

Freiheit an, begründetermaßen – nicht bloß im Blick auf verbreitete religiöse Praxis (358 f.), sondern m. E. auch angesichts seiner eigenen transzendentalen Einführung Gottes. Warum aber antwortet er dem Verdacht nur mit dem Verweis auf Solidarität, als drohte hier keine Funktionalisierung (und, weil weniger leicht zu kritisieren, um so gefährlicher)? Warum begegnet hier das Stichwort Anbetung nicht? (Wenn Climacus sie ästhetisch statt religiös nennt – 203 –, muß man das nicht akzeptieren [zudem bräuchte ich hier gern H. U. v. Balthasar ins Gespräch, worauf ich aber nicht bestehe]). Ebenso steht am Ende des „Schlußprotokolls“ – durchaus voller Dankbarkeit und Hoffnung Gott gegenüber – die (dialogische) Selbstverwirklichung der Freiheit.

Dazu bringt nun auch Rez. seine „Rückfragen in dialogischer Absicht“ an den Verfasser auf ihren Punkt: Über das Verständnis von Freiheit als Gabe schreibt dieser (354<sup>468</sup>), es werde sich „bei aller inneren Schlüssigkeit einem neuzeitlichen, von der Autonomiefreiheit geprägten Selbstbewußtsein nur schwer erschließen lassen“. Ich widerspreche nicht; doch welches Gewicht hat (gerade in einer Kierkegaard-Arbeit) dies Argument? Wie weit achtet Verf. auf die Gefahr, daß seine berechnete Kritik an Kierkegaards Gott-Ich-Monismus (oder auch – im Blick „auf verlorengegangene Autoritäten“ – seine Abwehr eines Offenbarungspositivismus [210f.]) ihn in die entgegengesetzte Einseitigkeit treiben könnte? Um es zunächst in der von ihm bevorzugten Heils- bzw. Sinn-Perspektive zu formulieren: Schon in der zweiten Rückfrage hat er von der freien Vergebung der Opfer als Bedingung der Vergebung Gottes gesprochen (196). Ausdrücklich heißt es dann nochmals in der abschließenden Darstellung (344): „Gott kann, seiner Achtung menschlicher Freiheit wegen, die Vergebung, die allein die Opfer den an ihnen schuldigen gewordenen Tätern gewähren können, nicht ersetzen. Ein solcher Pakt Gottes mit den Schuldigen wäre ein Akt von freiheitszerstörendem Zynismus.“ Können die Opfer ihrerseits nicht dadurch schuldig werden, daß sie nicht vergeben wollen? Und welcher zynischer Pakt wäre dann Gottes „Zimzum“? Daß dies dem Verf. offenbar nicht in den Sinn kam, läßt mich fragen, wie weit er mit dem neuzeitlichen Selbstverständnis von Freiheit auch dessen Harmlosigkeit übernommen hat (oder eher dessen Selbst-Verharmlosung) – wie sie sich auch noch und gerade in Kants „radikalem Bösen“ als angeblich schlimmster Möglichkeit des Menschen ausdrückt). (So wäre hier aus Verweyens Fundamentaltheologie nicht bloß auf die Seiten 236–238 mit ihrer ungenügenden Lösung zu verweisen, sondern auch auf die Wiederaufnahme und Vertiefung der Problematik 268 ff.). Was aber sagt es für unsere Hoffnung, hinge sie letztlich an der Herzenskargheit von Menschen (Hos 11, 9; Joh 2, 24 f.)? Doch steht für mich mehr als die Hoffungsfrage an, wenn man derart die Gott-Unmittelbarkeit jedes Einzelnen preisgibt. Betrüblicher als die Verharmlosung unserer (Möglichkeiten zur) Schuld finde ich die neuzeitliche „Verharmlosung“ unserer Geschöpflichkeit (durch ein Konzept von Transzendentaldenken, daß den ontologischen Schock des „ex nihilo“ von vornherein vermeidet). Vielleicht ist, wäre zu fragen, doch nicht die Angst der eigentliche Freiheitswiderstand? Betrüblichst jedenfalls, daß hiermit die freie Gabe des Seins und auch gerade unseres Mit-Seins (mit den Menschen wie Gott) verharmlost wird – als ginge es statt um dies Wunder selbst im Gottesverhältnis bloß um die Überschreitung unserer Grenzen. Vorbehaltlos beige-pflichtet: „Glauben bedeutet in christlichem Verständnis nicht, seine Freiheit aufzugeben, sondern sie zu ergreifen“ (359). Doch wozu? Wie, wenn wir von Kierkegaard, bei all seinen Schwächen und Einseitigkeiten, dies vor allem lernen dürften: daß Freiheit im Glauben bedeutet, sich ergreifen zu lassen?

