

Existencialethik – spirituelle Mitte der Moraltheologie

Bernhard Fraling, Münster

Man mag den Eindruck haben, andere Probleme hätten das im Thema ange-deutete weithin verdrängt: Bioethik,¹ Ethik der Kommunikation, Sexual-ethik weisen auf Bereiche hin, in denen sich aufgrund neuester Entwicklungen auch die aktuellsten Fragen stellen. Hinter diesen scheinen andere Überlegungen in den Hintergrund zu treten. Dabei läßt sich leicht feststellen, daß die epochalen Gründe, die zur Ausbildung der Existencialethik geführt haben, durchaus noch gelten. Es läßt sich überdies zeigen, daß die formalen Regeln einer Existencialethik Dialogmöglichkeiten mit anderen wichtigen ethischen Ansätzen eröffnen. Dies soll im folgenden versucht werden.²

1. Das Entstehen der Existencialethik im Spannungsfeld von Normen- und Situationsethik

a) *Das Ethos im Umbruch unserer Zeit*

Die Flut der Bücher, die versuchen, unsere Epoche, das zwanzigste Jahrhundert, als eine Zeit des Umbruchs darzustellen, ist nicht mehr zu überschauen. Versuche sind aus unterschiedlichen Perspektiven gemacht worden, die Inhalte der Veränderung bewußt zu machen. Die Moderne sieht man durch die Postmoderne abgelöst, die alte Zeit durch das „new age“ allmählich verdrängt. Aus soziologischen Versuchen sind neue Benennungen bekannt geworden; man spricht von der Risiko-³ und von der Erlebnisgesellschaft⁴ und findet das „Chaos der Liebe“ „ganz normal“⁵. Man könnte fortfahren. Literatur⁶ und Philosophie sind sich einig darin, daß die moderne arbeitsteilige Industriekultur Lebensverhältnisse geschaffen hat, die kaum

¹ Im neuen LThK findet sich z.B. ein 3-spaltiger Artikel Bioethik; das Stichwort Existencialethik fehlt völlig.

² Im wesentlichen sind die folgenden Überlegungen im Rahmen einer Abschiedsvorlesung vorgetragen worden und tragen daher einige Spuren des mündlichen Vortrags, die hier nicht verwischt werden sollten.

³ U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M 1986.

⁴ G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*. Frankfurt/New York 1995.

⁵ U. Beck/E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe* (st 1725). Frankfurt/M 1990.

⁶ Hier wäre an Kafka insbesondere zu erinnern.

mehr zu durchschauen sind. Die sekundären Systeme drohen, den Menschen völlig zu beherrschen.⁷ Die anonymen Machtstrukturen flößen keinerlei Vertrauen ein. Sie lassen das Dasein in seiner Unbehauftheit erfahren, in seinem Geworfensein.⁸ Die neue Unübersichtlichkeit⁹ lässt es nicht mehr zu, überkommenes Lebenswissen ohne weitere Reflexion auf Fragen anzuwenden, die es überfordern würde.

b) Situationsethik im Kontext der Existenzphilosophie

Die gerade in wenigen Strichen umrissene Situation¹⁰ hat schon früh ihre Konsequenzen in der Ethik gehabt; die immer größer gewordene Schwierigkeit, allgemein gültige, von allen akzeptierte Normierungen zu formulieren, und die Erfahrung des Unbehauftseins des modernen Menschen erwiesen sich als der Mutterboden, auf dem die Situationsethik wuchs. Martin Heidegger schreibt in *Sein und Zeit*: „Existentielles Verstehen besagt: sich entwerfen auf die eigenste faktische Möglichkeit des In-der-Welt-sein-könnens. Seinkönnen aber ist nur verstanden im Existieren in dieser Möglichkeit. Welche Stimmung entspricht solchem Verstehen? Das Rufverstehen erschließt das eigene Dasein in der Unheimlichkeit seiner Vereinzelung.“¹¹

Heidegger sagt das im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zum Gewissen. Die Grundstimmung, in der sich der Mensch seiner Gewissensverantwortung bewußt wird, ist hier mit der Erfahrung der Unheimlichkeit verbunden; ihr entspricht die Angst. Hier schwingt Kierkegaards Erfahrung weiter. Die Tatsache des Geworfenseins ist zugleich die Tatsache radikaler Vereinzelung. Sie bedeutet, daß der Mensch ganz auf sich selbst zurückgeworfen ist und sich selbst zu verantworten hat. Dafür gibt es keine Geländer allgemeingültiger Normen mehr; im Je Jetzt seiner Freiheit entwirft der Mensch sein eigenes Dasein in je neuen Situationen. Das bedeutet Situationsethik: Die Freiheit zum Selbstentwurf ohne die Bindung an allgemein und immer gültige Vorgaben von Naturgesetz und Gebot.

c) Reaktionen der Theologie

Die Antworten der Theologie auf dieses Problem fielen höchst unterschiedlich aus. Die großen Vertreter der evangelischen Theologie unseres Jahr-

⁷ H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*. Stuttgart 1965; und E. Goffmann, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität* (stw 140). Frankfurt/M. 1977, wären hier als Zeugen und als Korrektoren zu lesen.

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Halle 1941.

⁹ J. Habermas, *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M. 1985.

¹⁰ Einzuräumen ist, daß hier in einem Überblick Stellungnahmen aus einem langen Zeitraum zusammengestellt sind; im Blick auf das hier angezielte Thema sind aber die Parallelen dominant.

¹¹ A.a.O. (Anm. 8), 295.

hunderts wie Barth, Bultmann und andere folgen den Grundlinien einer Situationsethik, die von ihnen in je verschiedener Weise rezipiert wurde. Auf sie kann in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen werden.

Der Gegenpol in dieser Auseinandersetzung findet sich in der katholischen Kirche; Pius XII. hat als einer der hervorragenden Anwälte objektiver sittlicher Ordnung Position bezogen. In sein Pontifikat fällt die Auseinandersetzung über die Frage der Situationsethik. Er selbst hat in verschiedenen Stellungnahmen dazu das Wort ergriffen, entsprechend das *Sanctum Officium* am 2. Februar 1956.

Es bestand der Verdacht des ethischen Relativismus, für das kirchliche Lehramt Grund genug, die Position der Situationsethik zurückzuweisen. Die überzeitliche Geltung der Essenzethik wird dagegen behauptet.

