

## Handeln über den Tag hinaus: Zeithorizonte der Sozialethik

Hans-Joachim Höhn

Die Moderne misst den Wert menschlichen Handelns am Getanen. Je früher dessen Wert absehbar wird, umso eher ist klar, ob die Mühe des Anfangens und die Anstrengung allen weiteren Tuns lohnt. Und je früher die Aussichtslosigkeit aller weiteren Bemühungen erwiesen ist, um so rascher ist das Aufhören angezeigt. In jedem Fall ist Tempo angesagt. Wer sich zu lange Zeit lässt mit dem Anfangen, Weitermachen und Aufhören, verliert zu viel Zeit. Eile tut Not, weil menschliches Dasein befristet ist. Darum hat die Moderne alle wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Daseinsoptimierungen unter einen kinetischen Imperativ gestellt: Alles, was den Menschen umgibt, soll immer schneller immer besser werden.<sup>1</sup> Weltverbesserungen dürfen nicht allzu lange auf sich warten lassen. Denn 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 – es wäre reine Zeitverschwendung.

Anfangen und Aufhören – zwischen diesen beiden Polen bewegt sich menschliches Handeln. Die Frage nach dem Anfangen und Aufhören markiert auch die Schnittmenge von Theologie und Philosophie, genauer: ihrer Disziplinen Eschatologie und Ethik. Beiden ist

---

<sup>1</sup> Zum Ganzen siehe auch *Rosa, Hartmut*, Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin 2012; *ders.*, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt 2005; *King, Vera / Gerisch, Benigna* (Hrsg.), Zeitgewinn und Selbstverlust. Folgen und Grenzen der Beschleunigung, Frankfurt, New York 2009; *Kodalle, Klaus-Michael / Rosa, Hartmut* (Hrsg.), Rasender Stillstand. Beschleunigung des Wirklichkeitswandels: Konsequenzen und Grenzen, Würzburg 2008; *Höhn, Hans-Joachim*, Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung, Darmstadt 2006.

gemeinsam, dass sie unter spezifischen Ungewissheitsbedingungen 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 Frage, ob menschliches Leben bleibend gelingen kann und ob eine gescheiterte Existenz unabwendbar ein verfehltes Leben bleibt. Ist ein Leben annehmbar, das mit dem Tod aufhört? Gibt es ein Ende, das nicht Abbruch, sondern Vollendung bedeutet? Ist eine solche Hoffnung der Vernunft zumutbar?

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<sup>2</sup>, 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. Man handelt vernünftig, sich um das Ungewisse zu bemühen, selbst wenn es ungewiss hinsichtlich seiner Tatsächlichkeit, aber gewiss hinsichtlich seiner Möglichkeit ist. Und da man zu einem geglückten Leben außer Glück auch Verstand braucht, ist es ratsam, jene Lebenseinstellung zu wählen, die damit rechnet, dass es das auch gibt, was zum gelingenden Leben nötig ist. Man könnte mit dieser Wahl ja auch Glück haben und glücklich werden. Zumindest ist die Hoffnung darauf erlaubt. Dem Denken sind aber nur solche Möglichkeiten des Glückens zumutbar, für die es in der Realität einen realen Anhalt gibt. Man muss wissen können, ob das, was man tun will oder soll, auch Aussicht auf Erfolg hat. Alles andere bringt die Vernunft auf Abwege. Ob die vom Christentum genährte Hoffnung auf ein gutes Ende, das menschliches Leben nehmen kann, abwegig ist, entscheidet sich daran, ob die Theologie dafür Gründe nennen kann, die über den Kreis der Christen hinaus einsichtig sind.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Was in Wahrheit verdient, ein „gutes Ende“ genannt zu werden, ist Gegenstand einer Reflexion, die zu einem Konsens führen kann, dessen man sich immer wieder vergewissern kann. Ob dieses Ende tatsächlich Wirklichkeit werden kann, bleibt ungewiss. Vgl. ausführlicher *Höhn*, *Hans-Joachim*, Versprechen. Das fragwürdige Ende der Zeit, Würzburg 2003.

