

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Michael Hofer / Christopher Meiller / Hans Schelkshorn / Kurt Appel (eds.), *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussgraphen (§§ 84-91) in Kants Kritik der Urteilskraft*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Höhn, Hans-Joachim

Handeln unter Ungewissheit. Skizzen zu einer postsäkularen "Ethico-Theologie"

in: Michael Hofer / Christopher Meiller / Hans Schelkshorn / Kurt Appel (eds.), *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussgraphen (§§ 84-91) in Kants Kritik der Urteilskraft*, pp. 283–310

Freiburg i. Br.: Karl Alber 2013

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Karl Alber (Nomos Verlagsgesellschaft):

<https://www.nomos.de/en/copyright-notice/>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Michael Hofer / Christopher Meiller / Hans Schelkshorn / Kurt Appel (Hg.), *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussgraphen (§§ 84-91) in Kants Kritik der Urteilskraft* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Höhn, Hans-Joachim

Handeln unter Ungewissheit. Skizzen zu einer postsäkularen "Ethico-Theologie"

in: Michael Hofer / Christopher Meiller / Hans Schelkshorn / Kurt Appel (Hg.), *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussgraphen (§§ 84-91) in Kants Kritik der Urteilskraft*, S. 283–310

Freiburg i. Br.: Karl Alber 2013

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Karl Alber (Nomos

Verlagsgesellschaft) publiziert: <https://www.nomos.de/urheberrecht/>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

**Handeln unter Ungewissheit
Skizzen zu einer postsäkularen „Ethico-Theologie“**

Die Moderne hat alle wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Daseinsoptimierungen unter einen kinetischen Imperativ gestellt: Alles, was den Menschen umgibt, soll immer schneller immer besser werden.¹ Denn die vorgefundene Welt ist noch nicht gut genug, um mit ihr einverstanden zu sein. Weltverbesserungen dürfen aber nicht allzu lange auf sich warten lassen, weil die dem Menschen verfügbare Zeit vergeht und zerrinnt – auch die Lebenszeit der Modernisierer. Sie könnte zu Ende sein, bevor sie durch eigenes Zutun die Welt soweit verbessert haben, dass sie das Leben in und mit ihr für annehmbar halten. Darum sollte man auch mit aussichtslosen Weltverbesserungen möglichst rasch aufhören – und mit jenen Projekten anfangen, von denen möglichst früh absehbar wird, dass die Mühe des Anfangens und die Anstrengung allen weiteren Tuns lohnt. In jedem Fall ist Tempo angesagt. Wer sich zu lange Zeit lässt mit dem Anfangen, Aufhören und Neuanfangen, verliert zu viel Zeit.

Anfangen und Aufhören – zwischen diesen beiden Polen bewegt sich menschliches Dasein und Handeln. Die Frage nach dem Anfangen und Aufhören markiert auch die Tangente von Theologie und Philosophie, genauer: ihrer Disziplinen Eschatologie und Ethik. Beiden ist gemeinsam, dass sie Ungewissheitsbedingungen menschlichen Handelns reflektieren und dabei selbst unter diesen Bedingungen agieren. Der Ethik geht es um die Verantwortbarkeit von Handlungen, deren Wirkungen hinsichtlich des Erreichens eines gewollten Gutes ungewiss sind. Darf man etwas anfangen, von dem man nicht weiß, wie es aufhört? Die Eschatologie ist zentriert um die Thematik, ob menschliches Leben bleibend gelingen kann, ob eine gescheiterte Existenz unabwendbar ein verfehltes Leben bleibt und ob überhaupt ein Leben annehmbar ist, das mit dem Tod aufhört. Dabei thematisiert auch sie Handlungen mit ungewissen Fernwirkungen. Sind Vorhaben und Vollzüge vertretbar, zu deren Gelingen es einer Perspektive bedarf, die über alles Endliche hinausweist? Wenn für eine solche Perspektive der religiöse Begriff der Hoffnung steht, ist eine solche Hoffnung der Vernunft zumutbar?

¹ Zur temporalen Signatur der Moderne siehe Hartmut Rosa, *Beschleunigung*. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt 2005; Hans-Joachim Höhn, *Zeit-Diagnose*. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006.

Wer die Vernunft um triftige Gründe konsultiert für die Berechtigung der Hoffnung auf ein „gutes Ende“, dessen Güte ebenso gewiss ist wie die Möglichkeit seines Eintretens ungewiss, wird kaum mehr als die Vorzugsregel hören, von ungewissen Dingen nur jene zu wählen, für die man sich vernünftigerweise einsetzen würde, sollte ihre Erreichbarkeit erwiesen sein. Ist es aber auch verantwortbar, sich um ein ungewisses Gut zu bemühen, das zwar ungewiss hinsichtlich seiner Tatsächlichkeit, aber gewiss hinsichtlich seiner Möglichkeit ist? Genügt der bloße Möglichkeitsnachweis oder ist die Hoffnung auf seine Realität nur vertretbar, wenn es dafür bereits in der Gegenwart einen realen Anhalt gibt? In jedem Fall muss man wissen können, ob das, was man tun will oder sich erhofft, auch Aussicht auf Erfolg hat. Alles andere bringt die Vernunft auf Abwege – und die Theologie ebenfalls. Die christliche Hoffnung, dass menschliches Dasein gut (aus)geht bleibt vage, wenn es keine guten Gründe gibt, ihr zu folgen. Zumindest sollte es zureichende Gründe gegen die Versuchung geben, eine solche Hoffnung vorzeitig aufzugeben. Gründe der einen wie der anderen Art aber müssen Vernunftgründe sein. Für die Verwendung theologischer Denkfiguren in einem ethischen Kontext heißt das wiederum: Auch dafür muss es triftige Gründe geben. Sie müssen zumindest so gut sein, dass sie zeigen: Um der Sache der Vernunft willen ist es angezeigt, sich für eine solche Hoffnung und ihre Gründe zu interessieren.

Das „klassische“ Vorbild für solche Bemühungen bilden Immanuel Kants Überlegungen zu einer „Ethico-Theologie“, wie sie sich vor allem in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ und im Schlussteil seiner „Kritik der Urteilskraft“ finden. Sie haben in Rudolf Langthaler einen Interpreten gefunden, der mit philologischer Akribie, hermeneutischer Sensibilität und argumentativem Scharfsinn immer wieder ihre unabgeholte Bedeutung herausgearbeitet und den aktuellen Diskurs um die Kantische Religionsphilosophie nachhaltig befruchtet hat.² Inspiriert von seinen Arbeiten soll im Folgenden der Versuch eines zweifachen Transfers auf ein anderes Diskursfeld unternommen werden. Es geht dabei zum einen um die in der Theologischen Ethik immer wieder aufbrechende Frage, welche Relevanz theologische Denkfiguren im Kontext der Ethik noch haben können, die sich längst auf das Format einer vernunftautonomen Normenbegründung verständigt hat und dem Rekurs auf den Gottesgedanken keine Begründungsfunktion mehr zubilligen

² Vgl. etwa Rudolf Langthaler, *Kants Ethik als „System der Zwecke“*. Perspektiven einer modifizierten Idee der moralischen Teleologie und Ethiktheologie, Berlin/New York 1991; Ders., „Gott ist doch kein Wahn“ (Kant). Perspektiven einer „natürlichen Theologie“ in erweitertem ethiktheologischen Kontext, in: Margit Wasmeier-Sailer/Benedikt Paul Göcke (Hg.), *Idealismus und natürliche Theologie*, Freiburg/München 2011, 49-80.

kann. Zum anderen geht es um veränderte Umstandsbestimmungen ethischer Reflexion, die mit dem kinetischen Imperativ der Moderne gegeben sind und die Frage nach der Verwaltungsresistenz ethischer Reflexionsmodelle aufwerfen. Gerät die Theologie nicht auch unter dieser Rücksicht im Zeitalter der Beschleunigung ins Hintertreffen, wenn die Ethik längst im Zeichen postmetaphysischen und postreligiösen Denkens steht? Zur Beantwortung beider Fragen soll ein Vorschlag zu einem der Vernunft zumutbaren Verfahren erarbeitet werden, der zeigt, inwiefern religiöse Bezüge auf dem Feld der Ethik eine wichtige Rolle spielen können. Im Zentrum steht dabei der Versuch, Immanuel Kants ethico-theologischen Gottesaufweis (KdU §§ 87-88)³ bzw. Kants Postulatenlehre (KpV A 122–148)⁴ – die entwickelt wurde, um eine Zerreißprobe zwischen dem theoretischen und praktischen Vermögen der Vernunft zu überwinden, – für eine Überwindung jener Zerreißproben einzusetzen, in welche die Ambivalenz des kinetischen Imperativs hineinführt. Vielleicht kann ein solches Anliegen derzeit wieder vermehrt auf Aufmerksamkeit hoffen, da Vertreter eines nachmetaphysischen Denkens ihrerseits erwägen, ob die Verabschiedung des Religiösen aus der Ethik nicht voreilig und kontraproduktiv war.⁵

Für die Anordnung und Durchführung dieses Versuches unter nicht mehr postreligiösen, sondern nunmehr „postsäkularen“ Vorzeichen ist folgender Dreischritt vorgesehen: Zunächst geht es um eine Sondierung der Ambivalenzen beschleunigter Weltverbesserung (1), deren Versuch einer Überwindung zur Freilegung eines Widerstreits von theoretischer und praktischer Vernunft führt (2). Darauf folgt à la Kant die Erörterung der Ermöglichungsbedingungen für eine Überwindung des Widerstreits zwischen theoretischer und praktischer Vernunft im Format einer „postulatorischen Hoffnung“ (3). Ob dieses „Update“ der kantischen Vorlage ein zeitgemäßes Layout liefert, um zu zeigen, dass die Vernunft vermag, „vermitteltst ihrer moralischen Prinzipien“ einen „Begriff von Gott hervorzubringen“ (KdU B 418), ist Thema der Schlussreflexion (4). Dort wird auch die Frage sondiert, inwieweit im Anschluss an Kants Verhältnisbestimmung von moralischer Praxis

³ Zitiert wird nach: Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft* (Werkausgabe Bd. X, hg. von W. Weischedel), Frankfurt ²1977.

⁴ Zitiert wird nach: Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Werkausgabe Bd. VII, hg. von W. Weischedel), Frankfurt 1974.