Damit war zwar eine Barriere gezogen gegen einen vermeintlich gefährlichen Trend; aber die epochale Frage blieb theologisch unerledigt. Es blieb das Problem der unübersehbar vielen verschiedenen Situationen der Menschen in unserer Welt mit ihren Unwägbarkeiten. Es blieb die Anfrage der evangelischen Theologie und der Existenzphilosophie nach dem Gehalt der Anthropologie; diese sahen die Einmaligkeit und Unvertretbarkeit menschlichen Personseins in einer von naturalistischen Elementen durchsetzten Essenzmetaphysik nicht genügend zum Ausdruck gebracht.

Schon vor der Instruktion des Sanktum Offizium hatte Karl Rahner mehrfach zu dieser Frage Stellung genommen.¹² Zunächst warnte er vor einer Tendenz zur „Sündenmystik“, um deren Wirkung er sich Sorgen machte, weil sie in der Nichtanerkennung objektiver Normen dem Egoismus des Menschen Vorschub leiste:¹³ „Wer vor einer Gewissensentscheidung als Christ wahrhaft betend sich zu Herzen nähme, daß die Welt unter dem Kreuz steht, an dem Gott selbst angenagelt und durchbohrt hängt, daß Gottes Gebot auch den Tod des Menschen als Konsequenz fordern kann, daß es nichts in der Welt an Bitterkeit, Tragik, Verzweiflung gibt, das ein zu großer Preis für die ewige Verheißung Gottes wäre, daß man nichts Böses tun darf, um Gutes zu erreichen, daß es Irrtum und Häresie der eudämonistischen Neu-

¹² Vielleicht war er indirekt auch im Blick der römischen Autoren. Pius XII spricht in seiner Ansprache (dokumentiert in AAS 44 (1952), 413–419; Utz-Groner 142f.) von einer Auffassung des „ethischen Existentialismus“ oder des „ethischen Individualismus“, Ausdrücke, in denen man indirekt eine Stellungnahme gegen Rahner zu entdecken glaubte. Allerdings muß man feststellen, daß Rahner sich in seiner Position von diesen Sätzen nicht eigentlich angegriffen fühlen mußte. Ihm ging es vielmehr um die Frage, was katholische Theologie von der neueren Entwicklung der Existenzphilosophie und der ihr entsprechenden Situationsethik lernen könnte.

¹³ K. Rahner, *Gefahren im heutigen Katholizismus* (Christ heute 10). Einsiedeln 1950, 39, im Wiederabdruck eines Artikels, den er unter dem Titel, *Der Appell an das Gewissen. Situationsethik und Sündenmystik* in der Zeitschrift *Wort und Wahrheit* 4 (1949) 721–734 veröffentlicht hatte.

zeit ist, wenn man meint, das sittlich Richtige könne den Menschen nicht in eine innerweltliche ausweglose Tragik führen..., daß es nicht im Belieben des Menschen steht, eine ‚heroische Situation‘ immer zu vermeiden, dann gäbe es wahrhaftig seltener Christen, die meinen, ihre Situation bedürfe einer Regelung, die abweicht von den Gesetzen, die die Kirche als die Gottes verkündet...“¹⁴

Diese Sorge hinderte ihn aber nicht daran, sich in aller Intensität dem angedeuteten sachlichen Problem zu stellen. Ihm war bewußt, daß das, was früher nur extremer Randfall sittlicher Situation gewesen war, der nur sehr selten vorkam, nun fast zu einem normalen Fall geworden war: „Es gibt nur wenig, worüber alle einig sind...“¹⁵ Man kann es immer mehr beobachten, daß die Meinungen auch von Christen angesichts unterschiedlicher Herausforderungen höchst unterschiedlich sein können. Die Differenz und die Diskussion über differente Gegenstände hat seitdem eigentlich nur zugenommen, wenn wir daran denken, wie schwer wir es haben, in Fragen der Umweltethik, der Friedensethik, der Entwicklungspolitik zu einheitlichen Meinungsbildungen zu kommen. Je nach dem Standort und den Möglichkeiten, die Wirklichkeit zu sehen, verschieben sich die Perspektiven und damit häufig auch die Urteilsbildung.¹⁶

Solche Grunderfahrungen machen verständlich, warum man immer weniger Sachverhalte als allgemeingültig regelbar ansieht; damit aber sind sie keineswegs ethisch irrelevant. Eine Tendenz des Denkens, wie sie bei Heidegger sichtbar wird, legt es nahe, davon auszugehen, daß das Leben zumindest nicht ausschließlich nach allgemein verbindlichen sittlichen Normen gelebt werden kann. Dies würde das Gelingen menschlicher Existenz beeinträchtigen.

Rahner versuchte, das positive Anliegen der Situationsethik, den einzelnen in seiner Einmaligkeit ernstzunehmen, aufzugreifen, ohne doch die Orientierung an Normen dabei aufzugeben. Dieses Interesse verfolgt er in der Entwicklung einer formalen Existenzialethik. Seine These besagt, daß die „Existenzialethik nach unserer Meinung der Kern der Wahrheit ist, der auch in der falschen Situationsethik steckt.“¹⁷

¹⁴ Ebd., 54.

¹⁵ Ebd., 41.

¹⁶ Die Zahl nicht einfach generalisierbarer Entscheidungen, die der einzelne je für sich von seinem Gewissen her zu verantworten hat, nimmt zu; und dennoch wohnt dem Ethos eine Tendenz inne, die auf Universalisierbarkeit zumindest hingeordnet ist. Das erklärt, warum oft die Meinungen in den Auseinandersetzungen über Einzelfragen, z.B. der Friedensethik oder der Umweltpolitik oder auch der medizinischen Ethik, so heftig aufeinanderprallen. Es liegt hier jeweils ein Engagement vor, in das der Mensch mit persönlicher Entschiedenheit und darum auch emotionaler Bindung eintritt.

¹⁷ K. Rahner, *Über die Frage einer formalen Existenzialethik*, in: Rahner S 2, 227–246, 230.

Es ist kein Zufall, daß sein Postulat einer Existenzialethik herausstellt, daß es sich um eine „formale“ Ethik handele; es gelte, formale Regeln zu entwerfen, die es erlauben würden, die einmalige, nur diesen bestimmten Menschen angehende sittliche Verpflichtung wahrzunehmen; man könnte hier theologisch von der Wahrnehmung einmaliger individueller Berufung sprechen, die nur diesen bei seinem Namen Gerufenen meint. Materiale Normen zeichnen den Rahmen ab, der für alle gilt, innerhalb dessen sich die freie, aber nicht einfach beliebige Selbstgestaltung des einzelnen Menschen in ihrer Freiheit vollzieht. Diese formalen Regeln sollen helfen, die Spur aufzunehmen, die dem einzelnen vorgezeichnet ist. Der Bereich der Entscheidungen, die nicht mehr einfach in allgemeinen Normen vorgeformt sind, nimmt in unserer Welt beständig zu.