<sup>3</sup> Vgl. *Kant*, *Immanuel*, Vorlesungen über Logik, Königsberg 1800, 25: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch?“. Was der Mensch wissen kann, gibt ihm nach Kant die erfahrungsgleichen

Im Fokus einer theologisch-ethischen Erörterung menschlicher Zukunftsgewissheit steht die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Können und Wissen, Sollen und Tun, Dürfen und Hoffen. Allerdings hat sie dieses Verhältnis nicht bloß zu bestimmen, sondern auch an der Verringerung des Abstandes zwischen Können und Wissen, Sollen und Tun, Dürfen und Hoffen zu arbeiten. Dabei wird für Christen die Hoffnung das Maß des Dürfens, die Richtung eines Sollens und der Grund eines Könnens sein. Diese Zuordnungen sind dem Evangelium gemäßer, als ein Sollen zum Maß des Dürfens, zum Grund des Könnens oder zur Norm des Hoffens zu erklären. Diese Hoffnung aber bleibt ihrerseits 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.

Solche Feststellungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Glaube und Vernunft, Eschatologie und Ethik klingen ebenso programmatisch wie abstrakt. Sie nehmen sich zudem verdächtig „zeitlos“ aus. Vor allem aber bleiben sie reichlich unpräzise, wenn eine Antwort auf die Frage gegeben werden soll, welche Umgangsformen mit dem kinetischen Imperativ der Moderne daraus erwachsen können. Präzisere Antworten aber setzen voraus, dass die Fragestellung präzisiert wird:

*Inwiefern ist die Aufforderung zur Mobilmachung menschlicher Fortschrittskräfte und Weltverbesserungspotentiale ein Imperativ der Vernunft?*

---

tete Vernunft zu erkennen. Was er tun soll, ergibt sich aus den Vernunftpflichten gegenüber dem Sittengesetz. Und was er hoffen darf, besteht in dem, woran er nach Abzug dessen, was theoretische und praktische Vernunft ermitteln, vernünftigerweise glauben kann. Die Bestimmung des Menschseins hängt somit ab von der Frage nach dem Können, Sollen und Dürfen. Und dieses Können, Sollen und Dürfen ist in Verbindung zu bringen mit dem Wissen, Tun und Hoffen des Menschen.

*Inwiefern ergeben sich bei der Reflexion auf die Zeitsignatur der ethischen Vernunft auch Anschlussmöglichkeiten für eine theologische „KinEthik“, welche das expliziert, was einer christlichen Eschatologie Aktualität und Relevanz gibt: die Zeitsignatur des Daseins und der Sozialbezug des Glaubens in einer Gesellschaft, die von beschleunigten Veränderungen bestimmt wird?*

*Wie lassen sich christliche Umgangsformen mit der Zeit unter dem Aspekt der Zukunft und dem Daseinsmodus der Hoffnung in einer Weise begründen, dass deutlich wird: Es gehört zur Sache der Vernunft, sich um der Sache der Vernunft willen für die Sache des Glaubens zu interessieren, sofern dieser als das „vernunftgemäße Andere“ der Vernunft zur Vernunft kommt?*

Bei der folgenden Beantwortung dieser Fragen geht es auch um einen exemplarischen Beitrag zur Diskussion, welche Relevanz theologische Denkfiguren im Kontext der Ethik noch haben können, die sich längst auf das Format einer vernunftautonomen Normenbegründung verständigt hat. Und es geht ebenso um die Präsentation eines Vorschlags, der zeigt, in welchem der Vernunft zumutbaren Verfahren ein solcher Relevanznachweis geführt werden kann. Im Zentrum steht dabei der Versuch, Immanuel Kants Postulatenlehre (KpVA 122–148) – die entwickelt wurde, um eine Zerreißprobe zwischen den theoretischen und praktischen Vermögen der Vernunft zu überwinden, – unter den Bedingungen „postsäkularen“ Denkens für eine Überwindung jener Zerreißproben einzusetzen, in welche die Ambivalenz des kinetischen Imperativs hineinführt.<sup>4</sup> Für die Anordnung und Durchführung dieses Versuches ist folgender Dreischritt vorgesehen: Sondierung der Ambivalenzen beschleunigter Weltverbesserung (1) – Identifikation des Widerstreits von theoretischer und praktischer Vernunft im Kontext des Umgangs mit der Dialektik des kinetischen Imperativs (2) – Erörterung der Ermöglichungsbedingungen für eine Überwindung des Widerstreits zwischen theoretischer und praktischer Vernunft im Format einer „postulatorischen Hoffnung“ (3). Die Relevanz dieser Überlegungen für Ansatz und Theoriestatus einer Christlichen Sozialethik ist Thema der Schlussreflexion (4).

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu ausführlicher Höhn, Hans-Joachim, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2010.