⁵ Vgl. Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Bd. II, Berlin 2012. Zur kritischen Einordnung von Habermas' Metaphysikkritik und Religionstheorie vgl. auch Rudolf Langthaler, *Nachmetaphysisches Denken? Kritische Anfragen an Jürgen Habermas*, Berlin 1997; Ders., *Zur Interpretation und Kritik der kantischen Religionsphilosophie bei Jürgen Habermas*, in: Ders./Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Glauben und Wissen*. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2006, 32-92.

und Gottesglaube (sowie der Kritik daran)⁶ eine „Ethico-Theologie“ heute mehr als nostalgischen Reiz haben kann.

1. Mobilmachung der Vernunft: Die Ambivalenz beschleunigter Weltverbesserung

In der Moderne hat sich das Regime des kinetischen Imperativs rasch und nachhaltig durchsetzen können. Es konnte sich dabei auf eine Plausibilität berufen, die im Prozess der ökonomisch-technischen Optimierung der Lebensverhältnisse bestätigt wurde: Das Neue ist besser als das Alte. Darum verknüpft die Moderne Innovationen mit Beschleunigungen und bevorzugt kompromisslos das Kommende gegenüber dem Überkommenen. Im Kommenden wird die Zukunft gesehen und in der Zukunft liegt der Sinn gegenwärtiger Anstrengungen um die Verbesserung der Welt. Daher ist die wichtigste Eigenschaft von sozialen Strukturen und Systemen, von Menschen und Maschinen, derart „zukunftsfähig“ zu sein, dass sie innovationsfreudig, anpassungsbereit, reaktionsschnell und flexibel sind. Sie müssen sich auf Veränderungen optimal einstellen und diese ihrerseits optimieren können. Diese Veränderungen betreffen aber nicht mehr allein das, was in der Zeit geschieht. Auch was mit der Zeit geschieht, was der Mensch in der Zeit aus der Zeit macht, unterliegt Veränderungen, die zum Besseren hin steuerbar sind. Über das, was aus der Zukunft wird, soll und kann darum die Gegenwart, nicht die Zukunft entscheiden.⁷ Die Zukunft wird fortan zur Variablen menschlicher Fähigkeiten und zum Dispositiv menschlichen Handelns. Alles scheint dem modernen Menschen möglich, sofern er nur genügend Zeit hat. Und wenn sie knapp ist, müssen alle Abläufe in der Zeit so beschleunigt werden, dass ihr gutes Ende vor dem Ende aller Zeiten eintritt.

Dass der kinetische Imperativ auch von ethischer Qualität ist, leuchtet unmittelbar ein, wenn klar wird, wovon sich die Projekte der Moderne distanzieren und woraufhin sie sich bewegen. Ihr *terminus a quo* und ihr *terminus ad quem* geben nämlich der Sache der ethischen Vernunft erst ihre sozio-kulturellen Konturen: Sache der Vernunft ist es, in einer von „Naturzwecken“ bestimmten Welt (wozu u.a. auch die „Gesetze“ der Evolution zählen) zugleich „Vernunftzwecke“ zu realisieren, d.h. Lebensverhältnisse zu schaffen, die ein

⁶ Vgl. Ulrich Barth, Die religiöse Selbstdeutung der praktischen Vernunft. Kants Grundlegung der Ethikotheologie, in: Ders., *Gott als Projekt der Vernunft*, Tübingen 2005, 253-262; Guido Kreis, Alternativen zu den klassischen Gottesbeweisen, in: Joachim Bromand/Guido Kreis (Hg.), *Gottesbeweise von Anselm bis Gödel*, Berlin 2011, 339-346.

⁷ Zu den geistes- und sozialgeschichtlichen Wurzeln dieser Überzeugung vgl. Reinhart Koselleck, Fortschritt und Beschleunigung. Zur Utopie der Aufklärung, in: Akademie der Künste Berlin (Hrsg.), *Der Traum der Vernunft*. Vom Elend der Aufklärung, Darmstadt, Neuwied 1985, 75-103.

Dasein in Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität ermöglichen. Ohne ein Leben in Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität ist für ein Vernunftsubjekt ein Leben letztlich nicht „gut“, d.h. nicht zustimmungsfähig. Daher bedarf es der „Verbesserung“ der Welt, in der nichts anderes gilt als das Gesetz der biologischen Reproduktions- und Überlebensoptimierung. Ein solches Optimum, welches die Evolution verfolgt, ist aber kein hinreichend guter Grund für die Akzeptanz dieser Welt.⁸ Im Gegenteil: Wenn ein Mensch bei der Lotterie der Gene schlecht abgeschnitten hat, wird er die Welt für unannehmbar halten müssen, wenn sie nichts Besseres verspricht als Reproduktionsvorteile, die für ihn wegen seiner schlechten genetischen Grundausstattung unerreichbar bleiben. Er kann seine Hoffnung nur darauf setzen, dass es möglich ist, mit den Mitteln der Vernunft seine Lebensumstände und -verhältnisse so zu verändern, dass ein Leben in und mit dieser Welt auch für ihn annehmbar wird.

Die Fluchtlinie dieser Hoffnung beschreibt der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst!“⁹ Hört der Mensch auf, lediglich Mittel zum Erreichen von Zwecken zu sein, wozu auch die Zwecke der Evolution gehören, ist erst ein unverzwecktes Dasein möglich, das weitaus annehmbarer ist als ein Leben, das von Zwecken bestimmt wird, die sich der Mensch nicht selbst gesetzt hat. Auf ein solches Ziel hin zu wirken, ist Sache der (praktischen) Vernunft. Vernunftgemäß und zustimmungsfähig ist nach den Forderungen der praktischen Vernunft (im Sinne von Kant) ein Dasein, in dem alle Menschen als Wesen existieren, die ihre eigenen Zwecke frei und vernünftig setzen können. Im Handeln gemäß dem „moralischen Gesetz“ muss daher ein weiterer Handlungszweck darin liegen, ein „Reich der Zwecke“ zu gründen, d.h. „ein Ganzes aller Zwecke (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jeder sich selbst setzen mag) in systematischer Verknüpfung“ (I. Kant, GMS, BA 75). Dieses „Reich der Zwecke“ ist letztlich der Rahmen für das Streben nach der Herstellung von Lebensverhältnissen, mit denen für alle Vernunftsubjekte auf best- und größtmögliche Weise das Ziel der Daseinsakzeptanz verbunden ist. Innerhalb dieses Rahmens ist es möglich, dass sowohl jedes

⁸ Zu Kants Kritik an den Versuchen, Wert, Würde und Sinn des menschlichen Daseins bzw. die „Glückseligkeit“ des Vernunftsubjekts mit „Naturzwecken“ in Beziehung zu setzen, siehe Kant, KdU § 84.

⁹ Zitiert wird nach: Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Werkausgabe Bd. VII, hg. von W. Weischedel), Frankfurt ²1984, 429 (BA 66).

Vernunftwesen als Zweck *an sich* selbst behandelt wird als auch, dass jedes Vernunftsubjekt eigene vernunftgemäße Zwecke jeweils *für sich* verfolgt.

Allerdings wird bei der beschleunigten Umsetzung dieses Programms sehr bald die Ambivalenz des kinetischen Imperativs deutlich, wenn das Ziel einer beschleunigten Optimierung menschlicher Lebensverhältnisse die Synchronie des Optimalen ist und alles Gute zu jeder Zeit an jedem Ort verfügbar sein soll. Ein solches Projekt geht einher mit Effekten abnehmenden Grenznutzens: Wo jederzeit und überall einem Subjekt mit lediglich endlichem Zeitbudget unendlich viel zugänglich und verfügbar sein soll, wird jede Entscheidung für eine Möglichkeit zur teuren Absage an eine andere. Jeder Zugriff auf etwas Gutes erscheint auch als Missgriff, da jeder Entscheidung *für* etwas die tausendfache Absage *gegen* etwas anderes gegenübersteht. Wenn prinzipiell alles möglich ist, stellen sich zudem Versäumnisängste ein. Es ist ja nicht zu jeder Zeit alles Mögliche auch für den Menschen realisierbar. Wessen man sich hier und jetzt erfreut, muss man sich am gleichzeitig, aber andernorts Erfreulichen entgehen lassen. Der Wettlauf mit der Zeit, die vergeht, ist nicht zu gewinnen – auch nicht mit dem Trick, die Erlebnisdichte pro Zeiteinheit zu erhöhen, um in einem Durchschnittsleben das Pensum von zwei oder drei Existenzen zu schaffen. Die Bilanz wird immer so ausfallen, dass die verpassten oder ausgelassenen Gelegenheiten im Vergleich zu den genutzten in der Überzahl sind. Im Zeitalter der Beschleunigung gibt es keine wirkliche Lösung für den Konflikt, der aus der Öffnung der Schere zwischen befristeter Lebenszeit und ungebremst „weiterlaufender“ Weltzeit entsteht.¹⁰ Weil der moderne Mensch in seiner Zeit stets zu viel will, hat er ständig zu wenig von ihr.

Muss darum das Bemühen um eine bestmögliche aller Welten notwendig ins Leere gehen? Wer nur mit dem Besten zufrieden sein kann, wird nie zufrieden sein können, weil alles in der Welt unter Verbesserungsvorbehalt und unter Verbesserungsdruck steht.¹¹ Die zunächst gute Aussicht, dass alles noch besser werden kann, verwandelt sich unter der Hand in ein schlechtes Zeugnis für das bisher Bestmögliche: Es ist immer noch nicht gut genug. Daseinsakzeptanz würde sich erst dann einstellen können, wenn in und mit dem Dasein etwas erzielt wurde, das nicht mehr besser werden kann. Eine Welt, in und mit der nichts mehr zu verbessern wäre, ist jedoch eine dem kinetischen Imperativ unmögliche Vorstellung. Eine Alternative könnte sich allenfalls dann auftun, wenn es in einer Welt permanenter und beschleunigter Verbesserungen nicht nur Dinge gibt, die technisch oder

¹⁰ Vgl. Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt 1986.

¹¹ Vgl. dazu aus kultursoziologischer Perspektive Gerhard Schulze, *Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?*, Frankfurt 2004.

ökonomisch optimierbar sind, sondern auch solche, die nicht wieder schlecht gemacht werden können. Daseinsakzeptanz könnte sich dann auf das solchermaßen irreversibel Gute beziehen. Aber auch in diesem Fall wird der kinetische Imperativ Einspruch erheben: Gibt es tatsächlich etwas im Leben, das uneingeschränkt zustimmungsfähig ist, oder ist alles nur vorbehaltlich seiner Optimierung akzeptabel? Und kann es angesichts der Zeitlichkeit des Daseins überhaupt bleibend und irreversibel Gutes geben? Reicht es zudem, wenn es nur gut, aber nicht optimal ist?