Die Betonung der Tatsache, daß diese Ethik vorrangig durch solche formalen Regeln gekennzeichnet ist, läßt einen Vergleich mit der insbesondere von den Frankfurter Philosophen Habermas und Apel entwickelten Diskursethik¹⁸ zu. Auch in ihr werden formale Regeln entwickelt, die den Prozeß der Findung sittlicher Orientierung bestimmen sollen. Hier wie dort ist übrigens zu bemerken, daß diese Regeln selbst erhebliche ethische Ansprüche an diejenigen stellen, die auf der Suche nach der sittlichen Wahrheit sind.

2. Der spirituelle Kern einer formalen Existenzialethik: Die Bemühung um die Unterscheidung der Geister

Der bisher einzige diskutablen Versuch, solche formalen Regeln einer Existenzialethik in theologischer Methodik zu entwickeln, entstammt der Exerzitieninterpretation Karl Rahners.¹⁹ Bislang bewegen sich alle weiteren Versuche der Präzisierung und Fortführung in seinem Fahrwasser. Damit aber wird im Zentrum der Existenzialethik ihr spiritueller Kern sichtbar.²⁰ Rahners geistliche Heimat ist bei Ignatius von Loyola zu suchen, in dessen Orden er eintrat. Als sich dann aufgrund seiner äußeren Lebensgeschichte die Frage drängend stellte, wie denn der einzelne seine unvertretbare indivi-

¹⁸ Vgl. aus theologisch-ethischer Sicht dazu im Überblick: W. Lesch/A. Bondolfi, *Theologische Ethik im Diskurs* (UTB 1806). Tübingen/Basel 1995.

¹⁹ Zum Ignatiusjahr veröffentlichte er: *Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Über einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien des heiligen Ignatius*, in: *Ignatius von Loyola*, Hrsg. F. Wulf. Würzburg 1956, 345–405; wiederaufgedruckt in K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (QD 5). Freiburg 1958, 74–148.

²⁰ In der Frage nach dem eigentlichen Ursprungsort Rahnerschen theologischen Denkens hat L. Sanhäuser die Konvergenz seiner spirituellen Grundorientierung und einer entsprechenden systematischen Schwerpunktbildung herausgearbeitet: *Das Dynamische in der Moral. Zur Aktualität der Existenzialethik Karl Rahners* (DiTh 40). St. Ottilien 1990.

duelle Aufgabe, den persönlichen Ruf Gottes an ihn, erkennen könne, lag ihm bereits die Erfahrung der reflektierten Schritte der Wahl in den Exerzitien vor. Nicht ohne den Einfluß Erich Przywaras²¹, seines Bruders Hugo und anderer bedeutender Interpreten der Exerzitien war es ihm so möglich, die einzelnen Schritte der Wahlentscheidung reflexiv zu erhellen und die ersten Bausteine zu einer von ihm postulierten Existenzialethik zusammenzustellen. Rahner beruft sich dabei auf die Parallele zwischen der geistesgeschichtlichen Situation im Umbruch der beginnenden Neuzeit, in der Ignatius seine Erfahrungen niedergeschrieben hatte, mit der gegenwärtigen Umbruchssituation. Insbesondere sei bei Ignatius auf neue Weise die einmalige Individualität des einzelnen Menschen wahrgenommen worden.²²

a) Die Voraussetzungen für den Prozeß existenzialethischer Wahrnehmung
 Die hier zu findenden formalen Regeln sind solche, die den Prozeß einer Wahrnehmung bestimmen. Es geht um das Wie ethischer Wahrheitsfindung in der Situation des einzelnen. Die Logik existenzialethischer Wahrnehmung²³ beschreibt einen existentiellen Prozeß, bei dem die Freiheit des Menschen von Anfang an im Spiel ist. Inhalt existenzialethischer Wahrnehmung ist der Mensch, insofern er ein von Gott einmalig gemeinter ist; aber dies kann Herausforderung, gar Überfremdung des bisherigen Selbstbildes bedeuten. Wer sich dem Individualwillen Gottes aussetzt, riskiert seine Existenz in diesem Prozeß. Dieser kann nur gelingen, wenn der den individuellen Weg Suchende dazu bereit ist, Gott den ganz Anderen sein und sich gegebenenfalls seine eigenen Wünsche und Pläne durchkreuzen zu lassen.

Daraus ergeben sich im einzelnen folgende Voraussetzungen – es sind schon die ersten formalen Regeln mit einem beachtlichen ethischen Anspruch – für diesen Prozeß des Erkennens:

1. Eine erste, bei vielen nicht so selbstverständlich (wie bei Ignatius) gegebene Voraussetzung ist der Glaube nicht nur, daß es einen Gott und eine Erlösung in Christus gibt, sondern daß diesem Gott die Entscheidungen des individuellen Lebensweges des einzelnen Menschen nicht gleichgültig sind. Rahner sagt: „... je persönlicher eine Liebe ist, je mehr sie die eigene Person in dieser Liebe einsetzt und hingibt, umso individueller, einmaliger, unvertretbarer wird diese Liebe.“²⁴ Sie richtet sich zugleich auf das Persön-

²¹ K.P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*. Freiburg 1974; bes. 55–61.

²² Dies hatte sich schon in der spätmittelalterlichen Mystik und der *Devotio moderna* angebahnt, in der die neue Betonung der Erfahrung zu tieferem Selbstinnewerden geführt hatte.

²³ Vgl. hier den grundlegenden Aufsatz von K. Rahner zur *Logik der existentiellen Erkenntnis*, die er zum Ignatius-Jubiläum veröffentlichte (Anm. 19).

²⁴ Über die heilgeschichtliche Bedeutung des einzelnen in der Kirche, in: K. Rahner, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*. Innsbruck/Wien/München 1959, 99.

lichste im anderen; von solcher Liebe ist immer die innerste Personmitte des anderen gemeint. Ja, man wird sagen müssen, daß der einzelne nur dadurch voll er selbst wird, daß er der von Gott als dieser einmalige Mensch erkannte und geliebte ist.

Heutige Exerzitienpraxis zeigt, daß diese Grundlage, die von Ignatius in den „Anotaciones“²⁵ und im Prinzip und Fundament seiner Exerzitien festgeschrieben²⁶ wurde, normalerweise über geraume Zeit erarbeitet und vertieft werden muß,²⁷ ehe der weitere Exerzitienprozeß angegangen werden kann.