## 1. Der kinetische Imperativ der Moderne: Die Ambivalenz beschleunigter Weltverbesserung

Alle Anstrengungen des Menschen sind darauf gerichtet, das Leben so zu führen, dass es am Ende als ein gelungenes, erfülltes, sinnvolles Dasein erscheint. Wer sich um sein Leben sorgt, lebt auf ein solches Ziel hin und zugleich von der Hoffnung, es auch erreichen zu können. Hoffnungen dieser Art erweisen sich jedoch leicht als trügerisch. Die Erfahrung zeigt, dass es naiv ist, ein erstrebenswertes Ziel zugleich für ein erreichbares Ziel zu halten. Wer über gelingendes Leben reden will, muss um Realismus bemüht sein. Von Realisten ist zu hören, dass die Zeiten vorbei sind, in denen das Wünschen und Hoffen noch geholfen hat. Vor alle Spekulationen über das Wünschenswerte und Ideale ist das Lebensnotwendige und Reale zu setzen. Zuerst kommt das „Fressen“ und danach alles andere – auch die Moral und auch die Religion. Allerdings setzt selbst ein solcher Anfang zu spät ein. Allen Nötigungen, denen das Dasein ausgesetzt ist, geht die Herrschaft der Zeit voraus. Die Zeit herrscht über und in allem, was existiert. Menschen kommen als Sterbliche zu Welt. Ob diese sterbliche Existenz als gelungene, erfüllte oder sinnvolle zu bezeichnen ist, wird sich erst mit der Zeit herausstellen.

Zur Konstitution und zum Vollzug des Daseins gehört dessen Zeitlichkeit, – genauer: dessen Befristung. Dasein heißt darum: die Vergänglichkeit als Verlaufsform des eigenen Lebens wahrzunehmen und sich zu dieser Vergänglichkeit in ein Verhältnis der Widerständigkeit setzen. Im Vergänglichen muss der Mensch die Gegensatz-Einheit von Vergangenheit und Zukunft erkennen und in der jeweiligen Gegenwart muss er sich auf diese Gegensatz-Einheit widerständig einlassen. Nur in diesem Widerstand kann der Mensch Stand gewinnen im Vergänglichen und in der Zeit etwas zustande bringen. Nicht minder entscheidet über die Qualität des zeitlichen Daseins dessen Befristung. Da menschliches Dasein befristet ist, zwingt es den Menschen zur Beschleunigung seiner Lebensvollzüge, will er in der kurzen Spanne seiner Lebenszeit etwas vom Leben haben. Um möglichst nichts von dem Erhofften zu verpassen, kommt es folglich darauf an, das Dasein in der Zeit so einzurichten, dass „bei Zeiten“, d. h. möglichst rasch, das Erhoffte auch Realität wird. Man hat je mehr vom Leben, desto besser jenes ist, wozu man es gebracht hat – und je früher man darüber verfügen kann. Ist es nicht

optimal, dann muss es wenigstens so beschaffen sein, dass es weitere Optimierungen zulässt – die ebenfalls nicht allzu lange auf sich warten lassen. Die Kunst des Lebens besteht somit darin, sich um jenes Gute zu bemühen, das vielleicht noch nicht vollkommen ist, aber schnelle Verbesserungen seiner Güte in Aussicht stellt. Angesichts der Ungewissheit der Dauer des eigenen Lebens ist man gut beraten, sich möglichst umgehend möglichst viel dieses optimierbaren Guten zu besorgen. Die Möglichkeit, ein befristetes Dasein akzeptieren zu können, ist offensichtlich abhängig von Maßnahmen der Weltverbesserung, die dem kinetischen Imperativ unterstehen.

Für geraume Zeit hat sich dieses Handlungsmuster bewährt. Es konnte sich auch auf eine philosophische Plausibilität berufen, die im Modernisierungsprozess bestätigt wurde. Denn von Anfang an war es für die Moderne keine Frage, dass das Neue stets besser sei als das Alte. Darum verknüpfte sie Innovationen mit Beschleunigungen und bevorzugte kompromisslos das Kommende gegenüber dem Überkommenen. Die Grammatik des Innovationsbeschleunigers kennt darum bis heute auch nur eine einzige Zeitform – das Futur: „Alles wird gut werden!“ Man muss nur lange genug leben, um alles Gute erleben zu können. 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, „zukunftsfähig“ zu sein. Sie müssen innovationsfreudig, anpassungsbereit, reaktionsschnell und flexibel sein, um sich auf Veränderungen optimal einstellen und diese ihrerseits optimieren zu 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, kann darum die Gegenwart, nicht die Zukunft entscheiden.<sup>5</sup> 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

---

<sup>5</sup> Zu den geistes- und sozialgeschichtlichen Wurzeln dieser Überzeugung vgl. *Koselleck, Reinhart*, 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.

wenn sie knapp ist, müssen alle Abläufe in der Zeit so beschleunigt werden, dass ihr gutes Ende vor dem Ende der Zeit eintritt.

