

80 Philos., 3163/94

# Philosophisches Jahrbuch

IM AUFTRAG DER GÖRRES-GESELLSCHAFT

HERAUSGEGEBEN VON

HERMANN KRINGS

LUDGER OEING-HANHOFF †

HEINRICH ROMBACH

ARNO BARUZZI

ALOIS HALDER

94. JAHRGANG 1987

VERLAG KARL ALBER FREIBURG/MÜNCHEN

1987



Arno Baruzzi, Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
Arno Baruzzi, Machiavellis politische Theorie und ihr eigentümlicher Zusammenhang mit der neuzeitlichen Philosophie (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
Walter Biemel, Zeitigung und Romanstruktur. Philosophische Analysen zur Deutung des modernen Romans (Wolfgang Welsch) . . . . .	435
Albert Borgmann, Technology and the Character of Contemporary Life (Detlev Langenegger) . .	414
Karl-Ernst Bühler und Heinz Weiß (Hg.), Kommunikation und Perspektivität. Beiträge zur Anthropologie aus Medizin und Geisteswissenschaften (Eckard Wolz-Gottwald) . . . . .	437
Benedetto Croce, Die Geschichte auf den allgemeinen Begriff der Kunst gebracht, aus dem Italienischen übersetzt und eingeleitet von Ferdinand Fellmann (Robert Zimmer) . . . . .	434
Mihailo Djurić, Nietzsche und die Metaphysik (Jin-Woo Lee) . . . . .	405
Rafael Ferber, Platons Idee des Guten (Hans Krämer) . . . . .	196
Gerd-Günther Grau, Ideologie und Wille zur Macht. Zeitgemäße Betrachtungen über Nietz- sche (Jin-Woo Lee) . . . . .	405
Jürgen Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V (Ulrich Müller)	209
Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen (Ulrich Müller) . . . . .	209
Alois Halder, Klaus Kienzler und Joseph Möller (Hg.), Sein und Schein der Religion (R. Garcia- Mateo) . . . . .	431
Martin Heidegger, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS 1925) = GA 20 (Daniel O. Dahlstrom) . . . . .	189
Martin Heidegger, Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26) = GA 21 (Daniel O. Dahlstrom) . . . . .	189
Martin Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS 1927) = GA 24 (Daniel O. Dahlstrom) . . . . .	189
Martin Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (WS 1927/28) = GA 25 (Daniel O. Dahlstrom) . . . . .	189
Martin Heidegger, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928) = GA 26 (Daniel O. Dahlstrom) . . . . .	189
Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (WS 1929/30) = GA 29/30 (Daniel O. Dahlstrom) . . . . .	189
Erich Heintzel, Grundriß der Dialektik. Ein Beitrag zu ihrer fundamentalphilosophischen Bedeutung, 2 Bde. (Wolfdietrich Schmied-Kowarzik) . . . . .	201
Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 6: Mo-O (Klaus Hartmann) . . . . .	440
Mark Hulliung, Citizen Machiavelli (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
René König, Niccolò Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende (Wolfgang Kersting) . .	162
Ram Adhar Mall, Der operative Begriff des Geistes. Locke, Berkeley, Hume (Wolfgang Farr) . .	430
Herfried Münkler, Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
Klaus Oehler, Der Unbewegte Beweger des Aristoteles (Thomas Leinkauf) . . . . .	395
Hanna Fenichel Pitkin, Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
J. G. A. Pocock, Custom and Grace, Form and Matter: An Approach to Machiavelli's Concept of Innovation (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
J. G. A. Pocock, The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, Das dialektische Verhältnis des Menschen zur Natur. Philosophiegeschichtliche Studien zur Naturproblematik bei Karl Marx (Ludwig Nagl) . . . .	427
Walter Seitter, Menschenfassungen. Studien zur Erkenntnispolitikwissenschaft (Kurt Röttgers)	439

Quentin Skinner, The Foundations of Modern Political Thought, Vol. I: The Renaissance (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
Quentin Skinner, Machiavelli (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
Dolf Sternberger, Drei Wurzeln der Politik (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
Dolf Sternberger, Machiavellis ‚Principe‘ und der Begriff des Politischen (Wolfgang Kersting) . .	162
Leo Strauss, Thoughts on Machiavelli (Wolfgang Kersting) . . . . .	162
Gianni Vattimo, La fine della modernità (Rafael Capurro) . . . . .	205
Andreas Wildt, Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption (Rolf P. Horstmann) . . . . .	423

Das Philosophische Jahrbuch wird herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Professor Dr. Hermann Krings (geschäftsführend), Professor Dr. Ludger Oeing-Hanhoff †, Professor Dr. Heinrich Rombach, Professor Dr. Alois Halder, Professor Dr. Arno Baruzzi. Schriftleitung: Professor Dr. Alois Halder, Professor Dr. Arno Baruzzi. Anschrift der Schriftleitung: Universität Augsburg, 8900 Augsburg, Universitätsstr. 10. Anschrift des Verlages: Verlag Karl Alber, 7800 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Str. 4. Gesamtherstellung: Presse-Druck Augsburg

# Der Rückgriff auf die Natur

## Eine Rekonstruktion der thomanischen Lehre vom natürlichen Gesetz

Von Wilhelm KORFF (München)

Man kann sich fragen: wozu der Rückgriff auf die Natur im Kontext einer Entwicklung, die den Anspruch des Ethischen gerade nicht aus einer objektivierbaren Natur des Menschen herzuleiten sucht, sondern aus seinem Status als moralischem Subjekt, als Person, als „Zweck an sich selbst“?