Hier zeigt sich eine weitere Verlegenheit des kinetischen Imperativs. Da die Moderne alles dem Befehl der beschleunigten Verbesserung unterstellt, verstellt sie sich die Möglichkeit, es mit Optimierungen auch einmal „gut“ und „genug“ sein zu lassen. Hier kann es nichts Optimales geben. Hier ist nie etwas gut genug – es kann und muss stets noch besser werden. Hier regiert der kategorische Komparativ! Ähnlich verhält es sich mit dem Leben selbst. Wenn mögliche Daseinsoptimierungen genauso befristet optimal sind wie das Leben selbst, kann man eines endlichen Lebens nicht wirklich froh werden. Ebenso fraglich ist, ob ein Leben akzeptabel ist, das am Ende „folgenlos“ bleibt, d.h. auf das nichts mehr folgt. Welchen Sinn hat jene Zeit, die dem Menschen gewährt wird, damit er *in* ihr und *mit* ihr *aus* ihr etwas Gutes macht, wenn ihm am Ende all dies wieder genommen wird? Warum soll man auf einen guten Ausgang des Daseins hin arbeiten, wenn am Ende auch das Gute dieses Ausgangs endet? Nimmt mit dem Blick auf dieses Ende der Defätismus der Vernunft nicht seinen Anfang?¹² Löst er nicht sämtliche Vergeblichkeitsanmutungen im Blick auf anstehende Weltverbesserungen aus? Kann die Herstellung von Daseinsakzeptanz noch das Projekt einer sich in Zeit und Geschichte vollziehenden Vernunft sein? Bleibt letztlich nichts anderes übrig, als die Vollendungsindifferenz des kinetischen Imperativs zu konstatieren?

Der kinetische Imperativ treibt die Vernunftsubjekte offenkundig in einen Zwiespalt. Einerseits forciert er das Bemühen um Weltverbesserungen und andererseits hintertreibt er es, da die angezielten Daseinsoptimierungen angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit *de facto* nicht zu realisieren sind. Die Vernunft kann es gleichwohl nicht bei der Feststellung einer derart aporetischen Daseinskonstellation belassen, wenn dies da-

¹² Vgl. Jürgen Habermas, Ein Bewußtsein von dem, was fehlt, in: Michael Reder/Josef Schmidt (Hrsg.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, Frankfurt 2008, 30: „Mit dem Vernunftdefätismus, der uns heute sowohl in der postmodernen Zuspitzung der ‚Dialektik der Aufklärung‘ wie im wissenschaftsgläubigen Naturalismus begegnet, kann das nachmetaphysische Denken alleine fertig werden. Anders verhält es sich mit einer praktischen Vernunft, die ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten der Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten.“

zu führt, dass sie an der Erfüllung der Aufgabe zu scheitern droht, welche mit dem kategorischen Imperativ verbunden ist. Eine sittlich gebotene Tat zu unterlassen, nur weil die empirischen Bedingungen ihrer Wirksamkeit nicht hinreichend erfüllt sind, kann für sie kein zureichender Grund sein, vom unbedingten Anspruch des kategorischen Imperativs abzugehen. Dasselbe gilt für das ethische „Großprojekt“, ein „Reich der Zwecke“ herbeizuführen, in dem jedes Vernunftwesen als Zweck *an sich* selbst behandelt wird und jedes Vernunftsubjekt eigene vernunftgemäße Zwecke jeweils *für sich* verfolgen kann. Auch hier sind die äußeren Umstände nicht gegeben, das faktisch tun zu können, was ein Vernunftsubjekt unbedingt tun soll. Dem ethischen Sollen entspricht zwar im Vernunftsubjekt der Wille, dass die faktische Kraft des Unbedingten nicht letztlich der bedingten Macht des Faktischen unterliegt. Sein Wissen reicht aber niemals aus, um darzulegen, dass das Faktische und das Normative jemals wirklich überein kommen können und es jemals eine „moralische Weltordnung“ geben wird. Einen Ausweg gibt es nur, wenn die Vernunft Hinsichten findet, unter denen es ihr theoretisch wie praktisch möglich wird, kontrafaktisch ganz bei ihrer Sache zu bleiben. Sie muss widerständig und zugleich vernünftig mit dem Widerstreit von Moralität und Endlichkeit umgehen. Aber kann ihr das überhaupt *sola ratione* gelingen? Oder braucht sie dazu mehr und anderes als nur die Vernunft? Was kann für dieses „Andere“ eintreten? Gibt es (noch) Ideale, Visionen, Utopien der Weltverbesserung, die ein solches „Anderes“ vor Augen stellen, so dass die Vernunft frustrationsresistent bleibt, wenn die Umsetzung des Vernunftgemäßen immer wieder scheitert?

2. Moralität und Endlichkeit: Die Logik eines Widerstreits von Vernunft und Zeit

Der kinetische Imperativ hat dafür gesorgt, dass aus den Zeitsemantiken moderner Gesellschaften all jene religiösen Gehalte verschwunden sind, die Hoffnungen auf ein Ende der (Welt- und Lebens)Zeit beschreiben, das nicht Abbruch, sondern Vollendung der Geschichte bedeutet. Zwar forciert auch er ein Fragen nach der Zukunft, die allerdings eine Zukunft des Gegenwärtigen ist. Das Gegenwärtige wird nur als Vergangenheit eines Künftigen verstanden, das durch geeignete Maßnahmen herbeizuführen ist. Und dieses Künftige ist selbst wiederum nur Vorläufer eines Folgenden. Der kinetische Imperativ kennt kein „finales“ Geschehen – weder für die Welt im Ganzen noch für das Individuum. Geschichte ist ein ebenso zielloses, wie ein sich ins Unendliche streckendes Kontinuum von Einzelergebnissen, nicht aber ein Kontinuum des Reifens oder Vollendens.

In der späten Moderne setzt darum das säkulare Nachdenken über Geschichte meist am Verlust sinnstiftender Funktionen der Zukunft an. Dasein, Sinn und Zukunft stehen einander indifferent gegenüber. Wenn von der Zukunft kein Sinn mehr zu erwarten ist, der über den Tag hinaus die Hoffnung auf eine Vollendung aller Weltverbesserungsbemühungen begründet, kann sie weder utopische Energien freisetzen noch der Suche nach Daseinsakzeptanz einen Anhalt bieten. Folglich kann das Projekt der Herstellung von Daseinsakzeptanz kein Projekt einer sich in Zeit und Geschichte vollziehenden Vernunft mehr sein. Will die Vernunft aber diese Folgerung als voreilig und kurzschlüssig erweisen, muss sie den kinetischen Imperativ entweder als Ausdruck der reinen Unvernunft kritisieren oder aber sich auf ein Widerlager stützen, von dem her sie ihr Projekt widerständig behaupten kann.

Der erste Teil der Alternative hat nur geringe Erfolgsaussichten, denn die Leistungs- und Erfolgsbilanz des kinetischen Imperativs ist keineswegs derart unausgeglichen, dass er sich selbst desavouiert hat. Der zweite Teil der Alternative wird nicht zu realisieren sein, ohne dass die Vernunft ihre Selbstblockade überwindet. Ob sie dazu allein aus eigener Kraft fähig ist, bleibt fraglich. Denn wie will sie die Negativa des kinetischen Imperativs aufheben, ohne seine Positiva preiszugeben? Gibt es aber neben dem Moment des Kinetischen noch weitere vernunftgemäße Einstellungen zur Kopplung von Innovation und Optimierung?

Sondiert man „jenseits“ der Vernunft ethisch relevante Einstellungen zur Zeitlichkeit und Befristung des Daseins, ob sie als das gesuchte vernunftgemäße Andere der Vernunft in Frage kommen, müssen diese zwei Bedingungen erfüllen. Einerseits müssen sie darauf dringen, dass der Mensch sich so zu seinem Dasein verhält, dass er sich zu seinen auf Zukunft hin entworfenen Möglichkeiten verhält und Daseinsakzeptanz im Vorgriff auf diese Zukunft für möglich hält. Andererseits müssen sie mit guten Gründen in Abrede stellen können, dass die kontrafaktischen Zeitumstände des Bemühens um Daseinsakzeptanz bereits ausreichen, um dieses Bemühen zu unterlassen. Jeder Versuch der Weltverbesserung ist ja damit konfrontiert, dass es in dieser Welt zu viel von dem gibt, was „ohne Wenn und Aber“ inakzeptabel ist. Und nicht geringer ist der Bestand des Negativen, das nicht mehr wiedergutzumachen ist. Wenn von der Zeit bzw. in ihr und aus ihr jene Ressourcen nicht zu beziehen sind, um über den Tag hinaus am Projekt der Daseinsakzeptanz auf dem Wege der Weltverbesserung festzuhalten, und die Nutzung aller anderen Ressourcen ebenfalls zeitlich limitiert ist, wird höchst fraglich, was den Menschen mit der benötigten Ent-

täuschungsresistenz ausstatten könnte: Die Herstellung von Daseinsakzeptanz ist Gegenstand seines Wollens und seines Sollens. Aber wenn er nicht vermag, was er will, wie soll er dann können, was er dennoch soll?