Dass der kinetische Imperativ auch von ethischer Qualität ist, leuchtet unmittelbar ein, wenn deutlich 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 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. 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 Reproduktions- und Überlebensvorteile, 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!“<sup>6</sup> 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

---

<sup>6</sup> Vgl. Kant, *Immanuel*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 429 (BA 66). Im Weiteren kurz GMS.

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“ (GMS 433; 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 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: Im individuellen Zeithaushalt wie auch in der sozialen Zeitkultur kommt es zu Interferenzen, wenn beim Projekt der Weltverbesserung der kinetische Imperativ Regie führt. Längst ist klar, dass Beschleunigungen der Daseinsoptimierung nicht immer linear verlaufen und höchst ambivalent sein können. Das gilt auch und erst recht, wenn das Ziel dieser beschleunigten Optimierungen die Synchronie des Optimalen ist: Alles Gute soll es zu jeder Zeit an jedem Ort geben! 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.<sup>7</sup> 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 wird, wird nie zufrieden sein können, weil alles in der Welt unter Verbesserungsvorbehalt und unter Verbesserungsdruck steht. 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 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?

---

<sup>7</sup> Vgl. *Blumenberg, Hans*, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt 1986. Die „Weltzeit“ kennt nach Blumenberg drei Erscheinungsformen: Sie ist zuerst jene Zeit, welche sich die Natur lässt, um in einem sich Millionen Jahre hin erstreckenden Prozess Veränderungen und Entwicklungen hervorzubringen, die jenseits aller lebensweltlichen Vorstellungen von Länge und Größe verlaufen. Sodann ist sie die Zeit der Weltgeschichte, die der „*vita*“ eines Menschen als ein „*saeculum*“ gegenüber treten kann. Und sie ist drittens ein offener Horizont von Möglichkeiten von Ereignissen, deren Fülle und Reichtum niemals in einem Menschenleben realisiert werden kann, sodass es stets bei einem „Unmaß“ und einem „Unverhältnis“ bleibt, wenn man die Lebenszeit eines Menschen daneben stellen will.

Von guten Dingen, die nicht optimal sind, hat man letztlich nicht viel. Denn letztlich sind sie nicht uneingeschränkt akzeptabel. Allerdings hat sich die Moderne, die alles dem kinetischen Imperativ der beschleunigten Verbesserung unterstellt hat, auch die Möglichkeit selbst verstellt, 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! Und wie verhält es sich mit dem Leben selbst? Wie steht es um mögliche Daseinsoptimierungen, wenn diese genauso befristet optimal sind wie das Leben selbst? Kann man eines endlichen Lebens wirklich froh werden? Ist ein Leben akzeptabel, 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?<sup>8</sup> 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 einerseits das Bemühen um Weltverbesserungen an 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 dazu führt, dass sie

---

<sup>8</sup> Vgl. *Habermas, Jürgen*, 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.“

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. Dem ethischen Sollen entspricht im Vernunftsubjekt der Wille, dass die faktische Kraft des Unbedingten nicht letztlich der bedingten Macht des Faktischen unterliegt. Unser 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? Ideale, Visionen, Utopien des Fortschritts? Was macht die Vernunft „frustrationsresistent“, wenn die Umsetzung des Vernunftgemäßen immer wieder scheitert? Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft?<sup>9</sup>

## 2. Vernunft und Zeit: Der Widerstreit von Moralität und Endlichkeit

Der kinetische Imperativ hat dafür gesorgt, dass aus den Zeitsemantiken moderner Gesellschaften all jene „utopischen“ Gehalte verschwunden sind, für die Hoffnungen auf ein Ende der Zeit stehen, 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

---

<sup>9</sup> Vgl. hierzu auch *Nida-Rümelin, Julian / Kufeld, Klaus* (Hrsg.), *Die Gegenwart der Utopie. Zeitkritik und Denkwende*, Freiburg, München 2011.