In der Tat bewegt sich selbst die neuzeitliche Naturrechtsdiskussion mit ihrem Ringen um die Begründung der Personwürde und der Menschenrechte auf eben dieser Bahn. Dies hat durchaus seine geschichtliche Logik. Der ethische Rekurs auf den Subjektstatus ergibt sich im Prinzip aus demselben Zusammenhang, aus dem sich der Mensch im Zuge der neuzeitlichen „Wende der Vernunft nach außen“ als *Subjekt* der ihm zur Erkenntnis und Gestaltung aufgegebenen Wirklichkeit zu begreifen beginnt. Von daher kann er dann auch der ihn tragenden gesellschaftlichen Realität mit ihren Normen, Institutionen und sozial übergreifenden Systemen keine von seinem Subjektstatus unabhängig zu definierende sittliche Vernunft zubilligen. Vielmehr erschließt sich ihm diese erst aus deren Zuordnung zum Menschen als Person: „Ursprung, Träger und Ziel aller sozialen Institutionen ist und muß sein die menschliche Person.“<sup>1</sup> Diese ethische Grundbestimmung, wie sie das II. Vatikanische Konzil hier zum Maßstab setzt, stellt selbst das Resultat einer Entwicklung dar, mit der das ethische Bewußtsein im Prozeß der Neuzeit zunehmend auf die es normierenden und ihm als solche vorgegebenen sozialen Strukturen übergreift und der am universellen Anspruch menschlichen Personseins ausgerichteten moralischen Differenz unterwirft. Es gibt nicht nur gutes und schlechtes Handeln im Hinblick auf gegebene Normen, gut oder schlecht können auch die dieses Handeln regelnden Normen und Institutionen selbst sein. Damit aber sieht sich der Mensch nicht nur in Gehorsamsverantwortung *vor* Normen gerufen, sondern ebenso auch in Gestaltungsverantwortung *für* sie.

Dennoch wird man fragen müssen, ob der Rekurs auf den Menschen als moralisches Subjekt zur Einlösung dieser doppelt ausgerichteten Verantwortung auch tatsächlich genügt. Zwar ist mit der Rückbindung allen verantwortlichen Handelns an das Prinzip menschlichen Personseins der entscheidende Konvergenzpunkt markiert, der es ermöglicht, den Anspruch des Sittlichen in seiner Unbedingtheit zu formulieren. Solange darin jedoch die Vernunft des Subjektes nicht zugleich auch als Vernunft einer mannigfaltig bedingten, empirisch verfaßten Natur begriffen wird, bleibt der sich aus ihr ergebende sittliche Anspruch nur mehr prinzipiell gefaßt und von allen weiteren, in ihm notwendig zu berücksichtigenden

---

<sup>1</sup> Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Nr. 25, Abs. 1.

Konditionen abgeschnitten. In Wahrheit hat sich diese Tendenz, den Anspruch des Sittlichen von jeglichem Anspruch der Empirie unabhängig zu machen, in maßgeblichen transzendental-anthropologischen Entwürfen unseres Jahrhunderts sogar noch entschieden verstärkt. Als sittlich erscheint hier am Ende nur noch die „Eigentlichkeit“ eines Handelns, das sich als solches durch keinerlei strukturelle Einbindungen mehr repräsentiert sieht und damit a limine die tatsächlichen normativen Verfaßtheiten des Menschen als „uneigentlich“ und somit als vor- oder gar unethisch abweist. Weder das den sittlichen Anspruch in die Esoterik der Sorge um das eigentliche „Selbstseinkönnen“ drängende existentielle Ursprungsdenken noch eine die ethische Fragestellung auf die „personale“ Entscheidungssituation reiner Dialogizität einengende Sozialontologie, noch auch die gesellschaftsbezogene, jedoch einem utopischen Geschichtsdenken verhaftete negative Dialektik der „kritischen Theorie“ lassen eine konstruktive Bewertung der Empirie zu und werden unter dieser Voraussetzung der tatsächlichen Bedeutsamkeit und Fülle des Praktischen in keiner Weise gerecht. Solange die Durkheimsche Welt der „réalité sociale“ undifferenziert in die Uneigentlichkeit des „Man“, des „Es“ oder der „instrumentellen Vernunft“ verwiesen bleibt, führt kein Weg zu einer konstruktiven Ethik der Normen, Institutionen und sozialen Systeme. Insofern läßt sich weder mit Heidegger noch mit Buber, Ebner oder Grisebach, noch mit Horkheimer und Adorno eine tragfähige Sozialethik aufbauen. Genau dies hat nicht zuletzt zu jener bemerkenswerten Richtungsänderung ethischen Fragens innerhalb der philosophischen Diskussion der jüngsten Zeit geführt, die durch das Stichwort „Rehabilitierung der praktischen Vernunft“ gekennzeichnet ist. Wenn sonach den genannten Formen einer auf ungegenständliche Eigentlichkeit ausgelegten Ethik überhaupt sittliche Vernunft zugeschrieben werden soll, dann nur die eines – so freilich als ausgefaltetes Ethos nicht lebbaren – Protestes gegen eine Welt, in der das funktional Sachhafte in unerträglicher, depersonalisierender Weise dominiert.

Um hier also zu tragfähigen Lösungen zu kommen, genügt es offensichtlich nicht, die transzendentalanthropologische Anspruchsdimension, die in der ethischen Bestimmung des Menschen als Zweck an sich selbst hervortritt, nach den aufgezeigten Richtungen hin zu entfalten. Soll solcher Anspruch auch in human lebbare, verbindliche Praxis umgesetzt werden, so geht es darin zugleich immer auch um jene Vermittlungsstrukturen, in denen sich menschliches Dasein in Natur, Welt und Geschichte realisiert. Die Frage nach dem Gelingen des Menschen ist so in der Tat längst zu einer Frage vielfältiger empirisch-anthropologischer Forschungen und Forschungsmethoden geworden. Der Ausgang beim Subjektstatus des Menschen reicht als Erklärungspotential für die Begründung sittlichen Handelns nicht hin. Zu fragen ist vielmehr zugleich nach dem, was auch diesem Subjektstatus selbst als von sich wirkende Natur zugrunde liegt und was sonach sowohl den inneren Aufbau menschlicher Personalität als auch die Formen menschlichen Miteinanders und menschlicher Vergesellschaftung disponiert. Alle Handlungsvernunft ist zugleich Funktion einer Natur, die dieses Handeln der Beliebigkeit entzieht. Insofern ist die menschliche Natur also nicht nur sittlich relevant, sondern strukturbildend. Andererseits kann die strukturierende Funktion dieser Natur wiederum nicht so verstanden werden, daß darin die genuine Selbstaufgege-