2. Wie die Diskursethik die „ideale Sprechsituation“ als quasi ethisches Postulat für das Gelingen des Diskurses voraussetzt, so Ignatius die Haltung der Indifferenz bei dem, der auf der Suche nach der Wahrheit individueller Entscheidung ist. Ignatius formuliert: „Darum ist es notwendig, uns allen geschaffenen Dingen gegenüber gleichmütig (indiferentes) zu verhalten, was der Freiheit unseres Willens überlassen und nicht verboten ist. [...] Einzig das sollen wir ersehnen und erwählen, was mehr zum Ziele hinführt, auf das hin wir erschaffen sind.“²⁸ Das klingt nach stoischer Ataraxie; unberührt von den Wirklichkeiten der Welt ist der Mensch nicht antastbar. Hier aber ist etwas völlig anderes gemeint, nicht Mangel an Engagement, sondern Bereitschaft zu höchstem Einsatz, wie sie bei dem Mann im Gleichnis anzutreffen ist, der den Schatz im Acker gefunden hat.²⁹ Er kann alles lassen, alles ist ihm in diesem Sinn gleichgültig geworden, wenn er nur den Acker bekommt. In den Exerzitien geht es um die Vertiefung einer Haltung, die Gott als das eigentliche Ziel des Lebens entdeckt hat und in der Förderung von dessen Ehre den je besseren Weg sucht. Gemeint ist kein beruhigtes „Ge- wehr bei Fuß“, sondern die äußerste Bereitschaft dessen, der sagen kann: „Mir ist alles gleich, wenn nur ...“ Wer liebt, kann so sprechen; gerade weil ihm eine Sache über alles wichtig geworden ist, wird ihm alles andere im Vergleich dazu unwichtig.

3. Bei diesen Voraussetzungen des Fundamentes der Exerzitien handelt es sich offenbar um solche, die einer dauernden Vertiefung bedürfen. Ähnlich ist es mit einer weiteren Vorbedingung, die hier nur kurz erwähnt werden kann; wie im Neuplatonismus der Erleuchtung immer eine Phase der Reini-

²⁵ Damit sind Anmerkungen am Beginn des Exerzitienbüchleins gemeint, in denen Ignatius sein methodisches Konzept für die Exerzitien umreißt.

²⁶ *Exerzitien*, Nr. 5 u. 23.

²⁷ Biblisch scheint sie mir am deutlichsten im Gleichnis von den Talenten festgeschrieben, in dem gefordert wird, daß der einzelne sich in seinen Begabungen annimmt, indem er mit ihnen arbeitet. Ein gerüttelt Maß an Grundvertrauen ist dabei conditio sine qua non.

²⁸ *Exerzitien* Nr. 23; nach A. Haas, *Ignatius von Loyola. Geistliche Übungen* (Herder Tb 276). Freiburg 1966.

²⁹ Vgl. Mt 13,44f.

gung vorausgeht, so geht Ignatius mit dem, den er zur freien Entscheidung führen will, den Weg durch Läuterung und Bekehrung. Die sogenannte erste Woche der Exerzitien soll Voreingenommenheiten abbauen, die sich der Erkenntnis des eigenen Weges in den Weg stellen können.³⁰

b) Die Wahl als Vollzug existencialethischer Wahrnehmung

1. Zu ihr würde ich erstens die Bemühung rechnen, in der Christkönigsbetrachtung³¹ und in den Leben-Jesu-Betrachtungen der sogenannten zweiten Woche der Exerzitien dem eigenen Werten und Urteilen einen inhaltlich bestimmenden Hintergrund (Bewertungshorizont) zu geben. Wenn Ignatius erkennen läßt, daß es für jeden, der die Übungen macht, ganz persönliche Zugänge zu dieser Begegnung mit dem Herrn gibt,³² dann gehört diese Übung zur Erstellung individueller Wertorientierung mit ihren je eigenen Akzentuierungen und Präferenzen, in deren Licht dann die Gegenstände der Wahl näher ins Auge gefaßt werden können.

Zwei Orientierungspunkte sind es, auf die sich der Wählende bezieht: Der Bezug zu Christus, jetzt im individuellen Bemühen in hohem Maß aktualisiert, bedeutet zwar Rückbindung an überkommenes Glaubenswissen, aber dieses in ganz persönlicher Weise. Es gibt kein adäquat universalisierbares Christusbild; dieses „bilde“ sich jedem individuell ein, würde die Mystik sagen.

Der andere Orientierungspunkt ist die konkrete Lebenssituation des Wählenden: Der Blick auf ihn heißt: Wahrnehmen der eigenen Möglichkeiten sowie des darin ergehenden Anspruchs. Beide Punkte oder Pole existentieller Wahrnehmung sind zugleich Quellen der Geisterfahrung. Die Bewegungen des Geistes erfährt der einzelne in sich und in den Wechselspielen seiner Lebensgeschichte mit ihren Höhen und Tiefen, mit ihren Begegnungen und Abschieden.

2. Die Wahrnehmung des Individualwillens Gottes für den einzelnen geschieht weiter in einer Konvergenzerfahrung von Wahlgegenstand und eigener Entscheidungsbereitschaft; diese Übereinstimmung wird als Trost erlebt. Das geistliche Tagebuch des Heiligen zeigt, daß er selbst seine Entscheidungen immer wieder in dieser Weise von der darin erfahrenen Gegenwart Gottes bzw. seines Geistes her zu beurteilen versucht hat. Es gab so etwas wie ein dauerndes Wechselspiel von gesuchter und erfahrener Unmittelbarkeit zu Gott bzw. Christus und einer Erfassung dieser oder jener Rea-

³⁰ Als biblischer Referenzpunkt könnte hier die Forderung des Paulus genannt werden, der die Römer auffordert, das Sinnen und Denken zu erneuern – im Abbau der Schemata dieser Welt –, damit sie fähig werden, den Willen Gottes zu erkennen (Röm 12,2).

³¹ Exerzitien Nr. 91–100.

³² Das ergibt sich insbesondere aus den Anotaciones; vgl. Nr. 2 und 15.

lität, die als Mittel angesehen wurde auf dem Weg des einzelnen oder auch der Gemeinschaft zu Gott.³³ Rationalität, das Abwägen von Gründen für und gegen eine Entscheidung war dabei keineswegs ausgeschlossen aus dem Wahlvorgang; sie wurde in ihn hinein integriert. Das beschreibt Ignatius in den Wahlzeiten der zweiten Exerzitienwoche.

