersetzung mit der in vielfältigen Aspekten bis heute fortwirkenden klassischen Güter- und Tugendethik im Rahmen seines utilitaristischen Denkens, und dies trotz der Tatsache, dass hier im Gegensatz zur kantischen Ethik – und das gilt für Aristoteles gleichermaßen

ßen wie für Thomas – das *utile*, die Kategorie des Nutzens, von vornherein in das Verständnis des Guten – des *bonum* – als funktionale Bestimmungsgröße konstruktiv einbezogen wird. Dass solcher Dialog Sinn machen könnte, hat wohl erstmals MacIntyre mit dem Versuch gezeigt, auf dem Wege über seine Aristotelesrezeption zu einem kommunitaristisch angereicherten und vertieften Verständnis des Utilitarismus vorzudringen. Homann selbst bleibt hingegen mit seinem Beitrag letztlich entschieden dahinter zurück. Seine Institutionentheorie erweist sich am Ende als eine ethisch noch weiter ausgedünnte Variante des Utilitarismus. Doch gerade was sich hier an spezifischen Unterschieden in der wirtschaftsethischen Theoriebildung abzeichnet, zeigt uns zugleich, wie sehr all dieses Ringen um eine konsistente wirtschaftsethische Grundlegungstheorie letztlich auf ein Spannungsfeld zurückverweist, wie es sich bereits von den großen ethischen wie ökonomischen Traditions- und Reflexionsbeständen her eröffnet und auf eben diesem Hintergrund auch wiederum zu ganz eigenen, möglicherweise kreativ neuen Lösungen führen kann.

Doch wie informativ solch detaillierte Rückblicke auf entsprechend bedeutsame geistige Hintergrundauseinandersetzungen im Rahmen unserer damaligen Herausgebere Tätigkeit auch immer sein mögen, so erscheint mir am Ende eine Stellungnahme zum Handbuch insgesamt nicht weniger wichtig. Dazu aber möchte ich in aller Einfachheit auf drei Dinge hinweisen. Da geht es als Erstes um das Gelingen dieses Werkes überhaupt. Es war dies alles andere als selbstverständlich angesichts der unerbittlich harten Umstände, unter denen es erarbeitet werden musste, nämlich bei gleichzeitiger Durchführung von zwei weiteren parallel laufenden Großprojekten. Eine gewaltige Leistung für alle redaktionell Beteiligten! – Mein zweiter Hinweis gilt dem Umstand: Wer mit dem Handbuch arbeitet, wird zwangsläufig Schwachstellen entdecken. Ich selbst zähle dazu etliche unerfüllt gebliebene, zum Teil durchaus substantielle Erwartungen, die sich für mich ursprünglich mit diesem Projekt, schon seit den Tagen seiner Initiierung, verbanden. – Mein dritter Hinweis gilt der Tatsache: Das Handbuch hat sich trotz allem als ein *Pilotprojekt* erwiesen, das seiner Gesamtanlage nach schwerlich zu ersetzen ist. Im einzelnen überzeugt es zudem durch seine außerordentliche Informationsdichte, durch eine nicht geringe Zahl bedeutender Artikel sowie durch eine Vielfalt überraschend neuer wirtschaftsethischer Problemzugänge.¹

¹ Als Orientierungshilfe zur Verifizierung von Fundstellen meiner Veröffentlichungen verweise ich auf meine von Wolfram Winger zusammengestellte Bibliographie im Internet unter www.wilhelm-korff.info, die außer einer chronologischen auch eine problemorientierte Fassung bietet.