benheit des Menschen entleert wird und verschwindet. Tatsächlich würde damit die Vernunft zum bloßen Ableseorgan degradiert. Diese Fehldeutung ist für den Essentialismus, wie er von einem neuscholastischen Thomismus vertreten wird, charakteristisch. Die menschliche Natur ist eben kein System vorfindbarer Normen, die nur erkannt werden müssen, sondern ein unbeliebig offenes Finalitätssystem natürlicher Dispositionen, mit denen sich der Mensch vor die Notwendigkeit gestellt, aber auch in die Möglichkeit gerufen sieht, seinem Leben Normen zu *geben*. Anthropologisch betrachtet ist sonach die sittliche Normenwelt – und dies gilt dann ebenso für die hier diskutierten naturrechtlichen Gehalte – dem Menschen nicht einfachhin vorgegeben, sondern bleibt substantielles Produkt seiner eigenen Selbständigkeit als Vernunft- und Freiheitswesen. Gerade deshalb erscheint mir ein Rekurs auf den Naturbegriff für eine der Konkretion fähige Ethik nicht nur relevant, sondern unabdingbar. Genau hier aber liegt zugleich der Ansatz der thomanischen Lehre vom „natürlichen Gesetz“.

Ohne daß hier diese Lehre des Thomas in all ihren Bezügen zu entfalten wäre, erscheinen mir für eine Applikation seines Begriffes vom „natürlichen Gesetz“ für die heutige ethische Fragestellung folgende Momente bedeutsam:

1) Thomas entwickelt den Begriff des „natürlichen Gesetzes“ im Rahmen seines Gesetzestraktats, in dem es ihm nicht um die Legitimation und Begründung einzelner konkreter Normen geht, sondern um die Frage des theologisch-anthropologischen Begründungszusammenhangs menschlicher Normativität überhaupt. *Wie kann ich Gott als universalen Gesetzgeber mit dem Menschen als sich selbst gesetzgebendem Wesen zusammendenken?* Schon im Prolog zum ethischen Teil seiner Summe ist diese Frage mit der Bestimmung des Menschen als Bild Gottes grundgelegt. Die erschaffende Tätigkeit Gottes kulminiert in der Hervorbringung des Menschen als eines Wesens, das an dessen schöpferischer Herkunft aktiv teilhat. Die Form, in der der Mensch Herrschaft ausübt, muß sonach in Analogie zur schöpferischen Tätigkeit Gottes verstanden werden. Die Voraussetzungen hierfür können entsprechend nur in einem Vermögen liegen, das den Menschen über alle übrigen Lebewesen stellt und ihn darin zugleich Gott ähnlich macht: *Der Mensch ist Bild Gottes kraft seiner Selbstursächlichkeit als Vernunft- und Freiheitswesen*. Er ist Prinzip der ihm eigenen Tätigkeiten und hat damit Macht über seine Werke.<sup>2</sup> Eben diese aus seiner Bestimmung als Bild Gottes resultierende Macht erstreckt sich nach Thomas entsprechend auch auf die das menschliche Handeln regulierende sittliche Normenwelt. Auch sie ist der Vernunft nicht einfachhin vorgegeben, sondern bleibt ihr wesenhaft zur Gestaltung aufgegeben.

2) Schöpfungstheologisch betrachtet ist „*lex naturalis*“ die spezifische Form der Teilhabe des Menschen als sich selbst aufgegebenem Wesen am „Ewigen Gesetz“ Gottes, d.h. an jener alles umfassenden Vernunft, mit der Gott als creator et gubernator universi die Welt erschafft, trägt und lenkt. Der Mensch muß also nicht

<sup>2</sup> Summa theologiae, prologus.

erst die *lex aeterna* kennen, um in der Weise, in der sie in ihm kraft der *lex naturalis* anwesend ist, handeln zu können.<sup>3</sup>

3) Als schöpfungsmäßig gegebener Grundlage allen sittlichen Handelns liegen nach Thomas die ersten Prinzipien der *lex naturalis* in der menschlichen Vernunft selbst.<sup>4</sup> So wie diese Vernunft, weil auf Wahrheit schlechthin angelegt, im Vollzug ihres Erkennens der Unterscheidung von wahr und falsch fähig ist, so vermag sie als handlungsbezogene, praktische Vernunft nach gut und böse zu unterscheiden. In beiden Hinsichten folgt sie hierbei dem Prinzip der Nichtkontrarität: Ein Sachverhalt bzw. eine Handlung läßt sich, unter Heranziehung ein und derselben Gründe, nicht zugleich als wahr und als falsch bzw. als gut und als schlecht behaupten. Menschliche Vernunft strebt sonach als erkenntnisbezogene wie als handlungsbezogene Vernunft nach Übereinstimmung mit sich selbst. Sie ist auf Nichtwidersprüchlichkeit hin angelegt. Sie vermag nur den Gründen zu folgen, die sich ihr zeigen. Im Falle des Handelns aber sind dies solche, die erst im *Tun* zur Übereinstimmung des Handelnden mit sich selbst führen. Daraus ergibt sich als universell geltende oberste Handlungsregel, was als gut erkannt wird, ist zugleich als zu *Tuendes* anzuerkennen und anzustreben und was als böse erkannt wird, als ein zu *Lassendes* zu verwerfen: „Bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum!“<sup>5</sup> Menschliches Handeln bleibt sonach, soll es sittliches Handeln sein, strikt an die Wahrheitsfähigkeit und Einsichtskraft des Subjektes zurückgebunden.<sup>6</sup> Erst daraus gewinnt der Handelnde seine moralische Identität. Handeln *gegen* eigene bessere Überzeugung und Einsicht ist Schuld.

4) Als zu erstrebendes Gutes kann ethisch nur gelten, was der Vernunft des Subjektes nicht widerspricht. So ist der Mensch gebaut. Daraus empfängt menschliches Handeln seine sittliche Würde. Dieses oberste Prinzip muß sonach in allem ethischen Urteilen und aller Wahl präsent bleiben, sagt aber als solches noch nichts über den jeweiligen *Inhalt* des zu verfolgenden Guten aus. Dieser kann nämlich nicht in der Vernunft selbst gefunden werden. Der Mensch ist *animal rationale*. Seine Vernunft besteht nicht für sich, sondern ist zugleich Funktion einer Natur, deren rahmengebende Dispositionen Thomas in generellen, dem Menschen als Menschen eignenden „natürlichen Hinneigungen“ herausstellt. Hierzu rechnet er z. B. die sich naturhaft geltend machende *inclinatio* des Menschen zur Selbsterhaltung, zur Arterhaltung, zu einem Leben in Gesellschaft, zum rationalen Erfassen der Wirklichkeit und zur Erkenntnis der Wahrheit über Gott. Was der Entscheidungsvernunft erst ihre jeweilige *inhaltliche* Qualifikation zum Guten oder Bösen gibt, empfängt sie mit dem Aufnehmen oder Verfehlen eben dieser im Menschen waltenden „*inclinaciones naturales*“, die „die Vernunft von Natur aus als gut

<sup>3</sup> Vgl. W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin (1964, 2. erw. Aufl. 1980) 234 ff.; W. Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft (1973, 2. neu eingel. Aufl. 1985) 50 ff.