Aber die eigentliche Grundlage der Entscheidung ist für Ignatius nicht nur die Frage, wohin führt dieses oder jenes Verhalten, sondern woher kommt dieser Wunsch, dieser Gedanke? So leitet er dazu an, die Geister zu unterscheiden. Vom Ursprung der Regung des Trostes her erfährt er diesen als positives bzw. negatives Kriterium. Gewählt werden soll, was durch die Erfahrung des Trostes bestätigt³⁴ wird; in eben diesem deutet sich die Übereinstimmung mit jener Wertorientierung an, um die sich der Exerzitant bemüht. Diese Übereinstimmung wird als eine Wirkung des Geistes gesehen, die Konvergenz mit dem herstellt, um dessen Ruf es geht.

Der Trost kann somit als Übereinstimmungserfahrung gedeutet werden.³⁵ Wertorientierter, ganz persönlich erfahrener Bezug auf das Evangelium, die eigenen Möglichkeiten und der Wahlgegenstand stimmen zusammen. Dieses Zusammenstimmen ergibt sich normalerweise im probeweisen Einsatz der Freiheit selbst, die sich auf den vernommen geglaubten Ruf bejahend einläßt. Das bedeutet „existenzielles Erkennen“ und ist Gegenstand der Existenzialethik, die uns hier in einer Form begegnet, die ohne Kernelemente gelebter Spiritualität nicht realisierbar ist.

3. Die Dynamisierung der Normen- und Institutionenethik durch (das Moment formaler) Existenzialethik

a) Erfahrungen

Ich beginne mit einer eigenen Erfahrung, die mir zu denken gegeben hat. Es gab im Vorfeld des Erscheinens der Enzyklika *Humanae vitae* Pauls VI. in der deutschen Moraltheologie heftige Auseinandersetzungen über die Frage der sittlichen Beurteilung der künstlichen Empfängnisverhütung. Einer der Vorreiter der Diskussion, die auf einem moraltheologischen Kongreß hochgradig emotional geführt worden war, wurde am Abend beim Glas Bier gefragt, wie er eigentlich zur Änderung seiner Meinung gekommen sei. In den

³³ Vgl. Ignatius von Loyola, *Das geistliche Tagebuch*. Hrsg. A. Haas und P. Knauer. Freiburg i.Br./Basel/Wien 1961, 146–148 u.a.

³⁴ Vgl. *Das geistliche Tagebuch* 163, die Bitte um Bestätigung.

³⁵ Darin kann man eine Ergänzung zu Rahners Vorschlag sehen; vgl. B. Fraling, *Hinführung zur freien Entscheidung nach den Exerzitien des Ignatius von Loyola*, in: *Humanum*, Hrsg. J. Gründel/V. Eid. Düsseldorf 1972, 161–177.

fünfziger Jahren hatte noch niemand die allgemeine Geltung des Verbots künstlicher Empfängnisverhütung bestritten. Aber er und einige wenige andere hatten bis dato ihre Meinung geändert und dies den lieben langen Tag lang mit hochkomplexen Argumenten aus dem Naturrecht zu begründen versucht. Jetzt lautete die Antwort ganz anders: Ich habe mit Ehepaaren, von deren Integrität und Gläubigkeit ich rundum überzeugt war, nächtelang über dieses Problem diskutiert; am Ende hatte ich keine Argumente mehr. Darum sehe ich die Sache jetzt anders: Wir dürfen keine untragbaren Lasten auferlegen.

Es kam zu einer Meinungsbildung unter den Fachleuten, die trotz der Enzyklika und vieler weiterer innerkirchlicher Mahnungen bis heute wirksam geblieben ist. Das ist noch kein Wahrheitsbeweis; das Beispiel kann aber, auch wenn der innerkirchliche Meinungsbildungsprozeß immer noch nicht abgeschlossen ist, zeigen, in welcher Form eine Dynamisierung der Normenethik durch Existenzialethik denkbar ist. Was sich dort in den nächtelangen Diskussionen und den Reflexionen des betreffenden Moraltheologen ereignete, kann nach den formalen Regeln der Existenzialethik beurteilt werden:

Es handelte sich 1) um eine Situation, die von vornherein in die Deutung des Glaubens einbezogen war. 2) Die Konfrontation ist für den Theologen eine neue Erfahrung. Überkommenes Normwissen scheint hier aufgrund einer ganz neuen Problematik der Situation nicht mehr gerecht zu werden. Andere Reaktionspotentiale werden aktiviert. 3) Im Hintergrund sind bei ihm Erfahrungen aus der Beichtpraxis wirksam gewesen, in der es verbreitet ein Unbehagen gab, weil sie allzu oft unter den gegebenen Voraussetzungen der strengen Regelungen zu Versagen und Frustration führte. Wäre es denkbar, daß sich aufgrund dieser Erfahrungen der Geltungsgrund der Norm verschoben hätte? Der Versuch, die Unterscheidungsregeln anzuwenden, war gemacht worden, ohne daß sie ausdrücklich eine Rolle gespielt hätten. Der Impuls neuen Nachdenkens in der Normenethik war hier jedenfalls durch glaubwürdige Entscheidung aus individueller Verantwortung heraus ausgelöst worden, die dem Existenzialethos auch in seiner spirituellen Dimension zuzuordnen ist.³⁶

Ein anderes, auf seine Weise wieder höchst aktuelles Beispiel ist die Entwicklung der theologischen Stellungnahme zur Frage der Organtransplantation, die sich zunächst als Problem der Spende a vivo darstellte. Die neue Technik stellt neue Fragen an überkommenes Lebenswissen. In der neuscholastischen Moraltheologie hatte man gelernt, das Problem chirurgischer Ein-

³⁶ Hier war gewissermaßen Wirklichkeit geworden, was L. Sanhüter als Ergebnis seiner Studie festhalten konnte: „Existenzialethik wird Teil der allgemeinen, normativen Ethik als deren dynamisierendes Moment“ (L. Sanhüter, *Das Dynamische in der Moral. Zur Aktualität der Existenzialethik Karl Rahners* (DiTh 40). St. Ottilien 1989, 234).

griffe nach dem Totalitätsprinzip zu beantworten. Das Prinzip besagt, daß der rechtfertigende Grund für den chirurgischen Eingriff immer das Wohl der Ganzheit (Totalitätsprinzip) dieses Organismus sein muß, an dem der Eingriff vorgenommen wird.