sich ins Unendliche streckende Kontinuum von Einzelereignissen, nicht aber ein Kontinuum des Reifens und Sicherfüllens 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 ernst nehmen, 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 Nega-

tiven, 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 Enttäuschungsresistenz 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.<sup>10</sup> Denn auch für dessen Realisierung ist die Zeit limitiert. Offensichtlich ist der kinetische Imperativ ebenso unabweisbar 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* un erreichbar sind. Offenbar gibt es keine andere

---

<sup>10</sup> Auf eine temporale Doppelcodierung menschlichen Daseins und damit einhergehende Aporien verweist *Marquard, Odo, Zeit und Endlichkeit*, in: *ders., Skepsis und Zustimmung*, Stuttgart 1994, 49: „Erstens: unsere Zeit ist Frist, das Leben ist kurz; darum können wir nicht beliebig lange warten, sonst verpassen wir unser Leben, denn unsere Zukunft ist – todesbedingt – kurz. So müssen wir also ungeduldig sein und eilen. Was wir – verändernd, verbessernd – an Neuem erreichen wollen, müssen wir schnell erreichen. Wir müssen es schneller erreichen als der schnelle Tod uns erreicht, sonst erreichen wir es gar nicht. So gilt: Die Kürze unseres Lebens [...] zwingt uns Menschen zu Schnelligkeit. Zweitens: unsere Zeit ist Frist, das Leben ist kurz; darum können wir nicht beliebig viel Neues erreichen, uns fehlt – ganz elementar – die Zeit dazu; denn unser Tod – wie lange er auch zögert – kommt einfach zu schnell für viele Innovationen. Das limitiert unsere Veränderungsfähigkeit. [...] Weil wir – sozusagen – nicht beliebig schnell und nicht beliebig weit aus unserer Herkunftshaut hinaus können, bleiben wir trotz unserer Schnelligkeit langsam, so dass gilt: Die Kürze unseres Lebens – also dass unsere Zeit endlich, dass sie Frist ist – zwingt uns Menschen zur Langsamkeit“.

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?

Eine Überschreitung vernunftwidriger Handlungsumstände, die zwar in Raum und Zeit *de facto* unerreichbare Zustände anzielt, deren Anstrengbarkeit 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 erreichen. 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?<sup>11</sup> 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 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

---

<sup>11</sup> Vgl. vor diesem Hintergrund die Neuermessungen des Utopischen bei *Sitter-Liver, Beat* (Hrsg.), *Utopie heute I und II. Zur aktuellen Bedeutung, Funktion und Kritik des utopischen Denkens und Vorstellens*, Stuttgart 2007; *Maresch, Rudolf / Rötzer, Florian* (Hrsg.), *Renaissance der Utopie. Zukunftsfiguren des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt 2004.

eine „moralische Weltordnung“ (Kant) 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. Innerhalb dieses Rahmens soll es dann auch möglich sein, dass sowohl jedes Vernunftwesen als Zweck *an sich* selbst behandelt wird als auch, dass jedes Vernunftsubjekt eigene vernunftgemäße Zwecke jeweils *für sich* verfolgt. In die elementare Bestimmung der ethischen Vernunft sind mehrfach temporale Momente eingelassen.<sup>12</sup> Zu ihren Grundgeboten zählt nämlich, 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“. Sie verlangt, dass er nicht bloß „hier und jetzt“ respektiert wird. Sein Leben 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 Vergänglichlichen 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 auch 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. Moralisches Engagement setzt sich daher immer der Gefahr der Vergeblichkeit aus. Aber es kann gar nicht anders, als dieses Risiko einzugehen, will

---

<sup>12</sup> Vgl. hierzu auch *Pfleiderer, Georg / Rethmann-Sutter, Christoph* (Hrsg.), *Zeit- horizonte des Ethischen: Zur Bedeutung der Temporalität in der Fundamental- und Bioethik*, Stuttgart 2006.

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 Mortalität, sondern Moralität der letzte Maßstab der Vernunft ist, wie faktisch darauf [zu] bestehen, dass Mortalität bekämpft werden muß.“<sup>13</sup>

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 der Anerkennung ihrer Unbedingtheit. 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.