<sup>4</sup> S. th. I-II, 94, 2.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Dies gilt selbst noch im Falle des schuldlos irrigen Gewissens: „Jegliches Wollen, das von der Vernunft abweicht, mag diese nun recht sein oder irren, ist immer schlecht.“ S. th. I-II, 19, 5.



ergreift“.<sup>7</sup> Eine Zuordnungslogik, die sich für ihn grundsätzlich aus der Tatsache legitimiert, daß die *inclinationes naturales* ein unbeliebig offenes System von Strebungen darstellen, das, wie die Entscheidungsvernunft selbst, von ein und derselben *lex aeterna* getragen und bewegt ist und als solches seinerseits von sich aus letztlich nichts anderes intendiert als die sich zum Guten entscheidende Handlungsvernunft selbst. Auch die *inclinationes naturales* tragen sonach eine Teleologie in sich. Sie sind nicht bloßes *Material* der Handlungsvernunft, sondern entziehen diese gerade der Beliebigkeit. Dennoch bedürfen sie als dispositive, entwurfsoffene Größen auch ihrerseits eines „ordinare“. Sie sind keine unmittelbar handlungsleitenden Regeln. Sie sind nicht Normen, sondern Metanormen. Soll das mit ihnen von Natur aus Intendierte erreicht werden, so bedürfen sie der normativen Konkretion. Das aber ist die Leistung der praktischen Vernunft als „Klugheit“, die hierzu die geeigneten Wege und Mittel zu erkunden und darin letztendlich auch das jeweilige Ziel in seiner genaueren Gestalt zu formulieren hat.<sup>8</sup> Die Welt der Normen, die menschliches Handeln konkret regeln, ist dem Menschen nicht einfachhin vorgegeben, sondern kraft des in ihm wirkenden „natürlichen Gesetzes“ zur Gestaltung aufgegeben.

5) Was Thomas hier im Begriff der *lex naturalis* in grundlegender strukturlogischer Distinktion von *prima principia* und *inclinationes naturales* erkennt und systematisch entfaltet, hat, so meine ich, auch für heutige Ethik richtungweisende Bedeutung. Mit seinem Rekurs auf ein *naturales* Substrat menschlichen Handelns, von ihm im Begriff der *inclinationes naturales* gefaßt, wird der Blick auf Wirkgesetzmäßigkeiten gelenkt, die sich in ihrer naturhaften Anspruchsgestalt nach als genuin empirische und darin zugleich als empirisch weiter erforschbare Größen darbieten. Von daher erscheint im Ansatz des Thomas der Raum für eine Ausweitung der ethischen Frage auf die Frage ihrer empirisch-anthropologischen Grundlegung prinzipiell freigegeben. Der in der Entwicklung der modernen Human- und Sozialwissenschaften beschrittene Weg gewinnt hieraus seine volle philosophische und theologische Legitimation.<sup>9</sup>

6) Im Lichte eben dieses habituellen Verständnisses von *lex naturalis*, das die Gestaltung der sittlichen Normenwelt als eine dem Menschen wesenhaft überantwortete *Aufgabe* erkennen läßt, ist jetzt aber auch das berühmte, die ontologische Zuordnung von Sein und Tun begründende thomanische Axiom „*agere sequitur esse*“ zu lesen. Es muß auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit jenen in der islamischen Philosophie vertretenen Positionen verstanden werden, nach denen alle Wirkkraft der geschaffenen Dinge unmittelbar Ausdruck des Wirkens Gottes ist, so daß ihnen jede Fähigkeit zur Eigentätigkeit abgesprochen wird. Eben dies aber hieße nach Thomas nicht nur die Dignität der Kreatur herabmindern, sondern auch die Vollkommenheit der schöpferischen Macht Gottes selbst verklei-

<sup>7</sup> S. th. I-II, 94, 2: „... omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendat ut bona...“

<sup>8</sup> S. th. I-II, 91, 3; 94, 5; 95, 2.

<sup>9</sup> Vgl. W. Korff, Norm und Sittlichkeit, a. a. O. 52ff.; ders., Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik (1985) 48-78 (Ethik und Empirie).

nern und in Frage stellen.<sup>10</sup> Der Schöpfungsgedanke würde entleert, die Welt zur Marionette eines in seiner Allmacht reduzierten Gottes. Demgegenüber sieht Thomas die durch Gott ermöglichte spezifische Qualität eines jeden geschaffenen Seins gerade dadurch bestimmt, daß es aus sich heraus tätig zu sein vermag, und zwar auf Grund und gemäß der ihm je eigenen Wirkkraft und Form.<sup>11</sup> Nun ist aber das Sein des Menschen, aus dem sich für diesen das je und je zu Tuende ergibt, kein statisch ausdefiniertes, sondern wesenhaft entwurfsoffenes, sich selbst aufgegebenes Sein. Der Mensch ist „sui causa“,<sup>12</sup> Wesen der Selbstursächlichkeit, dem Gott diese Selbstursächlichkeit nicht nachträglich wieder nimmt. Entsprechend diesem Verstehensansatz müssen dann aber auch die das Handeln des Menschen regelnden Normen zugleich als seine eigenen „funktionalen Schöpfungen“ verstanden werden, als „Artefakte seiner Vernunft, ersonnen und durchgesetzt von Menschen für Menschen“.<sup>13</sup> Legitimationsgrund und konkrete Anspruchsgestalt von Normen fallen nicht einfachhin zusammen. Letztere kommt nicht ohne eine Leistung der Vernunft zustande, und genau insoweit sie positives Resultat von deren ordnender Kraft ist, wird hier von mir der Ausdruck „Artefakt“ zur Kennzeichnung angewandt. Für die praktische Vernunft gibt es keinen von ihrer Gestaltungsaufgabe unabhängigen Gegenstand. Sie baut ihn vielmehr – so Thomas – je und je auf: „in practicis autem scientiis intenditur quasi finis *constructio subjecti*“.<sup>14</sup>

