

es aber darum geht, dieses Prinzip inhaltlich im Entscheiden und Handeln zu bestimmen. Diese Aufgabe ist – wie Vf. deutlich macht – nicht ohne eine Einschränkung der menschlichen Freiheit erfüllbar. Deshalb muß diese Einschränkung im konkreten Fall geprüft, gerechtfertigt oder verurteilt werden. Falsch wäre es, daß eine Person die Freiheit anderer zu entscheiden und zu handeln „grundlos einschränkt und sie nicht in dem Ausmaß, als die anderen auf ihn angewiesen sind und es ihm möglich ist, fördert“ (134). Das Maß der Förderung wird nicht allein davon bestimmt, wie sehr die menschliche Würde (die Selbstzwecklichkeit) einer Person durch die Einschränkung der Freiheit gefährdet ist. Denn die Würde dient primär als negatives Kriterium, das uns sagt, ob und inwieweit sie verletzt oder gefährdet ist. Positiv bemißt sich die Förderung anderer nach ihrer Bedürftigkeit an materiellen und nicht-materiellen Gütern. Außer-moralische Werte spielen also bei der *inhaltlichen* Bestimmung der menschlichen Selbstzwecklichkeit eine entscheidende Rolle neben dem sittlichen Gut der Menschenwürde. Die Güterabwägung ersetzt die rein abstrakte Normenbegründung.

Die gesamte Anlage dieser „Allgemeinen Ethik“ überzeugt. Für den Entschluß des Autors, nicht nur metaethisch, sondern normativ-ethisch zu argumentieren und die Argumente an anschaulichen Beispielen darzulegen, werden nicht nur interessierte Laien dankbar sein. R. löst damit auch ein Desiderat ein, das in der ethischen Diskussion im deutschsprachigen Raum selten berücksichtigt wird. Er bietet darüber hinaus eine hilfreiche Übersicht über ethische Argumente und Positionen der Analytischen Philosophie. Den Bedürfnissen dieses ethischen „Grundkurses“ entsprechend, mußten viele Fragen, die eher den philosophischen Kollegen interessieren, auf knappem Raum behandelt werden. Dazu gehören das Verhältnis von Ethik und Theologie, die Grundlagen der Handlungsfreiheit und die Grenzen menschlicher Verantwortung. – Neugierig macht R.s Vorschlag, Handlungen kausal zu erklären, aber dennoch teleologisch, orientiert am aristotelischen Modell, zu beurteilen. Fragen hinterläßt seine Analyse des Kategorischen Imperativs, dessen Naturgesetzformel Vf. so interpretiert, als ob sie eine Antwort darauf bieten müßte, welche subjektiv gewollten Handlungen kollektiv vollzogen werden sollen. Kant ging es mit dieser Formel wohl eher um die Funktion und Wirkungsweise des Willens aller Subjekte, um die Struktur menschlicher Selbstbestimmung, die analog zur Struktur naturgesetzlicher Determination gedacht werden, aber mit der gleichen Notwendigkeit wirken soll. Die quasi-naturgesetzliche Wirkungsweise des Willens kann über die subjektiven Gegenstände des Wollens und die Überprüfung der Möglichkeit, ob sie Gegenstände des Wollens aller Menschen sein können, nicht kritisiert werden. Eine Kritik am Kategorischen Imperativ kann wohl nur als Kritik an Kants Autonomie-Prinzip erfolgreich sein. R. hat dieses Prinzip allerdings nicht thematisiert. Sein „Grundsatz der inhaltlichen Selbstzwecklichkeit“ setzt gleichwohl die menschliche Selbstbestimmung voraus. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es notwendig, die Einschränkung menschlicher Freiheit durch einzelne zu prüfen, zu rechtfertigen oder zu verurteilen. – R.s Ansatz ist deshalb weniger unabhängig von Kant, als dies seine Kritik am Kategorischen Imperativ deutlich macht. Sein Interesse, den apriorischen Grundsatz der Selbstzwecklichkeit unter empirischen, realen Handlungsbedingungen zu deuten, ist dennoch legitim. Für den Versuch, die menschliche Autonomie über ihre abstrakte Deutung hinaus inhaltlich zu qualifizieren, hat Vf. erfolgreich argumentiert. Das praktische Ziel dieser Argumentation, ihr klarer Duktus, ihre Anschaulichkeit und ihre Umsichtigkeit bei der Beurteilung theoretischer Positionen sind Tugenden, die es vielen Lesern erleichtern werden, Interesse an Fragen der Ethik zu haben und sie als Fragen ihres eigenen Lebens wiederzuerkennen.