J. SPLETT

MÜLLER, ANSELM WINFRIED IN ZUSAMMENARBEIT MIT Werner Greve, Yungh-Yae Han, Klaus Rothermund, *Ende der Moral?* Mit einem Gespräch mit Hildegard Hamm-Brücher. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1995, 192 S.

Dieses Buch ist in der Zusammenarbeit zwischen einem Philosophen, einem Kriminologen, einer Pädagogin und einem Psychologen entstanden. Es überrascht durch sein originelles Genus *litterarium* – eine Verbindung von Zeitanalyse, Zeitkritik, Pädagogik und Philosophie –, seine allgemeinverständliche Sprache, die keine Fachtermini gebraucht, und seine vielen Beispiele, und es ist zugleich ein wichtiger, betont philosophiekritischer Beitrag zur moralphilosophischen Diskussion. Das Buch verzichtet – wahr-

scheinlich, um den philosophischen Laien, an den es sich wendet, nicht abzuschrecken – auf jeden gelehrten Apparat, auch auf bibliographische Hinweise, was die Leserinnen und Leser bedauern werden, die sich gern über den Zusammenhang der hier entwickelten Thesen mit der gegenwärtigen englischsprachigen Ethikdiskussion informiert hätten.

Kapitel 1 fragt, ob Moral in unserem heutigen Selbstverständnis noch einen Platz hat. Die Verletzung moralischer Normen sei heute zusehends Folge und Ausdruck zynischer Moralverneinung und immer weniger das bloße Versagen von Menschen, die ihren eigenen Maßstäben nicht mehr gerecht werden und sich dieses Versagens bewußt sind. Eine der Ursachen dieser Entwicklung sei die Breitenwirkung der intellektuellen Diskussion und der Medien und die Tatsache, daß viele Menschen eine Hochschulausbildung durchlaufen, die sie lehre, überkommene moralische Auffassungen zu hinterfragen. Dem Gespräch mit Hildegard Hamm-Brücher (Kapitel 2) folgt eine kritische Auseinandersetzung mit philosophischen Theorien, die die Moral gefährden: Determinismus, Soziobiologie, Humes Leugnung der praktischen Vernunft, der sich auf das Gewissen berufende Subjektivismus, Sartre, Nietzsche, Utilitarismus, Rigorismus. Die leitende Frage dieses dritten Kapitels, ob auch die Philosophie zur Verbreitung moralverneinender Tendenzen beitrage, wird bejaht: Sie lähme die Selbstverständlichkeit, mit der sich eine Gesellschaft gegen das Untergraben tragender Einstellungen zur Wehr setzt. Damit wird jedoch nicht der Verzicht auf Philosophie, sondern deren Selbstbescheidung gefordert; Moral sei rational, und M. plädiert für eine kognitive Moralphilosophie. Aber obwohl Moral rational sei und sich für Moral argumentieren lasse, lasse Moral sich nicht begründen; vielmehr sei der gescheiterte Versuch, Moral zu begründen, für deren Krise mitverantwortlich; jeder gescheiterte Versuch, Moral zu begründen, lasse sich deren Geltungsanspruch entgegenhalten. Wir müssen, so die programmatische Forderung, „dem Zauber der Systeme zunächst einmal abschwören und uns auf den scheinbar naiven Weg einlassen, die tatsächliche Rationalität der tatsächlichen Moral zu untersuchen“ (92). Diese Rationalität der Moral wird zunächst negativ aufgewiesen, indem die Unhaltbarkeit der Argumente, die sie bestreiten, gezeigt wird (Kapitel 4). Es werden drei Argumentationstypen gegen eine objektivistische Moral kritisiert: (a) Die Behauptung, es gebe objektiv bessere und schlechtere Weisen, sein Leben zu gestalten, führe zum Paternalismus. (b) Der Egoismus sei einer moralischen Lebensweise überlegen. (c) Aus der Sein-Sollensdifferenz folge, daß moralische Äußerungen notwendig subjektiv seien.