7) Auf diese Seite der funktionalen Hervorbringungen gehören dann auch schon die einzelnen, sich aus der Natur der Sache ergebenden Vorschriften, die *praecepta naturalia*. Dabei gilt: Je konkreter die Vorschrift, um so bedingter die Reichweite ihrer Richtigkeit. Das ist schon vom Ansatz her plausibel. Die *inclinationes naturales*, die gleichsam das gestaltungsoffene naturhafte Substrat der *praecepta* bilden, stehen in keiner praestablierten Harmonie zueinander; ihre Zielwerte müssen den gegebenen Umständen gemäß je und je aufeinander abgestimmt werden. Die *praecepta naturalia* stehen bei Thomas nicht ohne Grund im Plural, während er für den Begriff der *lex naturalis* ausschließlich die Singularform wählt. In der *lex naturalis* geht es in der Tat um die eigentliche, mit dem Wesen des Menschen selbst gegebene, unwandelbare Wirkkraft und Größe, also nicht um eine Vielfalt von Normen.

Als der übergeordnete und umfassende Begriff, der sich in seiner Ausrichtung auf das gesamte menschliche Handeln bezieht, ist bei Thomas die *lex naturalis* auch gegenüber dem *ius naturale* angesetzt. Das ergibt sich schon daraus, daß der Begriff des Rechts nur solche Angelegenheiten betrifft, die sich auf die Beziehung zum anderen erstrecken,<sup>15</sup> als Naturrecht also als Frage nach dem natürlich Gerechten,

<sup>10</sup> Summa contra gentiles III, 69.

<sup>11</sup> Ebd. I, 43.

<sup>12</sup> De veritate 24, 1; ferner ebd. 22, 6 ad 1.

<sup>13</sup> W. Korff, Anstoß für weitergehenden ethischen Diskurs in Kirche und Welt, in: A. Hertz, W. Korff, T. Rendtorff, H. Ringeling (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik (1982) Bd. 3, 557–566, 563.

<sup>14</sup> In analytica posteriora II, 41 Nr. 362.

<sup>15</sup> S. th. II–II, 57, 1: „Iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum.“

Angemessenen und Billigen im Umgang mit dem anderen.<sup>16</sup> Dabei gilt der Grundsatz: Was der Natur der Sache nach ungerecht ist, kann nicht durch ein gesetztes Recht, auch wenn es aus gemeinschaftlicher Billigung (*ex communi placito*) hervorgegangen ist, gerecht werden.<sup>17</sup>

Zugleich bewegt sich jede Erörterung des *ius naturale*, wie schon bei den *praecepta naturalia*, nach Thomas bereits auf der Ebene der Applikation. Es geht ihm hier also nicht um die Herausstellung der Unwandelbarkeit naturrechtlicher Forderungen – *natura autem hominis mutabilis est*<sup>18</sup> –, sondern um einen Gegenbegriff zum gesetzten Gerechten und damit zum Recht als Konvention.<sup>19</sup> Von daher läßt die Position des Thomas also durchaus den Schluß zu: Das aus sich heraus wirkende Naturgesetz – die *lex naturalis* – ist unwandelbar, seine konkreten rechtlichen Ausgestaltungen im Sinne der Forderung des Gerechten hingegen liegen auf der Ebene der Applikation und sind damit bereits durch Umstände und Güterkonkurrenzen mitbestimmte Größen. Insofern ist also schon im Hinblick auf naturrechtlich geltend gemachte Forderungen mit einer gewissen sach- und kulturspezifischen Wandelbarkeit der Beziehungsbedingungen selbst zu rechnen, so daß dies im gegebenen Fall eine Neubestimmung der betreffenden *ratio ad alterum* unter dem Gesichtspunkt der Ausgeglichenheit gerade von der Natur der Sache her erforderlich macht. Im Fall des positiv gesetzten Rechts tritt dieses Moment der Flexibilität einer bestimmten Rechtsgestaltung als Ausdruck der Vielfalt möglicher ethisch vertretbarer Lösungswege dann durchgängig und explizit hervor.

Der entscheidende Ertrag der *lex-naturalis*-Lehre des Thomas scheint mir darin zu liegen, daß diese Lehre im Prinzip antiessentialistisch angelegt ist und daß sie mit der Unterscheidung zwischen handlungssteuernder Vernunft im Sinne der *prima principia* und dem naturhaft gegebenen Antriebsfeld der *inclinationes naturales* den Blick für empirisch vorgegebene Wirkgesetzmäßigkeiten öffnet, die menschliches Handeln von Natur aus der Beliebigkeit entziehen. Welche Bedeutung hat diese Unterscheidung für heutiges ethisches Fragen?

Die gesamte *inclinationes-naturales*-Lehre mit den Mitteln moderner empirischer Anthropologie für die Ethik neu aufzuschlüsseln wäre allerdings ein Unternehmen, an das bisher noch niemand gedacht hat und von dem ich auch nicht weiß, ob es überhaupt leistbar ist. Wahrscheinlich besteht hierzu auch keine Notwendigkeit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die neuzeitliche, am Menschen als moralischem Subjekt ansetzende Ethik im wesentlichen nur *eine* dieser *inclinationes* für die Bestimmung des Ethischen selbst ausdrücklich mit thematisiert, nämlich die Tatsache der Sozialbezogenheit des Menschen. In dem sich aus

<sup>16</sup> Ebd. 57, 2: „Jus, sive justum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum.“

<sup>17</sup> Ebd.: „Si aliquid de se repugnantiam habeat ad jus naturale, non potest voluntate humana fieri justum...“

<sup>18</sup> Ebd. ad primum.