W. VOSSENKUHL

EBELING, HANS, *Rüstung und Selbsterhaltung. Kriegsphilosophie* (Philosophische Positionen). Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh 1983. 99 S.

Der Untertitel der vorliegenden Aufsatzsammlung ist mit Bedacht gewählt. Was in der gegenwärtigen Situation angebracht ist, ist nach Meinung E.s nicht eine Rüstungsphilosophie, sondern eine ‚Kriegsphilosophie‘, die freilich der Affirmativität früherer Kriegsphilosophien diametral entgegengesetzt ist, geht es doch darum, „der angewand-

ten Kriegsphilosophie unserer west-östlichen Freunde, die zugegeben keine Freunde der Weisheit sind“, dafür aber „sich im Töten ... auskennen“ (69), mit der „alteuropäischen Tradition der Selbsterhaltung“ zu begegnen, welche „Selbststeigerung und nicht Selbstvernichtung“ (5) intendiert. Ähnlich wie in den übrigen Veröffentlichungen E.s wird diese These entfaltet im Rahmen einer Analyse des Todesproblems. – E. leuchtet zunächst dessen geschichtlichen Hintergrund aus, indem er vier dichotomische Erfahrungsweisen des Todes in der Geschichte des Abendlandes unterscheidet: 1. wird der Tod in diesem Kontext entweder als Durchgang oder als definitives Ende erfahren; 2. kennt die europäische Tradition den Tod sowohl als Naturtatsache wie auch als durch eine technische Kriegsführung installiertes „Kulturgut“ (85); 3. gibt es hier den fremdbestimmten und selbstverfügbaren Tod (durch Suizid); 4. unterscheidet man im Rahmen der europäischen Tradition den Tod, den jemand vereinzelt stirbt und den Tod in Gemeinschaft.