Die eigene Endlichkeit und die Vergänglichkeit der Anderen in einer Dimension des Unzerstörbaren und Unvergänglichen aufgehoben zu sehen, ist somit 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, die sich im Tod gegen den Tod durchsetzt. Erst unter der Bedingung eines Dementis des Todes kann einem Vernunftsubjekt auch die Ausführung einer sittlich gebotenen Tat zugebetet werden, deren Umstände oder Nebenfolgen ihrer Ausführung nicht gewollt werden können, weil sie etwa den Untergang oder die

---

<sup>13</sup> *Ebeling, Hans*, Die ideale Sinndimension, Freiburg, München 1982, 111.

Niederlage dessen zur Folge haben, der das Gute tut. Jedoch ist die Vernunft offenkundig nicht in der Lage darzulegen, dass diese Bedingung zur Erfüllung des von ihr Gebotenen 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.

Aber die Formulierung einer solchen Perspektive offenbart erneut die Zerreißprobe, vor die sich die Vernunft hierbei gestellt sieht. Die ihr entsprechende Praxis ist nur dann vernünftig, wenn angenommen werden darf, dass ihr Ziel auch realisiert werden kann, d. h. 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 Zerreißprobe – 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 transpragmatisches Anderes, das jene prä- und metarationalen Ressourcen der Moralität erschließt, von denen sie zehrt, ohne sie selbst hervorbringen zu können. Dieses transpragmatische Andere kann seinerseits erschlossen werden über eine ethische Inversion eines religiösen Zukunftsverhältnisses im Modus der Hoffnung.

### 3. Hoffnung über den Tod 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.<sup>14</sup> Ein „eschatologisches“ Zeitverhältnis setzt im

---

<sup>14</sup> Zum Ganzen vgl. auch Gruber, Franz, Der Diskurs der Hoffnung, in: Edmund Arens (Hrsg.), *Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs*, Freiburg, Basel, Wien 2010, 19–45.

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. Vielmehr soll die praktische Vernunft im Hinblick auf ihr „Außerhalb“ beziehungsfähig gemacht werden, in dem sie die prä- und metarationalen Ressourcen ihrer eigenen Moralität entdecken kann.<sup>15</sup>

Wenn 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 dann nicht das Religiöse darauf hin zu befragen, 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 kön-

---

<sup>15</sup> Vgl. hierzu auch Höhn, *Hans-Joachim*, Dezentrierte Vernunft, in: *Adrian Hoderegger* (Hrsg.), *Fundamente der Theologischen Ethik*, Freiburg, Fribourg 1996, 74–94; Höhn, *Hans-Joachim*, Soziale Differenzierung und plurale Vernunft. Komprehensive Rationalität als Basis einer Christlichen Sozialethik, in: *Thomas Hausmanning* (Hrsg.), *Christliche Sozialethik zwischen Moderne und Postmoderne*, Paderborn 1993, 91–110.

nen?“<sup>16</sup> Nimmt man über eine ethische Inversion der christlichen Zukunftshoffnung eine solche Entschlüsselung vor, 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 letztlich 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 unabgegoltenen 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 er diese widerständig behaupten will gegen die Globalisierung ökologischer Gefahren mit asymmetrischer Verteilung von Globalisierungsverlusten, gegen die zynische Gleichsetzung von Gemeinverpflichtungen mit der „Systemrelevanz“ von Großbanken in Zeiten einer globalen Finanzkrise oder gegen die religionsinterne Duldung religiös motivierten Terrors. In dieser Zeit ist es mehr denn je ein Gebot der Vernunft, sich für die Herstellung sozialer Gerechtigkeit auf dem Weg der solidarischen Verwirklichung individueller Freiheit, für die Bewahrung der Schöpfung und die Sicherung des Friedens 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. Zwar ist das Wunschdenken nicht vernunftlos – schließlich wird hier nicht nur gewünscht, sondern auch gedacht. Ein solches 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 Wahrheitsgrad dieser Annahme angebbar ist. Für die Bestimmung eines solchen Kriteriums bietet es sich an, die Verknüpfung von Ethik und Eschatologie in ideologie- und vernunftkritischer Perspektive herauszuarbeiten: Von einer Illusion ist die eschatologische Hoffnungsperspektive

---

<sup>16</sup> *Habermas, Jürgen, Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt 2005, 13.*