<sup>19</sup> Ebd.: „Voluntas humana ex communi conducto potest aliquid facere justum in his quae secundum se non habent aliquam repugnantiam ad naturalem justitiam. Et in his habet locum jus positivum.“

dem Personsein des Menschen ergebenden sittlichen Anspruch, wie ihn neuzeitliche Ethik herausarbeitet, ist der interaktionelle und gesellschaftliche Bezug immer schon mitgesetzt. Dies gilt vom kategorischen Imperativ Kants bis hin zur Sozialontologie der Dialogisten und zur negativen Dialektik der Frankfurter. Gerade dabei aber zeigt sich, daß die Vielfalt der sozialen Lebensbezüge des Menschen und ihrer normativen Regelungen über eine transzendentalanthropologische Erschließung der sittlichen Handlungsvernunft eben nicht zureichend erfaßt werden kann. So werden in den Sozialontologien vom Beginn unseres Jahrhunderts die normativen Konkretionen durchweg der „Uneigentlichkeit“ zugerechnet. Insofern erscheint es legitim, die soziale Dimensionierung menschlichen Daseins in der Weise des Thomas zunächst als eine naturhafte Wirkgröße zu nehmen und entsprechend auf ihre empirische Struktur und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die sittliche Handlungsvernunft hin zu befragen.

Dabei ist zunächst festzustellen, daß die Bestimmung des Menschen als soziales Wesen sich nicht schon durch sich selbst zureichend definiert. Nimmt man sie als eine moralische Größe, so lautet der Gegensatz zu sozial: unsozial im Sinne von ungerecht; sozial wäre dann soviel wie gerecht. Faßt man sie ontologisch, so lautet der Gegensatz zu sozial: individuell. Als sozial wäre dann all das subsumiert, was im Sinne von Normen, Institutionen und gesellschaftlichen Systemen das menschliche Miteinander regelt, aber auch der unmittelbare Vollzug dieses Miteinander selbst. Nun kann aber gerade das, was als gesellschaftliche Wirklichkeit menschliches Miteinander steuert, nicht als naturhaft bezeichnet werden, sondern ist in jedem Falle Kulturprodukt. So bleibt also zu fragen, was denn den Menschen von Natur aus als soziales Wesen bestimmt, was also an generellen, aus sich wirkenden Antriebskomponenten beim Umgang des Menschen mit dem Menschen ins Spiel kommt und diesen als „sozial“ strukturiert.

Ansatzweise zeichnet sich diese Frage schon in der Ethik Kants ab, wenn er die natürlichen Triebfedern jeglichen Umgangs des Menschen mit dem Menschen durch den Antagonismus einer „ungeselligen Geselligkeit“ bestimmt sieht und das darin waltende Gesetz von „Anziehung und Abstoßung“ auch auf der moralischen Ebene in der distanzhaltenden „Achtung“ vor dem anderen und dem zuwendungsspezifischen „Wohlwollen“ gegenüber dem anderen als den beiden tragenden sozialen „Tugendpflichten“ wiedererkennt.<sup>20</sup> Ähnlich charakterisiert Simmel das die menschliche Lebenswirklichkeit tragende Gestaltungsgesetz als ein Zusammenwirken von „attraktiven“ und „repulsiven“ Kräften, von „Harmonie und Disharmonie“, von „Assoziation und Konkurrenz“.<sup>21</sup>

Sowohl bei Kant als auch bei Simmel erscheint freilich die zuwendungsspezifische, „Vergesellschaftung“ und „Harmonie“ bewirkende Kraft in ihrer Wirkweise noch zu undifferenziert gefaßt, und zwar insofern, als menschliches Zueinander auch seinerseits nochmals ambivalent ist, nämlich einmal von einem *selbstbezogenen* Grundinteresse bestimmt sein kann, das sich den anderen zunutze machen und

<sup>20</sup> Vgl. I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Vierter Satz, hg. von Weischedel, VI, 37 ff.; ders., Die Metaphysik der Sitten, hg. von Weischedel, IV, 585.

<sup>21</sup> G. Simmel, Soziologie (1908, 1958) 187, 321.

ihn gebrauchen will, zum anderen aber von einem *selbstlosen* Grundinteresse, das für den anderen um seiner selbst willen dasein will. Auf eben dieser Differenz des sachhaft gebrauchenden gegenüber dem fürsorgenden Aspekt im Lebensumgang des Menschen haben insbesondere Vierkandt<sup>22</sup> und Gadamer<sup>23</sup> aufmerksam gemacht. Entsprechend gelangen sie von hier aus zu *drei* interaktionellen Grundeinstellungen menschlichen Verhaltens, nämlich erstens einer *sachhaft-gebrauchenden* (verdinglichenden), kraft deren sich der eine den anderen in der Vielfalt seiner individuellen Möglichkeiten und Interessen zunutze macht, zweitens einer *konkurrierenden* (aggressionsspezifischen), kraft deren sich der eine dem anderen gegenüber zu behaupten und ins Recht zu setzen sucht, um so seinen Selbststand und seine Eigenwertigkeit zu sichern, und schließlich drittens einer *fürsorgenden* Grundeinstellung, kraft deren der eine den anderen nicht überspielt, sondern ihn vielmehr in seinem Sein und Seinkönnen um seiner selbst willen annimmt und zustande bringt. Was hier gleichsam nebeneinandergestellt erscheint, wird man dann aber nochmals in einen strukturlogischen Funktionszusammenhang übersetzen müssen, wie er letztlich schon im Ansatz Kants und Simmels angezielt war, d. h., diese Grundeinstellungen dürfen nicht einfachhin einander entgegengesetzt und gegeneinander ausgespielt werden, sondern müssen als sich gegenseitig bedingende und einander korrigierende Strukturmomente begriffen werden, aus denen menschliches Handeln in der Vielgestalt seiner Möglichkeiten letztlich lebt und seine jeweilige humane Vernunft empfängt. Ein Handlungskonzept erscheint sonach nicht schon dadurch ethisch legitimiert, daß es ausschließlich von *einer* der drei genannten Einstellungen bestimmt wird, sondern erst aus deren jeweiligem Zusammenspiel. Erst dieses Zusammenspiel, innerhalb dessen jeweils einer der drei Grundeinstellungen die Führung zufallen kann, sichert die Chance seiner vernünftigen humanen Gestaltung.