Dieser Rekurs auf die Historie macht bereits deutlich: Es gibt nicht *den* Tod als einheitliche Gegebenheit, sondern eine „reich gefächerte Typologie des Todes“ (96). Das wird noch deutlicher, wenn man den Blick auf das Todesverständnis außerhalb der abendländischen Kultur richtet: Vf. verweist zunächst auf fernöstliche Traditionen, für die der Tod einerseits „unabhängig von der Unterscheidung des Todes als bloße Durchgangsstation oder letztes Ereignis ... prinzipiell transitorischen Charakter hat“, also „kein Drama darstellt“ (88), und die andererseits so etwas wie eine „Gelassenheit zum Tode“ (89) kennen, für die der Tod also nichts der Vernunft Widerstrebendes ist. Weiterhin verweist er auf die Eskimokultur und deren Tradition einer sozial indizierten Tötung der Alten und schließlich auf die Erfahrung des kollektivierenden Todes, „der gerade nicht individualisiert“ (88). – Diese Gegenüberstellung der binneneuropäischen und der interkulturellen Todesansicht dient E. als Hinführung zum Todesproblem in der jüngsten Moderne, das durch den möglichen Holocaust eine andere Qualität bekommen hat, die er so umschreibt: 1. geht es nunmehr um den endgültigen Tod. Denn viele Tode gehen zwar vorüber, „angesichts der sich selbst erhaltenden ... menschlichen Gattung. Der endgültige Tod des Holocausts stellt dagegen alle Geschichte still“ (93). 2. Der Tod durch Holocaust ist der Inbegriff der Unvernunft. Denn er „beendet gleichermaßen die Debatte, inwiefern die Tode der Tradition im Widerstreit mit der Vernunft liegen und inzwischen vielleicht auch nicht“ (94), was nur Irren eigens demonstriert werden muß. 3. Die kollektive Selbstvernichtung der menschlichen Gattung bildet die soziale Kontraindikation schlechthin. 4. Der Tod durch Holocaust beendet jede Diskussion über Einsamkeit und Gemeinsamkeit des Todes durch „Herstellung der schlechtestmöglichen Allgemeinheit“ (93). E. verbindet diese illusionslose Darstellung des Todesproblems in der jüngsten Moderne mit einer „uneingeschränkte(n) Denunziation“ (80) der gegenwärtigen Kriegssophistik. Der Widerstand gegen dieselbe kennt für ihn insoweit keinen Pardon, „als die Nichtigkeit der Sophisten erwiesen werden soll, ihr Mißbrauch der Vernunft zum Zwecke der Tötung“ (80). Dazu dient „eine bedingungslose und dabei freilich rationale ‚Friedenspropaganda‘“, die davon ausgehen kann, „daß der ‚passive Widerstand‘ gegen die Gewalt, die freilich ‚aktiv‘ ist, soweit er sich allein auf das bessere Argument gründet, jedenfalls in Staaten mit nicht-diktatorischem Regiment eine Chance hat, den allgemeinen Untergang zumindest zu retardieren“ (ebd.). – Soweit die Generalthesen der vorliegenden Aufsatzsammlung, die in den verschiedenen Beiträgen variiert und ergänzt wird, wobei selbstverständlich eine Reihe von Aspekten wieder auftauchen, die dem Leser früherer Veröffentlichungen E.s vertraut sind. Zugleich enthält das schmale Bändchen aber auch Aspekte, die bisher überhaupt noch nicht oder nicht in dieser Deutlichkeit zur Sprache kamen. Auf zwei sei wenigstens aufmerksam gemacht. Einmal faßt Vf. seine systematische Grundposition in vier Punkten wie folgt zusammen: „Meine Maßstäbe (sc. für eine systematische Behandlung des Todesproblems) sind, wenn denn die Grobheit erlaubt ist, gleichzuordnen und zu reihen, was der Sache nach viel enger zusammengehört: erstens eine Existenzialpragmatik des Todes, zweitens universalisierbare Rationalität, deren europäischer Ursprung nichts an ihrer kontrafaktischen Allgemeinheit ändert, drittens die entsprechende universal orientierte Normierung des Handelns und viertens die alteuropäische Theorie der Subjektivität des Subjekts“ (88). – Zum an-

deren verdient seine Auseinandersetzung mit der Theologie Beachtung. Bei aller dichotomischen Entgegensetzung von Heilsdimension, die er durch Offenbarung der Gnade, Vergebung der Sünde und Verheißung der Auferstehung (44) gekennzeichnet sieht, und idealer Sinndimension, deren Proprium für ihn in der Behauptung der Freiheit, der Herstellung der Gleichheit und der Absorption der Sterblichkeit liegt, gibt es gleichwohl Berührungspunkte zwischen beiden Bereichen. Auch wenn Gott „im Zeitalter des Gerüsts ... in die vollständige Abwesenheit verrückt ist“ (43), so hat die Theologie für eine existenzialpragmatisch transformierte Theorie der Vernunft „auch jetzt noch ihre praktische Bedeutung“ (49), die E. so umreißt: „Die *abwesende Offenbarung der Gnade* hat noch die erschließende Kraft, indirekt zu vergegenwärtigen, was Kommunikation eigentlich meint: Aufhebung der Isolation. Die *abwesende Vergebung der Sünde* macht noch indirekt kenntlich, was Argumentieren eigentlich heißt: der Desintegration der Schuldigen entgegenwirken durch die Bereitschaft zur Revision. Die *abwesende Verheißung der Auferstehung* läßt noch indirekt erfahren, was es heißt, Sterbliche mit Sterblichen zu identifizieren in der letzten Anstrengung, den bevorstehenden gemeinsamen Tod als die Verwirklichung des radikal Bösen zu überbieten“ (ebd.). Im übrigen gilt für das Verhältnis von idealer Sinndimension, die ernst macht mit der Abwesenheit des Heils, und der Heilsdimension, die nicht einfach verabschiedet wird – E. möchte „keiner Vernichtung der fakultativen religiösen Heilsdimension das Wort ... reden“ (ebd.) – das Folgende: „An Glanz und Reiz bleibt die ideale Sinndimension jeder Perspektive des Heils hoffnungslos unterlegen, freilich nicht an Stringenz und Konsequenz“ (ebd.).