Kapitel 5, der moralphilosophische Schwerpunkt des Buches, greift auf den späten Wittgenstein („Über Gewißheit“) zurück. Es unterscheidet zwei Formen der Begründung: (a) ein moralisches Urteil wird moral-*intern* auf andere Urteile zurückgeführt, aus denen es sich herleiten läßt; (b) die Geltung der Moral wird moral-*extern* erwiesen. Die Moral als ganze, so die These, lasse sich nicht (extern) begründen; sie brauche fest in unsere Lebensvollzüge eingelassene „Angelpunkte“ der Handlungsorientierung, und das seien selbst moralische Überzeugungen und nicht ein externes Fundament. Der rote Faden der Argumentation ist, daß grundlegende moralische Überzeugungen, z. B. daß man nicht lügen darf, einen höheren Gewißheitsgrad haben als Prinzipien, die wir heranziehen, um derartige Überzeugungen zu begründen. M. unterscheidet drei Ebenen: (a) die Begründungsebene; auf ihr sind Forderungen wie „Menschen in Not soll man nach Möglichkeit helfen“, „Du sollst nicht lügen“ anzusiedeln; (b) die Anwendungsebene, auf der diese Urteile spezifiziert werden; (c) die Erklärungsebene, auf der Prinzipien und moralphilosophische Theorien anzusiedeln sind. Moraltheorien, das sei nochmals unterstrichen, liefern nach M. also keine Begründungen, sondern Erklärungen. Auf zwei weitere Themen, die in Kapitel 5 zur Sprache kommen, sei nur kurz hingewiesen. Das ist einmal die Frage, ob in unseren moralischen Begriffen der beschreibende sich vom wertenden Bestandteil trennen lasse, was M. verneint. Zweitens wird gegen einen moralphilosophischen Purismus oder Rigorismus mit Recht geltend gemacht, daß die Moral auf stützende Überlegungen angewiesen ist, die in unserer Zeit weitgehend fehlen. Zur Moral gehöre ein Wissen, daß sie dem guten Leben diene und die individuelle Entfaltung nicht verhindere; Moral müsse in einen größeren Lebenszusammenhang eingebettet sein, wie ihn im antiken Griechenland die Polisordnung und dann die christliche Religion geboten habe.