Aus dieser Klemme kommt man nicht heraus, wenn man den Imperativ der Beschleunigung einfach ignoriert (oder gar durch „Entschleunigung“ unterläuft). Der kinetische Imperativ nötigt zur Wahl und Entscheidung. Wenn unser Leben befristet ist, können wir darin nicht alles Mögliche erreichen – uns fehlt einfach die Zeit dazu. Die Zeit zwingt uns dazu, nicht alles Mögliche zu wollen, sondern das Vernünftige. Für dessen Ermittlung müssen wir uns genügend Zeit nehmen, aber für dessen Umsetzung dürfen wir uns nicht zu viel Zeit lassen.¹³ Denn auch für dessen Realisierung ist die Zeit limitiert. Offensichtlich ist der kinetische Imperativ ebenso unabstreifbar wie in seinen Auswirkungen aporetisch. Offenkundig hintertreibt er das Bemühen um Weltverbesserungen, die von der Vernunft geboten, aber angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit *de facto* unerreichbar sind. Offenbar gibt es keine andere Weise, mit diesem Sachverhalt widerständig umzugehen, als sich über ihn hinwegzusetzen. Andernfalls kann es mit den Projekten der Vernunft nicht weiter- und vorangehen. Aber wie kann es dabei vernunftgemäß zugehen?¹⁴

Kann eine Kompatibilität des kinetischen Imperativs der Moderne mit dem kategorischen Imperativ der Herbeiführung einer „moralischen Weltordnung“ (zum Zwecke der Daseinsakzeptanz) bestehen? Lässt man diesen kategorischen Imperativ auf den Kommandostand, wird eine Problematik deutlich, die im Anschluss an I. Kant folgendermaßen beschrieben werden kann: Eine Überschreitung vernunftwidriger Handlungsumstände, die zwar in Raum und Zeit *de facto* unerreichbare Zustände anzielt, deren Anstrebbbarkeit aber dennoch mit guten Gründen gedacht und gewollt werden kann, stellt ein unabweisbares Anliegen der praktischen Vernunft dar. Die Herstellung von Daseinsakzeptanz mittels Realisierung von Vernunftzwecken ist für sie ein Imperativ, von dem sie nicht ablassen kann und darf. Die praktische Vernunft steht unter dem Anspruch, eine Ordnung der Lebensverhältnisse hervorzubringen als das beabsichtigte Ergebnis menschlichen Handelns gemäß den Grundsätzen der Moralität. Dies führt zu der Anschlussüberlegung, ob das Handeln nach diesen Grundsätzen nur dann vernünftig ist, wenn die Vernunftsubjekte auch annehmen können, dass es auch möglich ist, das angestrebte Handlungsziel tatsächlich zu errei-

¹³ Vgl. hierzu auch Michael Großheim, *Zeithorizont. Zwischen Gegenwartsversessenheit und langfristiger Orientierung*, Freiburg/München 2012.

¹⁴ Die folgenden Überlegungen greifen zurück auf Hans-Joachim Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, 198-210.

chen. Oder kann gezeigt werden, dass der eventuell „asymptotische“ Einsatz für Daseinsakzeptanz (angesichts des Inakzeptablen) zu jenen „vernünftigen“ Utopien und Visionen zählt, die es rechtfertigen, dafür das eigene Leben zu investieren oder gar aufs Spiel zu setzen, auch wenn man selbst zu Lebzeiten nicht mehr die Früchte dieses Einsatzes ernten wird? Muss man vielleicht gerade deswegen die Option offen halten, dass „vernünftige“ Ideale denkbar sind, die in Raum und Zeit nicht annähernd verwirklicht werden können und dennoch jede Anstrengung auf ihre näherungsweise Verwirklichung rechtfertigen, weil andernfalls die Vernunft angesichts des kategorisch Inakzeptablen in der Welt resignieren müsste (was sie ihrem Selbstverständnis entsprechend kategorisch nicht darf!)?

Hier zeichnet sich ein Widerstreit von Moralität und Zeitlichkeit, von Ethik und „Kinetik“ ab, von dem beim ersten Hinsehen nicht ersichtlich ist, ob er vernunftgemäß bewältigt werden kann: Die Vernunft steht selbst unter dem sie unbedingt verpflichtenden Anspruch, in und mit der Zeit eine „moralische Weltordnung“ heraufzuführen, die einen Rahmen vorgibt für das Streben nach der Herstellung von Lebensverhältnissen, mit denen für alle Vernunftsubjekte auf best- und größtmögliche Weise das Ziel der Daseinsakzeptanz verbunden ist. In diese Bestimmung von Aufgabe und Ziel der ethischen Vernunft, die in der Zeit und mit der Zeit zu realisieren sind, sind prekäre temporale Momente eingelassen. Dazu zählt das Grundgebot, den Menschen *jederzeit*, d.h. im Hinblick auf alle Modi der Zeit, nicht bloß als Mittel, sondern stets auch als Zweck an sich selbst zu behandeln. Und dieser Anspruch ergeht kategorisch – unbedingt, ohne „wenn“ und „aber“. Gefordert ist, dass er nicht bloß „hier und jetzt“ respektiert wird. Das Leben des Menschen darf auch nicht instrumentalisiert werden um „höherer“ Werte und Ziele willen, die in Zukunft zu erreichen sind. Nur so bleibt gewahrt, dass er *stets* auch als Zweck an sich selbst zu betrachten ist. Dasselbe gilt, wenn die Modi menschlicher Lebenszeit und die Zeitlichkeit seines Daseins ins Blickfeld rücken: Den Menschen lediglich als Sterblichen und Vergänglichen zu betrachten, hieße ihn letztlich als „Nichtigen“ einzustufen. Der Blick auf das Ende menschlichen Daseins, das hinsichtlich seiner Faktizität gewiss, aber hinsichtlich des Zeitpunktes seines Eintretens ungewiss ist, erlaubt gerade nicht, seine unbedingte Anerkennung temporal zu befristen. Äußerst zynisch hört es sich für einen Kranken mit ungünstiger Prognose an, wenn über ihn gesagt wird, er sei schon so gut wie tot. Die „*conditio humana*“ erlaubt solche Aussagen jedoch auch über Gesunde. Wer als Sterblicher geboren wird, hat stets den Tod vor sich.

Die Anerkennung der Freiheit und der Würde des Anderen zielt auf die Realisierung von Lebens- und Freiheitsmöglichkeiten, die sich eventuell erst in (naher oder ferner) Zukunft durch solidarisches Handeln ergeben können. Jede ferne oder nahe Zukunft ist aber immer auch die Zeit des Todes, der jeden Einsatz um seine Erfüllung bringt. Moralische Engagement setzt sich daher immer der Gefahr der Vergeblichkeit aus. Aber es kann gar nicht anders, als dieses Risiko einzugehen, will es sich dem unbedingten Anspruch auf Realisierung von Freiheit und Würde nicht entziehen. Moralische „Letztverantwortung“ besteht somit darin, einen Sterblichen unbedingt anzuerkennen, d.h. als einen, der nicht bloß sterblich ist. Das bedeutet wiederum kontrafaktisch darauf zu setzen, dass nicht der Tod, sondern Moralität der letzte Maßstab der Vernunft ist, wie faktisch darauf zu bestehen, dass gegen die schicksalhafte und machbare Sterblichkeit des Menschen opponiert werden muss.

Wie man sich zur Vergänglichkeit des Menschen stellt, bleibt somit der entscheidende Prüfstein für die Moralität eines Lebensentwurfs. Damit verschärft sich jedoch der Widerstreit zwischen der faktischen Endlichkeit und Bedingtheit der Sterblichen und dem kategorischen Anspruch ihrer unbedingten Anerkennung. Diesen Widerstreit vermag die ethische Vernunft mit den Mitteln der „reinen“ Vernunft nicht aufzulösen. Die ethische Vernunft verlangt zwar, Endliche als nicht bloß Endliche anzuerkennen. Ihr Anspruch endet daher nicht an den Grenzen der Endlichkeit. Allerdings ist zu der von ihr geforderten Grenzüberschreitung ein endliches Vernunftsubjekt nicht in der Lage. Ohne die Perspektive der „Unendlichkeit“ (im Sinne einer „aufgehobenen“ Endlichkeit) ist die Vernunft aber nicht Ort der Moralität. Ihr Dilemma besteht darin, dass sie ebenso mit der Endlichkeit und Bedingtheit der Vernünftigen zu rechnen hat, wie sie dem ins Unendliche und Unbedingte weisenden Anspruch der Vernunft gerecht werden muss.¹⁵

Die dem Anspruch der Vernunft entsprechende Praxis ist nur dann vernünftig, wenn angenommen werden darf, dass die notwendigen Ermöglichungsbedingungen ihres Gelingens erfüllt sind. Wenn dies zwar *de facto* unbeweisbar ist, so muss die Realisierung dieser Handlungsoption und der Status ihrer Gelingensbedingungen zumindest widerspruchsfrei denkbar sein. Und es müsste gegenüber jedem Vernunftsubjekt demonstrierbar sein, dass das solchermaßen Denkbare auch jene Bedingungen benennt, unter denen ein Auseinanderfallen von Moralität und Rationalität vermieden werden kann. Diese Zerreiß-

¹⁵ Vgl. hierzu auch H. Ebeling, *Vernunft und Widerstand*. Die beiden Grundlagen der Moral, Freiburg/München 1986; Ders., *Die ideale Sinn dimension*. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns, Freiburg/München 1982.

probe – so die im Folgenden vertretene These – kann nur bewältigt werden in einer Neukalibrierung des Verhältnisses der Vernunft zu den in ihr selbst widerstreitenden Perspektiven. Diese Neukalibrierung ist möglich, wenn die Vernunft beziehungsfähig wird für ein „transpragmatisch“ Anderes, das jene prä- und metarationalen Ressourcen der Moralität erschließt, von denen sie zehrt, ohne sie selbst hervorbringen zu können. Dieses transpragmatisch Andere kann seinerseits erschlossen werden über eine ethische Inversion eines religiösen Zukunftsverhältnisses im Modus der Hoffnung. Eben dies markiert das Projekt einer erneuerten „Ethico-Theologie“.

3. Handeln über den Tag hinaus: Wider den Defätismus der Vernunft

Im Zentrum christlicher Zukunftshoffnung steht die Überzeugung, dass der Widerstreit von Leben und Tod von Gott zugunsten eines Lebens entschieden worden ist, in dem sich der Mensch nicht erneut den Tod holen muss.¹⁶ Ein „eschatologisches“ Zeitverhältnis setzt im Modus der Hoffnung daher darauf, dass die vergängliche Welt dem Menschen mehr verspricht als nur sich selbst. Es setzt darauf, dass ein Leben in der Einheit von Leben und Tod nicht nur den Tod vor Augen hat. Mit dem utopischen Denken ist ihm gemeinsam, dass es sich auf einen in Raum und Zeit offensichtlich unerreichbaren Zustand richtet, dessen Möglichkeit dennoch unterstellt wird, um in Raum und Zeit mehr zu ermöglichen, als es die gegebenen Umstände nahelegen. Gemessen an den jeweiligen Umständen geht es hier um Zustände, die zwar noch „ausstehen“, deren Antizipation aber dem Gegenwärtigen seine Zukunftsfähigkeit vor Augen stellt.