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).<sup>17</sup> 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. Hierbei sind folgende Parameter zu beachten: Nicht das Eingehen eines Risikos im Spiel angesichts eines ungewissen Ausgangs ist bereits unvernünftig, vielmehr kann dies erst ermessen werden, wenn die Höhe des Einsatzes bekannt ist. Die Rationalität des Einsatzes bemisst sich zum einen danach, ob der Einsatz in einem vernünftigen Verhältnis zu den Gewinnchancen steht, und zum anderen danach, welche Tragweite der Verlust des Einsatzes für den Wettspieler besitzt. Bei gleicher Wahrscheinlichkeit von Gewinn und Verlust ist es vernünftig, einen endlichen Wetteinsatz zu riskieren, wenn ein möglicher unendlicher Gewinn winkt und der mögliche Verlust des Wetteinsatzes verkräftbar ist. Das Wettisiko kann zusätzlich gemindert werden, wenn mit der

---

<sup>17</sup> Vgl. hierzu die instruktive Interpretation von *Goldmann, Lucien*, *Der verborgene Gott*, Frankfurt 1985, 423–452.

Aussicht auf einen unsicheren Gewinn in einem Bereich die Aussicht auf einen sicheren Gewinn auf einem anderen Feld verbunden ist (wie dies etwa bei Wohltätigkeitslotterien der Fall ist). 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 haben sollte, ist es vernünftiger, sich für ein Leben im Glauben an Gott zu entscheiden als das Gegenteil.“<sup>18</sup>

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 zwischen einem „theoretischen“ und einem „praktischen“ Vernunftgebrauch auf. 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.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Dalferth, Ingolf Ulrich, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 294.

<sup>19</sup> Die moralischen Forderungen der praktischen Vernunft sind für den Men-

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 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.

---

schen 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 Glücks 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 Glücks 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.

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.“<sup>20</sup>

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 Welt der sinnlich wahrnehmbaren Phänomene 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 un-

---

<sup>20</sup> Kant, *Immanuel*, Kritik der praktischen Vernunft, A 207f. Kurz: KpV.

strittig positiven Konsequenzen einer umstrittenen Option im Bereich des „Postmortalen“ an, über den die theoretische Vernunft schlechthin keine Aussage treffen kann. Sie kann mit ihren Mitteln nicht entscheiden, ob diese Folgen nicht bloß Illusionen sind. 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. Postulate stellen nach Kant für ein endliches Vernunftwesen praktisch-notwendige, unbedingte, d. h. kategorische Forderungen aus dem Sittengesetz dar, daß sich in der Form eines Sollensanspruchs auf den freien Willen des Vernunftsubjekts bezieht. Sie basieren somit auf dem Grundsatz der Moralität, der selbst kein

Postulat, sondern ein normatives Faktum der Vernunft ist. Ein Postulat hat die Form eines Satzes der theoretischen Vernunft, ist seinem Inhalt nach aber nicht als ein solcher erweislich, sofern dieser „einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“ (KpV 220). Er ist der Form nach objektiv notwendig und enthält der Sache nach die (Voraus)Setzung einer Wirklichkeit, die als Bedingung der Möglichkeit zur Verwirklichung eines „höchsten Gutes“ und zur Befolgung des „Sittengesetzes“ überhaupt (KpV 244) anzusehen ist. Die Basis dieser Überlegung ist bei Kant die Evidenz des Sittengesetzes (KpV 81 f). Der Anspruch dieses Sollens bezieht sich indessen auf ein Wirklichsein: Das Gute soll in Raum und Zeit realisiert werden. Diese Realisierung des Guten soll wiederum ein Vollzug von Vernunft und Freiheit sein. Es sollen ja nicht einfachhin bestimmte Fakten geschaffen werden, sondern bestimmte Taten als Verwirklichung eines vom Sittengesetz bestimmten Wollens. Gleichwohl ist dies nicht eine alleinige Angelegenheit der praktischen Vernunft. Um das Gute zu tun, genügt es nicht, dieses Gute zu wollen, man muss auch wissen, was und wie jeweils in Raum und Zeit zu agieren ist, um das Gute zu realisieren. Wie nun theoretische Vernunft („Was kann ich wissen?“) und praktische Vernunft („Was soll ich tun?“) zusammenstimmen können, wenn die äußeren Umstände dies zunächst als unmöglich erscheinen lassen, ist eine Leitfrage der kantischen Postulatenlehre (vgl. KpV A 122–148).<sup>21</sup>

Der „innere“ Widerstreit der Vernunft kann rational nur so überwältigt werden, dass er überschritten wird auf einen Ermöglichungsgrund, der verhindert, dass die Dissonanz der Vernunftvermögen zum Selbstwiderspruch und zur Selbstaufhebung der Vernunft führt. Nach I. Kant steht ein Vernunftpostulat für einen solchen Ermöglichungsgrund vernunftgeleiteten Handelns, dessen objektive Realität für den theoretischen Vernunftgebrauch nicht hinreichend bewiesen werden kann, dessen Unterstellung aber zur Erfüllung der von der