Die Antwort war hier für neuscholastisch orientierte Moraltheologen klar: Das Totalitätsprinzip³⁷ verbot eine Entnahme von Organen *a vivo* zwecks einer Transplantation. Gemäß diesem Prinzip „durf sich ... keiner zugunsten eines anderen Organes berauben, weil das nicht vom Wohl des eigenen Leibes gefordert wird“; mit dieser Anwendung des Totalitätsprinzips lehnt Gustav Ermecke noch 1961 die Transplantation ab.³⁸

Aber ein Unbehagen blieb: War man der Situation wirklich gerecht geworden? Was war der eigentliche Geltungsgrund des Totalitätsprinzips? Richard Egenter brachte hier eine Wende.³⁹ Der Ausgangspunkt seiner Kritik an überkommener Weisung war ein spirituell-theologischer. Dieser bestand in einer biblisch konzipierten, dynamisch verstandenen Anthropologie. Für ihn ist Moraltheologie „die Wert- und Normwissenschaft von der gnadegetragenen Gestaltung des liebenden ‚alter Christus‘ als eines Gliedes im mystischen Herrenleib“.⁴⁰ Diese theologische Vorentscheidung gibt ihm ein anderes Reaktionspotential im Blick auf das anstehende Problem; er hat von hier aus Möglichkeiten, anders auf die gestellte Frage zu reagieren, und tut dies in einer individuellen, von seinem Gewissen bestimmten Stellungnahme. Egenter geht dabei vom individuellen Bezug aus, den der eine Mensch zum andern hat; in der Realisierung der Liebe wird der andere dem Handelnden jeweils zum „alter ego“. Insofern beide in der Kommunikation der Liebe so verschmelzen, so eins-sein können, daß der eine das alter ego des anderen wird, wird man um des Wohles dieses alter ego willen auch ja dazu sagen können, daß man ein Glied, ohne das man durchaus weiterzuleben im Stande ist, opfert. Was die Normfindung angeht, so kann man heute diesen faktisch existentialistisch angestoßenen Prozeß, in dem in neuer

³⁷ Pius XI. hatte dieses Prinzip in aller Deutlichkeit in seinem Rundschreiben *Casti connubii* formuliert: „Der einzelne aber hat über die Glieder seines Leibes kein anderes Verfügungsrecht, als daß er sie ihrem natürlichen Zweck entsprechend gebrauchen kann: Er darf sie daher weder vernichten noch verstümmeln, noch auf irgendeine andere Weise sie zu ihrem natürlichen Funktionen untauglich machen, außer wenn sonst für das Wohl des Gesamtkörpers nicht gesorgt werden kann.“ Zitiert nach A. Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius dem XII.* Freiburg/Schw. 1953, Nr. 1702.

³⁸ In: J. Mausbach/G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*. Bd. III. Münster ¹⁰1961, 250; vgl. B. Häring, der zur gleichen Zeit zurückhaltender urteilt und stärker einen größeren Zusammenhang der Handlungsabfolge einbezieht, in: *Das Gesetz Christi, Moraltheologie*. Bd. III. Freiburg/Br. ⁶1961, 255f.

³⁹ Siehe den in Anmerkung 4 zitierten Aufsatz.

⁴⁰ R. Egenter, *Moraltheologie*, in: *LThK*², VII; 613–618, 615; Egenter hebt den zitierten Satz als Extrakt seiner Ausführungen heraus.

Weise nach der Erlaubtheit der Entnahme von Organen von Lebenden zur Rettung anderer gefragt wurde – auch im kirchlichen Bereich –, im großen und ganzen als abgeschlossen betrachten, nachdem die Herausstellung von dessen sittlicher Erlaubtheit zum Konsens moraltheologischer Äußerungen geworden ist und überdies Johannes Paul II. in einer Ansprache diese bestätigend unterstrichen hat.⁴¹

In ganz anderer Weise sind Bewegungen unserer Zeit im Ethos wirksam geworden. Wilhelm Dreier ist einer der ersten gewesen, die die Notwendigkeit erkannten, die Problematik der Umweltentwicklung ins Auge zu fassen. Es galt auch hier, die Geister zu unterscheiden: Was war Sensationsmache, was war ernst zu nehmen in der breiten Bewegung, in der sich bald – der Prozeß ist keineswegs abgeschlossen – ein neues Ethos zu bilden begann. Ohne einzelne, die diese Verantwortung zuerst wahrgenommen haben, wäre der Gesamtprozeß undenkbar. Die ersten Impulse sind in diesem Fall nicht von Gläubigen ausgegangen; aber das Konzil fordert ja dazu auf, mit vielen Menschen guten Willens „nach der Wahrheit und der (zur im Text!) wahrheitsgemäßen Lösung all der vielen moralischen Probleme, die im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben entstehen“,⁴² zu suchen. Der Geist Gottes weht auf allen Straßen dieser Welt. Offenheit der Wahrnehmung einzelner und Unterscheidungsgabe sowie Hellhörigkeit für die Situation sind hier gefordert, deren Erkenntnis dann von vielen rezipiert werden kann. Es braucht Mut, sich Entwicklungen zu stellen, in denen uns Probleme begegnen, auf die wir nicht in Einzelheiten Lösungen parat haben. Es hat sich gezeigt, wie sehr das Potential überkommener Deutungsschemata des biblischen und überlieferten kirchlichen Glaubens Möglichkeiten bot, aus der Perspektive der Theologie im Gespräch zu bleiben mit diesen Entwicklungen, die dem Menschen ganz neue Formen von Verantwortung aufzubürden.⁴³

Etwas Ähnliches kann bei Reformbewegungen innerhalb der Kirche beobachtet werden. Sie sind ein Ferment des Ethos der Gesamtkirche. Norma-

⁴¹ Papst Johannes Paul II. hat in seiner Ansprache vom 2. 8. 1984 an die Mitglieder der Assoziazione Volontari Italiani de Sangue e Donatori Organi ausdrücklich das Spenderverhalten positiv gewürdigt. Vgl.: *Der Apostolische Stuhl 1984. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation*. Köln 1984, 1349f. Daß mit der Einigung über die Frage der Erlaubtheit noch längst nicht alle Probleme in diesem Zusammenhang gelöst sind, versteht sich von selbst; vgl. die Literatur zu diesem Thema, bes. W. Ruff, *Organverpflanzung. Ethische Probleme aus katholischer Sicht*. München 1971; J. G. Ziegler, *Organverpflanzung*, J. G. Ziegler (Hrsg. und Mitautor), *Organverpflanzung*. Düsseldorf 1977; K. Demmer, *Gehirnverpflanzung – ethische Implikationen*. Gr 65 (1984), 695–718.

⁴² GS 16.