Skeptischen Zeitgenossen kann man die Vertretbarkeit einer solchen Hoffnung *auf* ihre Erfüllung nicht besser demonstrieren, als dass man zu Lebzeiten bereits überzeugend *aus* ihr lebt. Ihre Berechtigung wird sich dann auch daran erweisen, welche Konsequenzen sie für ein Leben „vor“ dem Tod und für ein Handeln über den (Todes)Tag hinaus hat. Kaum anders lässt sich in „postsäkularen“ Zeiten zeigen, welche Bedeutung die Semantik des Christentums für den Gebrauch der praktischen Vernunft hat, ohne dass dabei der Unterschied zwischen Glaube und Vernunft, zwischen Hoffen und Wissen verwischt wird. Hierbei geht es nicht darum, religiöse Überlieferungen auf einen rein moralischen Gehalt zu reduzieren, wie dies J. Habermas mit seinem Konzept einer „rettenden Aneignung“ der

¹⁶ Zum Ganzen vgl. auch Hans-Joachim Höhn, *Versprechen*. Das fragwürdige Ende der Zeit, Würzburg 2003.

semantischen Potentiale nahelegt.¹⁷ Vielmehr soll die praktische Vernunft im Hinblick auf ihr „Außerhalb“ beziehungsfähig gemacht werden, indem sie die prä- und metarationalen Ressourcen ihrer eigenen Moralität entdecken kann. Dabei darf man nicht bei der religiösen Semantik stehen bleiben, sondern muss die damit verbundene Pragmatik im Blick haben.

Für den pragmatischen Relevanzaufweis einer christlichen Zukunftshoffnung bietet sich als Einstieg eine ethische Inversion entsprechender semantischer Potentiale an. Hierbei kann die Bedeutung eines eschatologischen Zeitverhältnisses als Ressource einer sozialen Praxis sondiert werden, die sich in zweifacher Weise der Aufgabe moralischer „Letztverantwortung“ stellt. Zum einen geht es um die Frage, was in praxi die unbedingte Anerkennung eines bedingten Menschen trägt, von dem am Ende nicht einmal mehr als ein Haufen Dreck übrig bleibt. Zum anderen steht zur Diskussion, wie sich der Einsatz für die unabgeholten Ideale und Werte des ethisch-politischen Projektes der Moderne (und darin eingeschlossen: des Projektes vernunftbasierter Herstellung von Daseinsakzeptanz) frei halten kann von Resignation und Verzweiflung, wenn es zu einer beschleunigten Zunahme ihrer Hemmnisse kommt, der eine beschleunigte Abnahme der verfügbaren Zeit zu ihrer Überwindung gegenübersteht. Unter diesem doppelten Zeitindex stehen die Herausforderungen, die sich z.B. ergeben aus der Globalisierung ökologischer Gefahren mit asymmetrischer Verteilung von Globalisierungsverlusten.¹⁸ In dieser Zeit ist es mehr denn je ein Gebot der Vernunft, sich für die Herstellung sozialer Gerechtigkeit auf dem Weg der solidarischen Verwirklichung von Gerechtigkeit und für die Bewahrung der Schöpfung einzusetzen. Aber mehr denn je ist ungewiss, ob ein solcher Einsatz jemals sein Ziel erreichen kann. Gefragt ist eine Zukunftshoffnung, die gute Gründe liefert, sich dennoch auf den Weg zu diesem Ziel zu machen.

Hierbei kommt es entscheidend darauf an, die Vernunft von Illusionen frei zu halten. Allzu oft präsentieren sich auch Sozialutopien als Wunschdenken und religiöses Denken steht ohnehin unter diesem Generalverdacht. Zwar ist das Wunschdenken nicht vernunftlos – schließlich wird hier nicht nur gewünscht, sondern auch gedacht. Ein solches

¹⁷ Da nach Habermas zum postsäkularen Denken die Einsicht gehört, dass das Religiöse zur Geschichte des Rationalen selbst in der Weise gehört, dass es von diesem nicht abgespalten werden darf, ist die Frage unabweisbar, ob seine Traditionen „nicht immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten können?“, Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, 13.

¹⁸ Zur Reflexion dieser Umstände im Kontext einer soziologischen Theorie reflexiver Modernisierung (U. Beck) siehe Fritz Böhle/Margit Wehrich (Hg.), *Handeln unter Unsicherheit*, Wiesbaden 2009.

Denken bleibt aber dennoch illusionär, wenn es auf Annahmen beruht, die sich einzig einem Wunsche verdanken, und es kein Vernunftkriterium nennen kann, anhand dessen der Wirklichkeitsstatus des Angenommenen und der Plausibilitätsgrad dieser Annahme angebar sind. Für die Bestimmung eines solchen Kriteriums liegt es nahe, die Verknüpfung von Ethik und Eschatologie in ideologie- und vernunftkritischer Perspektive herauszuarbeiten: Von einer Illusion ist die eschatologische Hoffnungsperspektive dann unterscheidbar, wenn das, was sie für wirklich und wahr hält, um der Rationalität und Moralität der (ethischen) Vernunft willen unterstellt werden muss. Das Kriterium für die vernünftige Zumutbarkeit sozialer Utopien, Visionen und Ideale ist daher zu eng gefasst, wenn es am Tod festgemacht wird und sein Prüfstein die „prämortale“ Realisierbarkeit bildet. So wie wir von der Vernunft genötigt werden, über den Tag hinaus zu planen, so leitet sie uns auch an, über den eigenen letzten Lebenstag hinaus zu denken, d.h. über den eigenen Tod hinaus. Über den Tod hinaus zu denken heißt aber, in die Ungewissheit hinein zu leben und zu sterben.

Für den Umgang mit Ungewissheiten ist die Klugheitsregel hilfreich, dass man im Bemühen für etwas Ungewisses und Strittiges dann vernünftig handelt, wenn die Konsequenzen der Einlösung eines umstrittenen Imperativs unstrittig positiv sind. Wenn aber die Ermittlung dieser Konsequenzen selbst unter Ungewissheitsbedingungen erfolgt, kann für diese nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit angenommen werden. Ein prominentes „Testverfahren“ für eine wahrscheinlichkeitstheoretische Inversion einer religiösen Unendlichkeitsperspektive (im Stile eines spieltheoretischen Modells als Grundlage rationaler Entscheidung unter Ungewissheit) stellt Blaise Pascals Argument der Wette dar (Pensées, Fragment 233).¹⁹ Ursprünglich entworfen als ein nicht-metaphysisches Kalkül zur Ermittlung der Berechtigung, ein Leben zu führen „etsi deus daretur“, kann es auch als Vorlage dienen, die rationale Zumutbarkeit eines eschatologischen Zeitverhältnisses zu erproben. Wer gemäß Pascals Wette auf die Gott zu verdankende Aufhebung der Sterblichkeit setzt, gewinnt ein unendliches Gut, falls sich diese Aufhebung realisieren lässt. Sollte dies nicht der Fall sein, hat er sich immer noch für ein ehrbares und anständiges Leben entschieden. „Wer dagegen nicht auf Gott setzt, verliert ein unendliches Gut, falls Gott existiert, und gewinnt nichts, falls Gott nicht existiert. Wenn man aber ewiges Heil gewinnen kann, falls der Glaube an Gott recht hat, jedoch nichts verliert und nichts gewinnt, wenn er nicht recht

¹⁹ Vgl. hierzu die instruktive Interpretation von Lucien Goldmann, *Der verborgene Gott*, Frankfurt 1985, 423-452.

haben sollte, ist es vernünftiger, sich für ein Leben im Glauben an Gott zu entscheiden als das Gegenteil.“²⁰

Pascals Argument ist jedoch kein Beweis für die Wahrheit der Annahme einer Aufhebung der Sterblichkeit, sondern ein Klugheitsargument, das mittels einer Nutzenkalkulation die Übernahme einer bestimmten Lebenspraxis vernünftig zu legitimieren sucht. Auf den ersten Blick scheint dies für das Vorhaben einer ethischen Inversion eines eschatologischen Zeit- und Wirklichkeitsverhältnisses zu genügen. Allerdings tritt hierbei eine folgenreiche Unstimmigkeit auf, die sich mit I. Kant als Widerstreit zwischen einem „theoretischen“ und einem „praktischen“ Vernunftgebrauch beschreiben lässt. Der *theoretische Vernunftgebrauch* orientiert sich an der Frage „Was kann ich wissen?“, richtet sich auf die Welt der (in Raum und Zeit wahrnehmbaren) Phänomene und will deren Vielfalt in einen widerspruchsfreien Erklärungszusammenhang bringen, indem sie aus dem Material der sinnlichen Anschauung die nach den Prinzipien der Naturkausalität geordnete Welt der Erkenntnisgegenstände zusammensetzt. „Jenseits“ dieses Phänomenbereiches greifen die Wahrnehmungs- und Erkenntnis Kompetenzen der theoretischen Vernunft nicht mehr. Der *praktische Vernunftgebrauch* orientiert sich an der Frage „Was soll ich tun?“, richtet sich auf die Welt menschlicher Handlungsmotive, -ziele und -zwecke und will diese im Abgleich mit dem „Sittengesetz“ bzw. mit den Forderungen des kategorischen Imperativs rechtfertigen bzw. auf ihre Verantwortbarkeit hin testen.²¹

Folgt man Kants Unterscheidung dieser beiden Vernunftvermögen, so taucht unversehens ein Widerspruchsproblem auf. Für die praktische Vernunft wird nämlich eine Annahme als hinreichend unterstellt, was nachzuweisen in die Zuständigkeit der theoretischen Vernunft fällt, aber von ihr faktisch nicht nachgewiesen werden kann: die Aufhebung

²⁰ Ingolf Ulrich Dalferth, *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 294.