Das die menschliche Lebenswirklichkeit tragende soziale Gestaltungsgesetz ist seiner Natur nach demzufolge triadisch strukturiert, also gleichermaßen auf *Bedürfniserfüllung*, *Selbstbehauptung* und *Fürsorgebereitschaft* hin ausgerichtet. Keine der drei Komponenten ist entbehrlich, jede für sich genommen bliebe abkünftig. Wir haben es mit einem in sich kommunizierenden naturalen Strukturgesetz zu tun, das sich zwar seinen der Anschauung zugänglichen Konkretionen nach in einer Vielfalt von Brechungen, Überlagerungen und Dominanzordnungen darbietet, das sich aber dennoch als eine sich von der Natur der Sache her aufzwingende Wirklichkeit erweist. Insofern kann also die Natur des Menschen als soziale nicht anders begriffen werden, denn in der Weise einer „Perichorese“, eben jener sich gegenseitig bedingenden und korrigierenden Bezugskomponenten.

Daß es sich hierbei aber in der Tat um *natural* angelegte Wirkkräfte handelt, die als solche ihrer Wurzel nach nicht erst Produkte menschlicher Kulturstilisierung sind, sondern schon die interaktionellen Organisationsformen der höheren Lebenswelt durchgängig bestimmen, hat die moderne ethologische Forschung mit

<sup>22</sup> A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre* (1922, <sup>2</sup>1928) 394–504.

<sup>23</sup> H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960, <sup>2</sup>1965) 340–344.

einer überwältigenden Fülle von Beweismaterial abgestützt.<sup>24</sup> Danach sind die das Sozialgefüge der höheren Lebensformen tragenden Kräfte im wesentlichen durch drei ihrem biologischen Alter und ihrer stammesgeschichtlich ursprünglichen Funktion nach unterschiedliche, ineinanderwirkende Antriebsimpulse bestimmt: erstens durch die „intraspezifische Aggression“, die über die Einstufung des Artgenossen als Rivalen bei gleichzeitiger Bindung an ihn zur Ausbildung von Rangordnungen führt;<sup>25</sup> zweitens durch die „sozialisierende Angst“, den Elementarimpuls sozialer Kontraktion, die den Artgenossen „Fluchtziel“ werden läßt, dessen Nähe Geborgenheit und „Heimvalenz“ vermittelt<sup>26</sup> – in ihr eröffnet sich zugleich die Möglichkeit des „Den-anderen-Gebrauchens“; drittens durch den stammesgeschichtlich im „Brutpflegebetrieb“ wurzelnden Fürsorgeimpuls, der über die Aggressionsbarriere hinweg interaktionelle bzw. gruppenspezifische Bindung bewirkt, und zwar ohne daß das aggressionspezifische Moment hierbei generell eliminiert wird.<sup>27</sup> Erst im Schnittpunkt der drei Antriebsmomente bildet sich Individualität in Sozialität aus, dem Charakteristikum aller höheren Lebensform: „Nicht die Individuen schließen sich zu Sozialgruppen zusammen, sondern die höhere Lebensform kennt Individuen nur in dieser obligatorischen Ordnung von Gruppen.“<sup>28</sup>

Eben dieses naturale Gestaltungsgesetz aber bleibt auch für die menschliche Lebenswirklichkeit bestimmend: der Mensch ist dem Menschen Bedürfniswesen, Aggressor und Fürsorger *zugleich*. In dieser seiner inneren Verknüpfung bildet es gleichsam die naturale *Metanorm*, von der menschliches Handeln getragen ist und getragen bleiben muß, soll es sich als menschlich vernünftiges Handeln erweisen. Es ist das Regelfeld, innerhalb dessen sich alle sittlich verantwortbare Verhaltensnorm bewegt. Hieraus aber ergeben sich nun entscheidende Konsequenzen sowohl im Hinblick auf die ethische Bewertung der einzelnen Antriebe selbst als auch im Hinblick auf die ethische Bewertung und Einordnung konkreter Handlungsstile, Sollensforderungen und Tugenden: das Gute bzw. Schlechte menschlichen Verhaltens kann unter dem Gesichtspunkt des Naturalen immer nur vom Ganzen der naturalen Komponenten, von ihrem Fließgleichgewicht her bestimmt werden. Das Gute erweist sich als jeweilige vernünftig-konstruktive Ausfaltung des Regelfeldes, während sich das Schlechte als destruktive Verkürzung darstellt.

Damit ist zunächst all jenen Theorien der Boden entzogen, die, auf der Suche nach der wahren Wurzel des Bösen, diese in einer der genannten Antriebskomponenten glauben unmittelbar ausmachen zu können, mag diese Wurzel nun, wie in Stoa, Neuplatonismus und der hiervon maßgeblich beeinflussten frühchristlichen

<sup>24</sup> Hierzu A. Portmann, *Das Tier als soziales Wesen* (1953); A. Remane, *Das soziale Leben der Tiere* (1960); K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (1963); I. Eibel-Eibesfeldt, *Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen* (1970).

<sup>25</sup> Vgl. K. Lorenz, a. a. O. 89–117; I. Eibel-Eibesfeldt, a. a. O. 79–84; W. Wickler, *Die Biologie der Zehn Gebote* (1971) 98–117.

<sup>26</sup> I. Eibel-Eibesfeldt, a. a. O. 138–148.

<sup>27</sup> Ebd. 150–176.

<sup>28</sup> A. Portmann, a. a. O. 331.

Erbsündelehre und Sexualethik, „Konkupiszenz“ heißen oder, wie in den mannigfaltigen Spielformen des Marxismus und Neomarxismus, „Verdinglichung“ oder schließlich, wie in den antiautoritären Theorien und Programmen der jüngsten Jahre, „Aggression“.<sup>29</sup> Immer geht es um die Bestimmung des Bösen aus eindimensionalen Wurzeln. Um seiner habhaft zu werden, um es dingfest zu machen, wird von der Entartungsgestalt eines Antriebs auf das in sich Schlechte und Böse dieses Antriebs selbst geschlossen. Dabei wird übersehen, daß sowohl die vielfältigen Formen des „Begehrens“ und der daraus resultierende sachhaft-gebrauchende „verdinglichende“ Impetus im Umgang des Menschen mit dem Menschen als auch das „Irascibile“, das „Eiferartige“, im Menschen und der von ihm her bestimmte Wille zur Selbstdurchsetzung und Selbstverwirklichung für den Aufbau menschlicher Lebenswirklichkeit gleichermaßen wesentlich sind.<sup>30</sup> Ihre konstruktive Funktion erscheint gewahrt, solange sie eingebunden bleiben in eine sie nochmals je und je übergreifende, vom Fürsorgeimpuls bestimmte Grundhaltung. Unter naturalem Aspekt kann „das Böse“ immer nur als Reduktion, als Mißachtung und Auflösung des Regelfeldes begriffen werden.