⁴³ Hier hat A. Ganoczy früh reagiert: *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes*. Mainz 1976; vgl. auch: ders. *Schöpfungslehre* (Leitfaden Theologie 10). Düsseldorf 1983.

lerweise nehmen sie ihren Ausgang im existentiellen Erkennen einzelner.⁴⁴ Es sei hier nur an einen Weg von individueller geistlich-pastoraler Erfahrung erinnert, der zur Reform der gesamten Kirche und ihrer Theologie in unserem Jahrhundert entscheidend beigetragen hat. Meines Wissens⁴⁵ ist Josef Cardijn einer der ersten gewesen, der in dieser ausdrücklichen Form nach der Methode Sehen – Urteilen – Handeln Seelsorge betrieben und gehandelt hat. Auch die vom Konzil übernommene Methodik der Deutung der Zeichen der Zeit kann in diesem Zusammenhang gesehen werden. Die Gesamtentwicklung der Kirche hat von hierher wertvolle Impulse aufgenommen. Aus Erfahrung erwachsen und in der Reflexion bestätigt, hat diese Erfahrung in unübersehbar großer Weite die Praxis bestimmt. Existencialethos hat sich als Dynamik somit auch im Sinn der Institutionenentwicklung erwiesen.⁴⁶

Das Fazit wäre: Spirituell geprägtes Existencialethos hat es immer gegeben; es hat auch immer schon Einfluß ausgeübt auf das Verständnis und die Entwicklung normativer Anforderungen; die Existencialethik ist der Versuch, die darin wirksamen formalen Regeln bewußt zu machen – und ihnen (vielleicht) dadurch zu weiterer Wirksamkeit zu verhelfen.

b) Perspektiven

Ich komme zum Schluß. Jetzt gälte es, die existencialethischen Überlegungen prospektiv auf die Bemühung der Moraltheologie zu beziehen:

1) Zunächst sind einige Konsequenzen aus der Tatsache zu ziehen, daß ethisches Erkennen sich immer zweier Quellen (den genannten Orientierungspunkten entsprechend) bedienen muß.

Das Ernsthnehmen der ersten Quelle zwingt uns dazu, die Glaubensorientierung von ihren Ursprüngen her in die Überlegungen einzubeziehen; bei aller Betonung rationaler Autonomie dürfte die Moraltheologie nicht vergessen, daß ihre Grundoption die des Glaubens an das Evangelium ist. Gerade weil in ihm der Mensch auf unüberbietbare Weise angenommen und bejaht ist, verkürzt er in der Glaubensperspektive seine Lebensmöglichkeiten nicht, sondern hat die Chance, sie in Wahrheit aufzudecken. Daß die wissenschaftliche Erarbeitung aus den Quellen eine zwar wegen des Wechsels

⁴⁴ Hier müssen Defizite in der Moraltheologie festgestellt werden; sie wäre vielleicht auch überfordert, sich als Vermittlerin neuer Lebensformen, in denen sich der Glaube als lebbar erweist, zu bewähren.

⁴⁵ Es kommt hier nicht auf den historischen Beweis im einzelnen an, weil die Beobachtung nicht an einem einzelnen Mann allein hängt.

⁴⁶ Es wäre vermutlich fruchtbar, würde dieses Beispiel in ähnlicher Weise aufgegriffen, wie das von M. Delbrel, deren Lebenswerk gerade unter diesem Aspekt von M. Heimbach-Steins in subtiler Weise dargestellt wurde: *Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik*. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrels. *Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften*. Bd. 31. Münster/Hamburg 1994.

der Paradigmen der Exegese nicht immer leicht zu bewältigende, aber dennoch unverdrossen weiterzuführende Aufgabe ist, dürfte selbstverständlich sein. Schon in ihr aber wird die Individualität des einzelnen wirksam sein: Wie die Exerzitien voraussetzen, daß jeder auf seine Weise vom Wort des Evangeliums erreicht wird, so wird hier zwar nicht einem Subjektivismus das Wort geredet werden können, aber doch einer existentialen Auslegung, die sich vom vorgegebenen Wort auch in einer je individuellen Weise angefordert erfährt.

Aus der so immer neu zu gewinnenden Wertperspektive ist die Situation der Zeit als zweiter Orientierungspunkt zu sichteten; diese Bemühung kann nicht gelingen, ohne die Hilfe der die geistige Situation unserer Zeit maßgeblich bestimmenden Humanwissenschaften in Anspruch zu nehmen – in angestrengtem und kritischem Hinhören. Die Hellhörigkeit für den Kairos entscheidet über die Fruchtbarkeit der Arbeit und ihre Wirkung. Die Entwicklungen im Europarat zum Beispiel, die zu heftigen Auseinandersetzungen in der Frage der Bioethikkonvention geführt haben, stehen für eine schwer absehbare Zahl von Problemen, denen sich die Ethik zu stellen hat. Niemand kann mehr alle gleich gründlich fokussieren; Arbeitsteilung innerhalb der Disziplin ist angesagt und wird faktisch auch vorgenommen. Vielleicht könnte uns hier ein reflektierter Prozeß ein Stück weiter helfen. Eine von der Existenzialethik her eingenommene Grundhaltung des immer neuen Fragens nach dem richtigen Weg wird die Entwicklung der Ethik selber in Gang halten.

2) Die angeführten Beispiele für gelebtes Existenzialethos haben gezeigt, daß das Finden der eigenen Berufung nur eine Seite desselben ist. Auch Auswirkungen der Entscheidungen des einzelnen auf die Lebensmöglichkeiten vieler kamen in den Blick. Kein Wunder, daß man bestimmte Regeln der individuellen Wahrheitssuche auch auf Gemeinschaften anzuwenden versucht – dies seit den Anfängen in der Gesellschaft Jesu und heute überdies in vielen Basisgemeinschaften, die sich um ihren gemeinsamen Weg mühen. Auch hier kommt es auf jene nicht voll artikulierbare Übereinstimmungserfahrung an, von der die Rede war. Die wesentlich neue Komponente besteht hier darin, daß solche Übereinstimmungserfahrung in Gemeinschaft gesucht wird. Karl Rahner selbst hat darauf hingewiesen, daß Entscheidungsfindungsprozesse in einer Kommunität auch in dieser Weise angezielt werden können.⁴⁷ Würde man die hier gefundenen und beachteten Regeln mit der Diskursethik vergleichen, würde man feststellen, daß die „Menschen

⁴⁷ Schriften XII 173–197. Mit Recht wird hier betont, daß damit die Einzelexerzitien als solche durchaus nicht ihren Sinn verlieren; im Gegenteil, die individuelle Entscheidung vor Gott ist überhaupt erst die tragende Grundlage dafür, daß in einer Gemeinschaft von Glaubenden in Wahrheit ein solcher Prozeß vollzogen werden könne, wie er hier gemeint ist.