²¹ Die moralischen Forderungen der praktischen Vernunft sind für den Menschen nur dann rational zumutbar, wenn die Erfüllung dieser Forderungen zu einem Ergebnis führen wird, dem er mit Vernunftgründen zustimmen kann. Der hierfür notwendige Nexus zwischen moralischer Gesinnung, moralischer Tat und rational akzeptablen Handlungsfolgen ist aber nach Kant nur dann gegeben, wenn die naturgesetzlich bestimmte Wirklichkeit mit der vom Sittengesetz bestimmten Welt letztlich zusammenstimmt bzw. mit ihr vermittelbar ist. Erst dann vermag auch das für die Vernunft ebenso unabweisbare Streben des Menschen nach Glück (KpV A 45) in Erfüllung zu gehen. Seines Glückes „würdig“ wird der Mensch aufgrund seines sittlichen Handelns; dieses Glückes auch tatsächlich teilhaftig zu werden, macht seine „Glückseligkeit“ aus (KpV A 199). Beides ergibt in seinem Zusammentreffen das „höchste Gut“ des Menschen. Auf ein „Zusammenstimmen“ dieser Momente muss auch die praktische Vernunft notwendig setzen, wenn sie die Forderungen des Sittengesetzes für rational zumutbar halten will. Es ist nur allzu „recht und billig“, wenn der nach dem Sittengesetz Handelnde auch glücklich wird und es ist ungerecht, wenn der sich seines Glückes als würdig erwiesene nur Unglück erfährt. Dieser Überzeugung widersprechen zu wollen, wäre ein Ausdruck von Unvernunft. Mit diesem Urteil gerät die praktische Vernunft jedoch in einen Dissens zu jenem „Weltwissen“, das der theoretische Vernunftgebrauch befördert.

menschlicher Sterblichkeit. Die „eschatologische Option“, dass menschlichem Dasein, seinem Wert und seiner Würde über den Tod hinaus ein Moment der Unzerstörbarkeit zukommt, führt daher bei dem Versuch, sie von einer bloßen Illusion zu unterscheiden, in einen Dissens der beiden Vernunftvermögen. Für die praktische Vernunft ist diese Option unbestritten anschlussfähig an den ebenso unstrittigen Imperativ, jeden Menschen als prinzipiell frei, als jedem anderen Menschen gleich und als nicht bloß endlichen, nicht bloß bedingten Menschen anzuerkennen. Für die theoretische Vernunft ist die Annahme eines Unendlichkeits- und Unbedingtheitsmomentes an einem unstrittig bedingten und endlichen Wesen schlechthin unerweisbar und darum auch nicht verantwortbar. Damit entsteht ein Kohärenzproblem hinsichtlich einer für die theoretische Vernunft höchst strittigen Implikation eines für die praktische Vernunft völlig unstrittigen Imperativs.

Dieses Problem begegnet erneut bei dem Versuch, beide Vernunftvermögen zur Weltgestaltung einzusetzen. Die Welt, die mit dem Instrumentarium der theoretischen Vernunft erkannt wird, ist nach Gesetzen aufgebaut, die sich strukturell von den Gesetzen unterscheiden, welche die Welt der Ziele, Zwecke und Motive moralischen Handelns bestimmen. Auf der einen Seite gelten die Gesetze der Naturkausalität „aus Notwendigkeit“, auf der anderen Seite gelten die Gesetze der Handlungskausalität „aus Freiheit“. Um dem unbedingten moralischen Anspruch in seiner spezifischen Verpflichtungskraft gerecht zu werden, muss das Handlungssubjekt sich ausschließlich am „Sittengesetz“ orientieren. Um aber denselben Anspruch wirksam zu realisieren, muss es jene „Naturgesetze“ beachten, die in der Welt den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen bestimmen. Da beide Gesetzmäßigkeiten strukturell voneinander verschieden sind, decken sich die Bedingungen für die Wirksamkeit einer Handlung nicht mit den Bedingungen für die Sittlichkeit einer Handlung. Wenn nun der Anspruch der ethischen Vernunft in keiner anderen Welt verwirklicht werden soll als in jener, die stets ineins die Welt der naturgesetzlich beschreibbaren Phänomene und der moralischen Handlungszwecke ist, entsteht erneut ein Kohärenzproblem, „weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt, als Erfolg unserer Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntnis der Naturgesetze und dem physischen Vermögen, sie zu unseren Absichten zu gebrauchen, richtet“ (I. Kant, KpV A 204f.).

Diese Unstimmigkeit ließe sich für die theoretische Vernunft beseitigen, wenn für sie nachweisbar wäre, dass die Wahrnehmung einer „eschatologischen Option“ seitens der praktischen Vernunft zu unstrittig positiven Konsequenzen in der „diesseitigen“ Welt

führt. Das aber ist keineswegs der Fall. Denn hier begegnet ja gerade das Problem, dass Menschen im Einsatz für das sittlich Gute oft mehr Nachteile als Vorteile haben, Opfer bringen müssen, an widrigen Umständen scheitern und ohne menschliches Eigen- oder Fremdverschulden um ihr Lebensglück gebracht werden. Das Arrangement von Blaise Pascals „Wette“ vermag hier keinen echten Ausweg zu zeigen. Denn es siedelt die unstrittig positiven Konsequenzen einer umstrittenen Option im Bereich des „Postmortalen“ an, über den die theoretische Vernunft schlechthin keine Aussage treffen kann. Aber von der praktischen Vernunft kann ebensowenig erwartet werden, von ihrer Option abzurücken, da es sonst um die Autonomie und die Kohärenz ihres Anspruchs in der Welt der Handlungen, Zwecke und Motive geschehen wäre. Eine sittlich gebotene Tat zu unterlassen, nur weil die empirischen Bedingungen ihrer Wirksamkeit nicht hinreichend erfüllt sind, kann für sie kein zureichender Grund sein, von ihrem unbedingten Anspruch abzuweichen.

Die Unstimmigkeit zwischen theoretischer und praktischer Vernunft kann in und von keinem der beiden Vernunftvermögen allein beseitigt werden, solange die Rechtfertigung der strittigen Option im Bereich des Wissens (theoretische Vernunft) oder Sollens (praktische Vernunft) gesucht wird. Dem ethischen Sollen entspricht im Vernunftsubjekt der Wille, dass die faktische Kraft des Unbedingten nicht letztlich der bedingten Macht des Faktischen unterliegt, z.B. wenn der Einsatz für das Gute immer wieder zynisch ausgenutzt wird oder der Skandal unschuldigen Leidens verjährt. Unser Wissen reicht aber niemals aus, um darzulegen, dass das Faktische und das Normative jemals wirklich überein kommen können und es jemals eine „Weltordnung“ geben wird, in der kein Mensch mehr meint, der Feind eines anderen sein zu müssen, um des eigenen Vorteils willen dem Anderen elementare Rechte vorenthalten zu dürfen oder wegen eines kurzfristigen Gewinns die Folgelasten der Ausbeutung von Mensch und Umwelt auf spätere Generationen abwälzen zu können.

Ob der Einsatz für eine solche Weltordnung einem Vernunftsubjekt zumutbar ist, lässt sich einzig in einer dritten Form des Vernunftgebrauchs erweisen. Sie muss mit den beiden ersten Vermögen der Vernunft kompatibel sein, ohne auf diese reduziert werden zu können. Für Kant ist es ausgemacht, dass dieses Dritte in Form eines „Vernunftpostulates“ entworfen werden kann und die Fragen „Was kann ich wissen? Was soll ich tun?“ um die Frage „Was darf ich hoffen?“ erweitert. Nach I. Kant steht ein Vernunftpostulat für den Ermöglichungsgrund vernunftgeleiteten Handelns, dessen objektive Realität für den theoretischen Vernunftgebrauch nicht hinreichend bewiesen werden kann, dessen Unterstellung

aber zur Erfüllung der von der praktischen Vernunft gebotenen Handlungen unabdingbar ist. Da die Erfüllung des kategorischen Imperativs der ethischen Vernunft ein unstrittiger Inhalt sowohl des Sollens als auch eines vernünftigen Wollens ist und mit dem normativen Faktum der ethischen Vernunft unzertrennbar zusammenhängt, so müsste die Unmöglichkeit der Erfüllbarkeit des kategorischen Imperativs nach Kant auch die Falschheit der Annahme eines normativen Faktums der Vernunft beweisen. Aber gerade dieses Faktum ist dem Vernunftsubjekt a priori gewiss. Mit dieser Gewissheit inkompatibel ist die Unterstellung, dass die Erfüllung des von diesem Faktum ausgehenden Anspruchs unmöglich sei. Vielmehr ist es für die Vernunft unumgänglich, dasjenige vorauszusetzen, was zur objektiven Möglichkeit seiner Erfüllung notwendig ist.

Beim Projekt der vernunftbasierten Herstellung von Daseinsakzeptanz ist genau dieser Problemfall gegeben. Die Unmöglichkeit, ihn mit den Mitteln der theoretischen oder praktischen Vernunft zu bewältigen, ist kein zureichender Grund, sich nicht mehr kontrafaktisch um Daseinsakzeptanz zu bemühen. Ob der Einsatz für eine „sittliche Weltordnung“ zum Zwecke der Daseinsakzeptanz einem Vernunftsubjekt zumutbar ist, lässt sich jedoch weder mit den Mitteln der theoretischen Vernunft noch der praktischen Vernunft demonstrieren. Die Gründe, die sie jeweils dafür oder dagegen erheben, führen letztlich in eine Pattsituation. Soll sie auf rationale Weise vermeidbar werden, müsste eine andere vernunftorientierte Einstellung zum Ausgangsproblem gefunden werden. Sie muss über die beiden ersten Einstellungen der Vernunft hinausgehen und zugleich mit ihnen kompatibel sein. Diese Aufgabe kann nach Kant rational nur so gelöst werden, dass ein Ermöglichungsgrund unterstellt wird, der verhindert, dass aus der Dissonanz der beiden Vernunftvermögen eine Selbstaufhebung der Vernunft im Ganzen wird.²²

²² Die Berechtigung, einem Vernunftpostulat praktisch zu folgen, ergibt sich daraus, dass andernfalls Anspruch und Inhalt der ethischen Vernunft in logischer Hinsicht widersprüchlich und hinsichtlich ihrer praktischen Auswirkungen vernunftwidrig erscheinen würden. Sie wären logisch widersprüchlich, weil der unbedingte Anspruch der ethischen Vernunft nur bedingt gelten würde. Und sie wären vernunftwidrig, weil das Vernunftsubjekt einem Gebot unterstellt würde, das ihm nur Nachteile, Verluste und Niederlagen in der Bilanz seines Strebens nach Gütern und Werten bringt. Die folgenden Überlegungen verdanken wichtige Anstöße der Kant-Interpretation von: Paul Guyer, In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997) 1-18, sowie Rudolf Langthaler, „Gott ist doch kein Wahn“ (Kant), 49-80. Allerdings wird nachfolgend Kants Rede von einem „höchsten Gut“ sowie die Zuordnung von Tugend, Glückswürdigkeit und Glückseligkeit nicht übernommen. In diesem Punkt liegt auch der wesentliche Dissens zwischen R. Langthaler und J. Habermas (vgl. dessen Replik auf Langthalers Kritik in: Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 190-196. Als das höchste Gut, auf das man eine postmetaphysische Vernunft verpflichten kann, betrachte ich ihre eigene Rationalität und Moralität, d.h. ihre Widerspruchsfreiheit und ihr Interesse an der vernunftgeleiteten Herstellung von Daseinsakzeptanz, nicht jedoch die eschatologisch verbürgte „Glückseligkeit“ des Vernunftsubjekts.