Wenn auch E.s eigene Positionsbestimmung in Sachen Thanatologie weiterer Präzisierung bedarf und sein Abgrenzungsversuch gegenüber der Theologie eine Reihe von Fragen aufwirft, die weiter diskutiert werden müssen, so zeigen sie doch deutlich ein Denken, das umgetrieben ist von den Aporien der Moderne und darauf eine Antwort sucht, die nicht bloß intellektuellen Ansprüchen genügt, sondern auch in existenzieller Hinsicht befriedigt.

H.-L. OLLIG S. J.

SPLETT, JÖRG / SPLETT, INGRID, *Meditationen der Gemeinsamkeit*. Aspekte einer ehelichen Anthropologie. St. Michael: Bläschke ²1981. 143 S.

In diesem gemeinsam geschriebenen Buch meditiert das Ehepaar Splett über das Wesen und den Vollzug ehelichen Lebens. Diese Meditation vollzieht sich natürlich im Horizont einer bestimmten philosophischen Anthropologie, zu deren wissenschaftlicher Disputation auf die anthropologisch-wissenschaftlichen Veröffentlichungen von J. Splett verwiesen wird. Für die Meditation gilt, sie „ist nicht Wissenschaft, aber ihr Blick ist denkendes Schauen, sie ist Besinnung“ (12).

Im 1. Hauptteil (Grundgestalt) suchen I. und J. Sp. die erfahrene Grundgestalt ehelicher Gemeinschaft, „das erstaunliche Dasein ... geglückter Identität“ (18) ins Wort zu fassen und auf seinen tragenden Grund zu bedenken. Diese Grundfigur ehelichen Lebens, „das Eins von Gestalten“ (25) wird mit einem Wort von W. v. Weizsäcker „Gestalt-Kreis“ genannt. Mit diesem Wort wird auf die wundersame und kaum artikulierbare Erfahrung hingedeutet, mit sich eins und so mit dem anderen zwei-eins zu sein. „Die Schwebe zwischen beiden wiederholt sich als Schwebe zwischen ihnen und ihrem Eins“ (30). Zwei jedoch wissen sich nicht aufgrund ihres eigenen Vermögens eins, sondern in ihrer gemeinsamen Entsprechung zum Anspruch des „Sein-Dürftens und Sein-Sollens“ (33) ihres Wir. In diesem Anspruchs-Abgrund offenbart sich Gott den Liebenden als „unser Du“ (47). So zeigt sich auf dem Grund des zwei-einigen Gestalt-Kreises ein „Dreispiel“ (40). Du und Ich werden eins in der gemeinsamen Entsprechung zu Gott. So verbindet sich aber jeder mit Gott im Dienst am anderen, und zwar an dem, was an ihm ist in der gemeinsamen Entsprechung zu Gott. „Nur mit Gott kann ich den anderen so lieben, wie ich seinetwegen will, und nur mit Gott kann er mich so lieben, wie ich seinetwegen wünschen muß. Dann aber müssen auch wir zusammen Gott ‚aus ganzem Herzen‘ zu lieben versuchen, seinetwegen, um in solchem Dank so eins zu werden, wie er es unseretwegen will“ (49). – Im 2. Hauptteil (Lebensgestalten) zeigen die Verf., wie die Grundgestalt ehelicher Wirklichkeit in den unterschiedlichen