guten Willens“ soweit nicht voneinander entfernt sind.⁴⁸ Dem wäre weiter nachzugehen; es müßten Gesetzmäßigkeiten bewußtgemacht werden, die in Abhebung von demokratischen Abstimmungsmechanismen zu Formen der Meinungsbildung innerhalb der Kirche führen könnten, in denen eine echte Konvergenz der Glaubenserfahrung erreicht werden kann.⁴⁹

Daß eine weitere Reflexion auf kommunitäre Entscheidungsprozesse im Blick auf die Realisierung des Christlichen in unserer Welt von unverzichtbarer Bedeutung ist, zeigen die vielen Versuche, in kleineren Gemeinschaften Lebensmodelle des Christlichen zu entwickeln. Ohne Phantasie für die Entwicklung eines „Alternativethos“ hat es noch nie Reformen gegeben; doch wird niemand leugnen können, daß auf diesem Feld gesunder kritischer Sinn notwendig ist, und daß es methodischer Überlegungen bedarf, anstehende Entscheidungsprozesse, die auch zu neuem Normverhalten in kirchlichen Gruppierungen führen können, mit einer solchen Kriteriologie zu begleiten. Ich erinnere an die vielen neu entstehenden Gemeinschaften in der Kirche, in denen die Wir-Erfahrung des Glaubens⁵⁰ eine entscheidende Bedeutung bekommen hat. Das gilt nicht zuletzt von dem Aufbruch der Kirche der Dritten Welt, in den vielen entstehenden Basisgemeinschaften und Gemeinden, in denen es beständig um gemeinschaftliche Entscheidungsprozesse und damit auch um Normfindungen für modellhafte christliche Lebensverwirklichung geht.

3) Ich möchte mit einer Ausweitung schließen. Zum einen wäre festzustellen, daß es ein humanes Verständnis von Spiritualität geben kann, das nicht an die Offenbarung des christlichen Glaubens gebunden ist.⁵¹ Wir sahen, wie in der Erfahrung sittlicher Ansprüche Menschen unseres Jahrhunderts Entdeckungen gemacht haben, die die Christen sich erst nachträglich zu eigen machten. Nicht um der Vereinnahmung willen, aber doch mit dem Versuch theologischen Verstehens solcher Vorgänge außerhalb ausdrücklicher Glaubensgeschichte kann man davon sprechen, daß Gottes Geist in seinem Wirken keine Grenzen gesetzt sind, die mit den Grenzen kirchlichen Christentums zusammenfallen. Doch dürften die formalen Grundstrukturen, von denen wir ausgingen, auch hier gegeben sein; die Wahrnehmung des berechtigten Anspruchs wird immer in Vorgängen der Deutung von Situatio-

⁴⁸ Vgl. GS 16 und den vor Anm. 35 zitierten Text.

⁴⁹ Hier darf an die Abstimmungen auf dem Konzil erinnert werden, die ein Zeugnis dafür waren, daß eine weitgehende echte Konsensbildung das Ergebnis dieser Meinungsbildungsprozesse ist.

⁵⁰ Vgl. H. Mühlen, *Die Erneuerung des christlichen Glaubens*. München 1974.

⁵¹ Dies hat jüngst H. Tremel gezeigt: *Spurenreise nach einer Spiritualität der Subjekte. Anregungen für die Religionspädagogik aus dem Bereich der Rockmusik*. Diss. theol. Würzburg 1996.

nen vollzogen, die von geprägten Wertmustern und -orientierungen abhängt, auf die der einzelne ausgerichtet ist.

Hier legt sich erneut eine Ausweitung nahe: Alles Verstehen überhaupt vollzieht sich in subjektiv mitbestimmten Perspektiven. Die Beobachtungen des Wissenschaftshistorikers Thomas S. Kuhn⁵² haben das auf ihre Weise in aller Deutlichkeit bestätigt. Sie haben auch erkennen lassen, daß in der Auswahl der Erkenntnisgegenstände, der wissenschaftlichen Methoden – man denke an seine inzwischen paradigmatisch gewordenen Paradigmen – bis in die Formulierung und Veröffentlichungsstrategien hinein die subjektive Einstellung der Wissenschaftler selbst eine bislang kaum so groß eingeschätzte Auswirkung haben.

Die in der Existencialethik formulierten – immer weiter zu entwickelnden – formalen Regeln könnten dazu dienen, den Einfluß von Voreinstellungen zu begrenzen, indem man sich selber diese bewußt macht und sich auf sie kritisch einläßt; dies kann – annäherungsweise wie in unserem Schema – dazu führen, daß man unvoreingenommener die Wirklichkeit wahrnimmt. Das wird vermutlich nicht gelingen ohne dezidierte eigene Wertsetzung. Indifferenz, so sahen wir, hat Ignatius die Haltung genannt, die aus einer Entschiedenheit für bestimmte Grundwerte erwächst. Im Hinblick auf das Wissenschaftstethos würde sich in einer Parallelle eine Form unbedingter Redlichkeit in der Wahrheitssuche ergeben. Das Wort „Veritati“ an der Stirnseite der Universität Würzburg gibt eine Richtung des Bemühens vor, einen nur immer wieder neu angehbaren Zielpunkt wissenschaftlicher Bemühung. Ich denke, so, wie Indifferenz bei Ignatius ausdrücklich die Bereitschaft einschloß, sich eigene Wunschvorstellungen durchkreuzen zu lassen, wird es im Zugehen auf die Wahrheit als dem Werthorizont von Wissenschaft die manchmal nicht leicht erbringbare Bereitschaft geben müssen, eigene Hypothesen falsifizieren zu lassen. Wie der Weg zur Entscheidungsfindung von existentiellem Pro und Contra bestimmt ist, so der Weg der Bemühung um die Wahrheit von trial and error.

Die ethisch anspruchsvollen Regeln der Existencialethik, so könnte unter einem anderen Blickwinkel gesagt werden, könnten in der Wissenschaft dazu dienen, den Einfluß von Interessen auf Erkenntnis immer möglichst klein zu halten, oder besser noch, sie in den Zusammenhang von humanem Geist bestimmter Interessen zu integrieren. Hier könnte erneutes Nachdenken und Vergleichen ansetzen.

⁵² Insbesondere in seinem Hauptwerk: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen* (stw 25). Frankfurt 1973; außerdem: *Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte* (stw 236). Frankfurt 1978.