Es gehört zu den sympathischen Zügen dieses Buches, daß es die Fragen, die ein Kritiker stellen würde, selbst formuliert. Moral kann nicht extern begründet werden: das ist eine gut Aristotelische These, und sie widerspricht auch nicht der Kantischen Theorie, wenn man bedenkt, daß die Lehre vom Faktum der Vernunft sich genau gegen eine externe Begründung wendet. Die Geister scheiden sich an der Frage, welches genau die in unsere Lebensvollzüge eingelassenen Angelpunkte sind. Welchen moralischen Überzeugungen kommt ein solcher Status zu, welchen nicht? „Wie also kommt es, daß diese, nicht aber jene Überzeugung den Status eines Angelpunkts hat?“ (149) Worin unterscheidet sich ein solcher moralischer Angelpunkt von einer in einer Gesellschaft tradierten, etablierten und kritiklos angenommenen aber dennoch unmoralischen Praxis, wie (M.s Beispiel) der Sklaverei in der Antike oder in den amerikanischen Südstaaten? Welchen Abstraktionsgrad haben diese Angelpunkte? Handelt es sich um allgemeine Forderungen, z. B. die Goldene Regel, das Prinzip, daß man anderen grundlos keinen Schaden zufügen darf, ein Kantisches oder Aristotelisches Gerechtigkeitsprinzip, oder zählen zu den Angelpunkten auch spezifischere Forderungen? An welchen Minimalbestand solcher Angelpunkte können wir in einer zutiefst moralскеptischen Gesellschaft anknüpfen? – Eine zweite Frage bezieht sich auf das Verhältnis zwischen dem beschreibenden und wertenden Bestandteil in moralischen Begriffen. M. bringt als Beispiel den Begriff ‚Mord‘. Er enthalte eine Kernbedingung – Tötung eines Menschen –, die durch Ausnahmebedingung eingeschränkt werde: Die Tötung eines Menschen ist Mord, es sei denn ... Die Liste dieser Ausnahmebedingungen ist, wie M. richtig hervorhebt, grundsätzlich unabschließbar. Was mir nicht klar geworden ist: Weshalb ist diese Unabschließbarkeit ein Argument gegen die Trennung des beschreibenden und wertenden Bestandteils? Einleuchtend ist, daß im Begriff ‚Mord‘ der wertende Bestandteil (etwa ‚ungerechte Tötung‘) die Unabschließbarkeit der Liste der Ausnahmebedingungen markiert. Aber wie sieht es aus, wenn dieser Begriff in einem praktischen Urteil auf einen bestimmten Fall angewendet wird? In diesem Fall muß die handelnde Person deutlich machen, welche Umstände sie für relevant hält; sie muß aufgrund der Umstände, die in beschreibenden Termini angegeben werden müssen, zu einer Entscheidung kommen, ob diese Handlungsweise gerechtfertigt ist oder nicht, so daß wir hier eine Trennung von Beschreiben und Werten haben. – Diese zweite Frage hängt mit der ersten zusammen: Wenn es richtig ist, daß das Verbot der Lüge oder des Mordes letzte Angelpunkte unserer Moral sind, wie entscheiden wir dann, was eine Ausnahmebedingung ist und was nicht? Ist die Applikationsleistung von einer spontanen Sicherheit geleitet, oder muß sie sich an Gesichtspunkten, die objektivierbar sind, orientieren? Wie verhalten sich diese Gesichtspunkte zu den Angelpunkten?

Dem Buch ist in einer moralphilosophischen Diskussion, die noch immer weitgehend von den Themen Diskurs und Letztbegründung bestimmt ist, eine breite Resonanz zu wünschen. F. RICKEN S. J.

SCHULZE, GERHARD, *Die Erlebnisgesellschaft*. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt-New York: Campus 1992. 765 S.

Vertreter kirchlicher Verbände sind verwundert, wenn sich junge Christen aus sozialen Engagements zurückziehen, während charismatische Lebensgemeinschaften und Gebetsgruppen aus dem Boden wachsen. Bischöfe genießen auf Kirchentagen das Bad einer freudig gestimmten Menge, die zu einem religiösen Happening unterwegs ist. Kirchliche Dogmatiker zeigen sich besorgt darüber, wie gering präzise Lehrinhalte gegenüber diffusen religiösen Erlebnissen gewichtet werden.

Um derartige Erfahrungen einzuordnen und zu begreifen, ist die kompetent und überzeugend angelegte Zeitdiagnose des Verf. eine unverzichtbare Lektüre. Er charakterisiert die gegenwärtige Gesellschaft als „eine Gesellschaft, die (im historischen und interkulturellen Vergleich) relativ stark durch innenorientierte Lebensauffassungen geprägt ist“ (54). Erlebnisorientiertes Handeln richtet sich auf das schöne Leben, wie es vom einzelnen wahrgenommen wird, also auf den Genuß, die angenehme Empfindung. Es ist in der Alltagswelt situiert, körperbezogen und subjektorientiert, weil durch individuelle Wahl und Deutung bestimmt. Punktuelle Ereignisse werden zu Episoden, zu