Eine solche Unterstellung ist dann ihrerseits rational gerechtfertigt, wenn sie die Annahme „transpragmatischer“ Bedingungen rechtfertigt, die nötig sind, um eine bestimmte von der Vernunft gebotene Praxis zu ermöglichen – wie etwa der Protest gegen den Skandal unschuldigen Leidens, der sich realisiert in der Solidarität mit den Leidenden im Kampf gegen ihr Leid. Die äußeren Umstände mögen einer Beendigung des Leidens (faktisch oder grundsätzlich) entgegenstehen, aber dies ist kein zureichender Grund, einen solchen Versuch zu unterlassen. Der scheinbar vernünftige Verzicht auf ein aussichtsloses Unternehmen, verdoppelt das Elend der Leidenden. Sie werden aufgegeben, abgeschrieben, vergessen. Ein solches Verhalten ratifiziert die Inakzeptanz des Daseins. Dies will der ethische Anspruch auf unbedingte Solidarität „im Angesicht des Todes und darüber hinaus“ verhindern, wie er etwa in der christlichen Eschatologie artikuliert und seine Einlösbarkeit im Modus der Hoffnung postuliert wird. Diese Hoffnung erlaubt nicht, sich aus der Unerbittlichkeit und Härte der Realität hinwegzuträumen. Vielmehr verlangt sie, es widerständig mit ihr aufzunehmen.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich zusammenfassend für die Suche nach einem vernunftgemäßen Anderen der Vernunft, das mit einem religiösen Daseins- und Zukunftsverhältnis kompatibel ist, folgender Sachverhalt: Es gibt unabweisbare Aufgaben der Vernunft, an denen sie ebenso unabweisbar bzw. unvermeidlich scheitert. Das Vernunftsubjekt muss diesen Widerstreit überwinden, wenn es der kategorischen Verpflichtungs- und Bindkraft der Imperative seines theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs entsprechen will, d.h. weder vernunftwidrig noch unmoralisch agieren will. Diese Überwindung ist wiederum eine Aufgabe, welche nicht allein mit dem theoretischen und/oder praktischen Vernunftvermögen erfüllt werden kann. Vielmehr macht sie Inhalt und Impuls des Vollzugs „Hoffen“ aus. Der Grund dieser Hoffnung ist nicht ein Gegenstand des Wissenkönnens oder Tun-Sollens, sondern eines „Verlangen-Dürfens“ im Blick auf ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft. Ohne dieses Andere ist die Zerreißprobe der Vernunft nicht zu überwinden.

Die Zerreißprobe der Vernunft besteht darin, dass sie um ihrer eigenen Moralität willen auf eine unbedingte, nicht temporal limitierte Anerkennung der Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen im Kontext einer „moralischen Weltordnung“ setzen muss. Jedoch ist sie nicht in der Lage darzulegen, dass die Zumutbarkeitsbedingung für die Überschreitung dieser temporalen Limitation erfüllt ist. Die Endlichkeit und die Vergänglichkeit der Vernunftsubjekte „aufgehoben“ zu sehen, ist eine solche Zumutung der ethischen Ver-

nunft, wenn die Endlichkeit und Sterblichkeit der Vernünftigen mit dem ins Unendliche und Unbedingte weisenden Anspruch der Moralität vereinbar sein soll. Um die Praxis dieser Zumutung als verantwortbar erweisen zu können, müsste das moralische Subjekt in dem von der Vernunft gebotenen Widerstand gegen den schicksalhaften und machbaren Tod auf eine Wirklichkeit setzen können, die sich im Tod gegen den Tod durchsetzt. Dies zu erwägen bleibt allein der Vernunft noch übrig. Eine solche Erwägung kann die Form einer Hoffnung annehmen, deren Rechtfertigung aber die Vernunft wiederum nur in der Form eines Postulates erbringen kann. Jedoch ist die Vernunft offenkundig nicht in der Lage darzulegen, dass diese Bedingung zur Erfüllung des von ihr Erhofften tatsächlich erfüllt ist oder „der Fall“ sein kann. Die „Aufhebung“ der Endlichkeit droht so lange eine schöne, aber letztlich unhaltbare Utopie zu bleiben, wie es nicht gelingt, ihre rationale Zumutbarkeit zu erweisen. Gleichwohl ist sie es wert, dass man hier nicht zu früh aufgibt.

4. Die Moral des Glaubens: Ethik in theologischer Perspektive

Auf eine Entmachtung des Todes setzt auch der religiöse Grundakt des Glaubens im Modus der Hoffnung. Darin realisiert er „ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist“ (Kant, KdU A 456). Die Sache des christlichen Glaubens – „sich festmachen in dem, was man erhofft“ (Hebr 11,1) – steht durchaus in Entsprechung zu einem Vernunftpostulat, dessen Erfüllung die Vernunft nicht aus eigener Kraft sichern kann, wohl aber voraussetzen muss, wenn sie an ihrer eigenen Sache festhalten will: Die Endlichkeit und Vergänglichkeit sittlich handelnder Subjekte in einer Dimension des Unzerstörbaren und Unvergänglichen aufgehoben zu sehen, ist ein Gebot der ethischen Vernunft, wenn die Endlichkeit und Sterblichkeit der Vernünftigen mit dem ins Unendliche und Unbedingte weisenden Anspruch der Moralität vereinbar sein soll. Dies ist einem endlichen Subjekt jedoch nur unter der Bedingung zumutbar, dass es in dem von der Vernunft gebotenen Widerstand gegen den schicksalhaften und machbaren Tod auf eine Wirklichkeit setzen kann, welche die Macht des Todes dementiert. Den Widerstreit von Sein und Nichts, von Leben und Tod zugunsten des Seienden zu entscheiden, aber vermag nur Gott. Erst unter der Bedingung des Dementis einer unaufhebbaren Divergenz von Moralität und Mortalität kann einem Vernunftsubjekt auch die Ausführung einer sittlich gebotenen Tat zugemutet werden, de-

ren Umstände oder Nebenfolgen ihrer Ausführung nicht gewollt werden können, weil sie etwa nur unannehmbare Nachteile für den zur Folge haben, der das Gute tut.²³

Auch für I. Kant kann nur ein göttliches Wesen als Ursache für die Aufhebung der Divergenz von Moralität und Mortalität in Frage kommen. Darauf läuft sein „moralischer Beweis des Daseins Gottes“ hinaus (KdU § 87). Allerdings schränkt er in der Erläuterung dieses Schlusses die Beweiskraft dieses Argumentes ein: „Dieses moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei, sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse“ (KdU B 425 f.). Würde der rationale Zugang zur Annahme der Existenz Gottes, der sich aus der Anerkennung der unbedingten Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs (der Weltverbesserung zum Zwecke der Daseinsakzeptanz) ergibt, zugleich zu einer propositionalen Einstellung der theoretischen Vernunft führen, hätte die zurückliegende Argumentation denselben epistemischen Status wie jene Gottesbeweise, die Kant in der „Kritik der theoretischen Vernunft“ verworfen hat. Was mit dem Begriff „Gott“ gemeint ist, wurde jedoch „bloß für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen“ (KdU B 434).

Für das Projekt einer Ethico-Theologie folgt daraus, dass es nicht darum gehen kann, für die Inhalte christlicher Hoffnung einen Wirklichkeitsstatus zu behaupten, den die theoretische Vernunft überprüfen kann. Vielmehr muss darum gehen, über eine ethische Inversion dieser Inhalte zu zeigen, dass das Vermögen der praktischen Vernunft, menschliches Handeln zu orientieren, „mehr Stärke oder auch (...) mehr Umfang, nämlich einen neuen Gegenstand für ihre Ausübung gewinnt“ (KdU B 417). Diese Inversion tangiert nicht die Begründungsfragen moralischer Praxis, d.h. sie berührt nicht das autonome Erkenntnisvermögen eines unbedingten Sollens, sondern betrifft die Reichweite und das menschliche Erfüllungsvermögen des „moralischen Gesetzes“ und seines „Endzwecks“.²⁴

²³ Hierbei handelt es sich – im Sinne Kants – durchaus um „Glaubenssachen“, d.h. um „Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (sei es als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Vernunftgebrauch überschwinglich sind“ (KdU B 457).

²⁴ „Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht; denn dieser liegt im moralischen Gesetze, welches, als formales praktisches Prinzip, kategorisch leitet, unangesehen der Objekte des Begehungsvermögens (der Materie, des Wollens), mithin irgend eines Zwecks. Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Wert besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt (KdU B 461). Nicht völlig in der Hand hat das moralische Subjekt die Kontrolle über jene Umstände, welche

Worin diese Ausweitung bestehen kann, lässt sich verdeutlichen anhand der Frage, was moralische Subjekte aufbieten können gegen Geschehnisse, in denen eintritt, was nicht wieder gut zu machen ist. Müssen sie mitansehen, wie die Zeit darüber einfach hinweggeht? Belassen sie es gegenüber den Opfern mit einem Ausdruck mitleidigen Bedauerns, wenn Verbrechen erst aufgedeckt werden, nachdem sich ihre Urheber längst der Strafverfolgung entzogen haben? Wenn es dabei bleibt, wird dann nicht ein zweites Mal die Würde des Opfers verletzt? Was religiöse ebenso wie säkulare Akteure bei dieser Konstellation des Widerstreits von Moral und Zeit einbringen können, ist zunächst eine anamnetische Solidarität, die den Leidenden ein Gedenken wahrt und an das ungesühnte Leiden der Opfer von Terror, Ausbeutung und Unterdrückung erinnert.²⁵ Aber sie dürfen sich dieser Opfer nicht derart erinnern, als ob sie nur Opfer seien. In diesem Fall droht ihre Identität darauf reduziert zu werden, unter die Räder der Geschichte gekommen zu sein. Würde man von den Opfern lediglich in Erinnerung behalten, dass sie zu den Verlierern, Betrogenen und Entrechteten gehören, würden die Täter ein weiteres Mal triumphieren. Was die Opfer von Vergewaltigung und Vertreibung, von Ausbeutung und Erpressung, von Missbrauch und Unterdrückung einklagen und einfordern, ist zwar die Wahrnehmung ihrer Leiden und die öffentliche Anerkennung, wie sehr ihnen Unrecht angetan wurde. Aber wollen sie, dass man sie für immer auf diese Opferrolle festlegt und darauf reduziert? Gibt es für die Opfer keine andere Zukunft als das Eingedenken ihres Leidens? Gibt es keine andere Solidarität mit den Opfern und keine andere Gerechtigkeit für die Opfer?