Entsprechendes gilt dann aber auch im Hinblick auf die Frage nach naturalen Wurzeln des Guten. Auch hier greift jeder Versuch zu kurz, nunmehr etwa im Fürsorgeimpuls die eigentliche und einzige naturale Ursprungskraft des Guten ausmachen zu wollen. Fürsorgende Haltung bedarf zu ihrer ethischen Vollgestalt nicht nur des Antriebs zu helfen und der Bereitschaft zur Hingabe, sondern ebenso wesentlich der Selbstbewahrung, des Selbstandes und der inneren Souveränität gegenüber dem, dem sie sich liebend zuwendet. Andernfalls droht auch sie zu entarten und in ein Überherrschungsverhältnis umzuschlagen, bei dem entweder der Bedürftige in materielle bzw. psychische Abhängigkeit vom Fürsorgenden gerät – Heidegger spricht hier von „einspringend beherrschender“ im Gegensatz zu „vorspringend befreiender Fürsorge“ – oder aber umgekehrt der Fürsorgende zum Hörigen des Betreuten wird.<sup>31</sup> Dies gilt nicht nur im Hinblick auf manche falschverstandene Vater- und Mutterliebe, sondern nicht weniger auch im Hinblick auf jene allzu vorschnell als christlich gedeutete Haltung, die blinden Gehorsam mit Demut gleichsetzt und stumme Resignation zu gewaltloser Liebe verklärt. Hierüber steht mit Recht Nietzsches Wort von der „Sklavenmoral“. Auch ethische Hochforderungen, wie das christliche Gebot der Feindesliebe, leben in Wahrheit aus einem zutiefst kritisch-kämpferischen Impuls. Der Glaube an die Macht der Gewaltlosigkeit, der in der Feindesliebe seinen höchsten Ausdruck findet, verliert die ihm eigene das Böse überwindende Kraft und führt zu Unterwerfungsmoralen, wo immer er diesen Impuls in sich stillstellt.

Von dem hier eruierten, der menschlichen Handlungswirklichkeit zugrunde liegenden naturalen Strukturgesetz, der „sozialen Perichorese“, lassen sich nun aber auch jene ethischen Positionen als defizitär entlarven, die das Wesen des

<sup>29</sup> Vgl. W. Korff, *Wie kann der Mensch glücken?* a. a. O. 213; zur ethischen Bewertung des Aggressionsphänomens ders., *Norm und Sittlichkeit*, a. a. O. 79–88.

<sup>30</sup> W. Korff, *Norm und Sittlichkeit*, a. a. O. 91 ff.

<sup>31</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1926, <sup>11</sup>1967) 121 ff.

Humanen radikal aus dem Anspruch seiner institutionellen Vermittlungen denken.<sup>32</sup> Das Mißtrauen in die Natur des biologischen Mängelwesens Mensch macht die Welt der normativen Artefakte zum Substitut seiner naturalen Vernunft und Freiheit. Demgegenüber kann es eine Option für die Freiheit, und zwar auch in den Auslegungen der Institutionen selbst, im Grunde nur dort geben, wo der Mensch eben nicht als jenes schlechthin unstrukturierte, antriebsblinde Wesen verstanden ist, dessen Natur ausschließlich und allein über institutionelle Außenprägungen humane Gestalt gewinnt. Er ist von seiner Natur her in der Tat durchaus nicht nur jener selbstbezogene, aggressive Egoist, der einzig über die List der Institution zum Altruisten erzogen werden kann. Was ihn vielmehr nicht weniger konstitutiv wie die selbstbezogenen und aggressionsspezifischen Impulse prägt, ist die gleichermaßen naturhaft angelegte Neigung, Geborgenheit zu schenken, Solidarität zu üben und mit konstruktivem Vertrauen auf die Welt zuzugehen. Eben dies legitimiert dann aber auch Vertrauen in seine Freiheit.

Mit diesem Aufweis der notwendigen Rückbindung aller konkret sittlichen Normierungen und ethischen Zielforderungen an das naturale Regelfeld wird nun aber noch ein Letztes deutlich. Das Regelfeld geht als Metanorm menschlichen Verhaltens in keiner konkreten ethischen Norm unmittelbar auf, bleibt also darin immer nur perspektivisch und relational greifbar. Das aber bedeutet jetzt auch umgekehrt, daß selbst noch die generellsten Sollensforderungen und Tugenden an eben dieser Partikularität des Konkreten teilhaben und nicht darüber hinausgelangen können. Soziale Unmittelbarkeit, Distanz und funktionale Vernunft, Liebe, Gerechtigkeit und Zweckrationalität, Solidarität, Subsidiarität und Leistungswille, oder welche ethisch wesentliche Einstellungen man in diesem Zusammenhang auch nennen mag, sie alle geben als konkrete Handlungsformen, jede für sich genommen, immer nur perspektivisch Einblick in das sie tragende perichoretische Grundgesetz. Auf der Ebene konkreter Normativität bedarf es dann entsprechend auch durchgängig der Präsenz mehrerer, einander korrigierender und ergänzender moralischer Grundhaltungen und Normen, soll das die menschliche Lebenswirklichkeit tragende naturale Gestaltungsgesetz in der Vielfalt des Handelns selbst hinreichend gewahrt bleiben.

Der Rückgriff auf Natur, wie sie in der hier aufgewiesenen sozialen Perichorese zutage tritt, erscheint mir im Rahmen einer geforderten „Rehabilitierung der praktischen Vernunft“ unentbehrlich.

---

<sup>32</sup> Hierzu W. Korff, Institutionstheorie, in: Handbuch der christlichen Ethik, a. a. O. Bd. 1, 168–176.