Wenn eine Theologische Ethik in diesem Kontext den Gottesgedanken als einen Gedanken der praktischen Vernunft behauptet, geschieht dies um jener „anderen“ solidarischen Praxis willen, zu der Menschen um einer humanen Welt willen aufgerufen sind. Wer für einen sinnlos Leidenden nur den Kommentar übrig hat, es sei besser für ihn, nicht geboren zu sein, bleibt ihm die Auflehnung gegen die Sinnlosigkeit des Leidens schuldig. Wenn es überhaupt eine Rechtfertigung für den Gebrauch des Wortes „Gott“ geben kann, dann als „Umstandsbestimmung“ jener Solidarität mit den Leidenden, die im gemeinsamen Aufbegehren gegen das Leidenmüssen praktiziert, was sie erhofft: den Einspruch gegen ein

über die Möglichkeit oder Unausführbarkeit jener Zwecke entscheiden, „die mir jenem Gesetz gemäß zu befördern obliegen“ (ebd.).

²⁵ Als Einstieg in eine „Ethico-Theologie“ fungiert dieser Sachverhalt auch bei H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt ³2009, 333-355. Vgl. dazu die Hintergrundreflexion von Rudolf Langthaler, „Ich bin ein Mensch. Alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich“ (Terenz - Kant - Peukert). Motive der kantischen Tugendlehre und Ethiktheologie als philosophischer Hintergrund der fundamentalen Theologie von Helmut Peukert in: Ottmar John/Magnus Striet (Hg.), „... und nichts Menschliches ist mir fremd“. Theologische Grenzgänge, Regensburg 2010, 76-110.

„tödliches“ Verhältnis von Leben, Leiden und Tod. Sie drängt auf eine Veränderung dieses Verhältnisses zugunsten eines Lebens, das nicht mehr Leid und Tod vor sich hat.

Aber ist es wirklich möglich, derart kontrafaktisch im Diesseits zu leben und auf die Entmachtung des Todes zu setzen? Die unbegrenzte Solidargemeinschaft der endlichen Sterblichen und endlichen Vernünftigen kann diese Frage als eine Aufforderung verstehen, deren Einlösbarkeit die Vernunft unterstellt, um ihre Subjekte zu einer Praxis zu motivieren, die angesichts der temporalen Limitationen des Daseins kaum Erfolg haben wird und dennoch geboten ist. Die Unterstellung ihres Gelingens ist zwar dadurch gerechtfertigt, dass sie dazu motiviert, an den Forderungen der praktischen Vernunft auch kontrafaktisch festhalten zu können. Dies aber hat zur Folge, dass auch diese Ziele der ethischen Vernunft einzig im Modus des Hoffens angegangen werden können.

Offenkundig betritt die Vernunft, hat sie einmal sich auf das „Postulieren“ eingelassen, ein Karussell. Sie dreht sich im Kreis bei hoher Umlaufgeschwindigkeit und kommt dennoch nicht voran. Einen Ausstieg aus diesem Kreisverkehr gibt es allenfalls, wenn man abspringt. Wenn die Vernunft solchermaßen „auf dem Sprung“ ist, gibt sie jeden weiteren Halt auf. In dieser Haltlosigkeit geht ihr vielleicht auf: Vollzug und Inhalt des Hoffens mögen zwar ein plausibles Postulat der Vernunft sein, aber sie richtet sich auf ein Ziel, das nicht allein als Ergebnis eigener Leistungen eines Vernunftsubjekts in Betracht kommen kann. Gerade dies macht ja das Eigentümliche der Hoffnung aus. Man setzt auf ein Geschehen, dessen Eintreten nicht nur im eigenen Vermögen liegt. Dieser Ausgriff im Modus der Hoffnung kann sich zwar auf gute Gründe berufen. Denn der Vollzug der Hoffnung wird wirksam in der Hervorbringung einer Praxis, die von der praktischen Vernunft geboten ist, die sie aber „sola razione“ nicht selbst generieren kann. Was aber die Vernunft generieren kann, ist nur die Einsicht, dass wir so handeln können und sollen, als ob dem Gegenstand des Vernunftpostulates objektive Realität zukäme, weil wir auf diese Weise jene Widerstände in uns überwinden können, die uns hindern, kontrafaktisch den von der Vernunft gebotenen Einsatz für eine moralische Weltordnung (als Bedingung möglicher Daseinsakzeptanz) aufzubringen. Selbst verfügen kann sie nicht über jenes „vernunftgemäße Andere“ der (theoretischen und praktischen) Vernunft, von dem sie ebenso verschieden ist wie sie zu ihm eine vernunftgemäße Beziehung braucht.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich weitere Konkretionen einer modernitätskompatiblen Ethico-Theologie. Es geht dabei nicht um den Nachweis einer Berechtigung, eine „philosophische Theologie“ zu betreiben. Sie bleibt auf dem Feld der Ethik, will aber eine

moralische „Letztverantwortung“ von einem vernunftgemäßen Anderen der Vernunft her praktizieren, ohne einer autonomen Letztbegründung der Moral zu widersprechen. Denn mit der Annahme eines transpragmatischen Fluchtpunktes moralischer Praxis ist nicht die Zuflucht zu einer weiteren Begründungsinstanz verbunden. Es geht hier nicht um Fragen der Begründung, sondern der Operationalisierung ethischer Rationalität. Insofern entspricht es auch einer Theologischen Ethik weniger, sich an Diskursen zur „Letztbegründung“ des moralisch Gesollten zu beteiligen, als auf die Gelingens- und Vollendungsbedingungen moralischer Praxis zu reflektieren bzw. nach der Überwindung ihrer Hemmnisse und Selbstblockaden zu suchen. Überwindbar sind solche Verlegenheiten der Vernunft nur - so die Basisthese einer solchen Ethico-Theologie -, wenn man ein vernunftgemäßes Anderes annimmt, auf das hin man das Vernunftvermögen übersteigt, um von ihm her wieder in seinen Kompetenzbereich zurückzukehren.²⁶ Die Bezugnahme auf dieses „Außerhalb“ nimmt der Vernunft nichts von ihrer eigenen Kompetenz, sondern ermöglicht erst, dass sie kontrafaktisch zur Wirkung gebracht wird. In der religiösen Sprache steht das Wort „Gott“ für jenen außerhalb ihrer selbst liegenden Grund, der die Hoffnung rechtfertigt, dass die Vernunft kann, was sie von sich aus soll.

Die Bezugnahme auf einen solchen Grund impliziert nicht die These, eine Ethico-Theologie verfüge in Fragen der *Begründung* von Normen, Werten und Tugenden über Einsichten, die über das Potential der säkularen und autonomen Vernunft hinausgehen. Ihr Proprium besteht nicht in der Markierung einer Überbietung, sondern im Plädoyer für eine Unterscheidung: Während die praktische Vernunft für das moralische *Erkenntnis*vermögen des Menschen (ein)steht, kann sie nicht zugleich auch das moralische *Erfüllungs*vermögen des Menschen einstehen und gewährleisten, dass das als gesollt Erkannte auch unverkürzt

²⁶ Was damit gemeint ist, lässt sich vielleicht am besten anhand einer bekannten „Denksportaufgabe“ verdeutlichen: Auf einem Blatt Papier sind 9 Punkte gezeichnet. Diese Punkte zeigen die Eckpunkte von 4 kleinen Quadraten, die so angeordnet sind, dass sie ein großes Quadrat bilden. Von diesem großen Quadrat sieht man also lediglich die Eck- und Mittelpunkte seiner 4 Seiten sowie den Kreuzungspunkt seiner Diagonalen. Die Aufgabe lautet nun: „Verbinde die 9 Punkte des großen Quadrates mit einer Linie, ohne beim Zeichnen diese Linie zu unterbrechen (d.h. den Stift abzusetzen), diese Linie zu krümmen, mehr als drei Mal die Richtung zu wechseln und einen Punkt mehr als einmal zu berühren!“ Lösbar ist diese Aufgabe nur, wenn man einen zehnten Punkte außerhalb des Quadrates annimmt, auf den hin man die gegebene Punkte „übersteigt“, um von ihm her wieder in das gegebene Quadrat zurückzukehren. Die Pointe dieser Aufgabe besteht also darin, dass man erkennt: Es ist für die Vernunft bisweilen unumgänglich, auf etwas „außerhalb“ ihrer selbst Bezug zu nehmen, um eine ihr gestellte Aufgabe selbständig lösen zu können. Die Bezugnahme auf dieses „Außerhalb“ nimmt der Vernunft nichts von ihrer eigenen Kompetenz, schränkt sie nicht ein, sondern steht im Dienste ihrer Funktionalität und Operationalisierbarkeit. Sie führen daher nicht dazu, dass sich die Vernunft „etwas vormacht“ oder sich in Illusionen verliert, sondern hier wird ihr vorgestellt und vorgemacht, wie sie bei ihrer Sache bleiben kann. Vgl. hierzu auch Hans-Joachim Höhn, *Religion – das vernunftgemäße Andere der Vernunft?*, in: Thomas M. Schmidt u.a. (Hg.), *Herausforderungen der Modernität*, Würzburg 2012, 277-302.

umgesetzt wird. Die vernunftautonome Einsicht in die *Gültigkeitsbedingungen* moralischer Normen ist nicht identisch mit der Beherrschung der *Gelingsbedingungen* der Praxis dieser Normen. Das Wissen um die rationalen Grundstrukturen und Bedingungen moralischen Handelns, die Einsicht in ein „gesolltes Können“, genügt noch nicht zum Vollzug der Grundsätze moralischer Praxis. Dass die Ressourcen für das Erfüllungsvermögen des Menschen, jene Hindernisse zu überwinden, die dem Gelingen moralischer Praxis entgegenstehen, von einem vernunftgemäßen Anderen der Vernunft her erschlossen werden können, ist in einer Zeit an der Zeit, die säkularistische Frontstellungen zwischen Glauben und Vernunft zunehmend als problematisch empfindet.