---

<sup>21</sup> Zu ihrer Deutung vgl. eingehender *Fleischer, Margot*, Mensch und Unbedingtes im Denken Kants, Freiburg, München 2009, 180–212; *Ricken, Friedo*, Die Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: *Otfried Höffe* (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin 2002, 187–202; *Schaeffler, Richard*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg, München 1995, 139–163; *Beck, Lewis W.*, Kants Kritik der praktischen Vernunft, München <sup>2</sup>1985, 239–259.

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.

Ein „Vernunftpostulat“ weist den vernunftgemäßen Weg aus einer Zerreißprobe, die der Vernunft nicht „von außen“ auferlegt wurde, sondern die aus ihrer Selbsttätigkeit entstanden ist. Eine solche Zerreißprobe ergibt sich, wenn die Vernunft unterschiedlichen Gesetzmäßigkeiten verpflichtet ist, die zum Aufbau strukturverschiedener Erfahrungs- und Handlungswelten führen, und wenn sich diese Welten derart durchdringen, dass die Aufgabe, sie als Bereiche oder Dimensionen der einen Wirklichkeit zu begreifen, in die der Mensch gestellt ist und in der er dem unbedingten Anspruch der ethischen Vernunft gerecht werden soll, sich als ebenso unbestreitbar wie unerfüllbar erweist.

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.

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 mit den beiden ersten Einstellungen der Vernunft kompatibel sein, ohne auf diese reduziert werden zu können. 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. Nach Kant steht ein „Vernunftpostulat“ für einen solchen Ermöglichungsgrund. Ein solches Postulat ist dann seinerseits rational gerechtfertigt, wenn es 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 wird. Und genau dies unterscheidet ihn auch von Illusionen oder Projektionen, die sich aus der Unerbittlichkeit und Härte der Realität hinwegträumen, anstatt es widerständig mit ihr aufzunehmen.

Einer ethischen Inversion christlicher Eschatologie, die zugleich in einer Neuformatierung der kantischen Postulatenlehre besteht,<sup>22</sup> geht

---

<sup>22</sup> Die folgenden Überlegungen verdanken wichtige Anstöße der Kant-Interpretation von: *Guyer, Paul*, In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: *Philosophisches Jahrbuch* 104 (1997) 1–18; *Sprute, Jürgen*, Religionsphilosophische Aspekte der kantischen Ethik. Die Funktion der Postulatenlehre, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 46 (2004) 289–305; *Forschner, Maximilian*, Immanuel Kant über Vernunftglaube

es vor diesem Hintergrund um die widerspruchsfreie Zuordnung auseinanderstrebender Einsichten: 1. Das unabweisbare Grundprinzip der Moralität erfordert die Hervorbringung von Lebensverhältnissen als das intendierte Ergebnis menschlichen Handelns gemäß diesem Prinzip (d. h. dem kategorischen Imperativ). 2. Das Handeln nach diesem Prinzip ist nur dann rational zumutbar, wenn die Möglichkeit, das intendierte Handlungsziel zu realisieren, auch rational erwiesen ist. Dieser Nachweis ist jedoch mit den Mitteln der „reinen“ Vernunft nicht zu führen, da über die bloße Denkmöglichkeit bzw. Widerspruchsfreiheit des Handlungsziels hinaus nichts festgestellt werden kann. 3. Das Grundprinzip der Moralität verlangt so zu handeln, als ob wir über die reine Denkmöglichkeit des Handlungsziels hinaus wüssten, dass die Gelingensbedingungen seiner Realisierung tatsächlich erfüllt wären.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich also 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 Bindekraft 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, sondern Inhalt und Impuls des Voll-

---

und Handlungsmotivation, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 59 (2005) 327–344; Langthaler, Rudolf, „Gott ist doch kein Wahn“ (Kant), in: Margit Wasmeier-Sailer / Benedikt P. Göcke (Hrsg.), Idealismus und natürliche Theologie, Freiburg, München 2011, 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 Unterschied zur sozialetischen Kantrezeption von Hübenthal, Christoph, Grundlegung der christlichen Sozialethik, Münster 2006, bes. 23–97. 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.

zugs „Hoffen“ ausmacht. Der Grund dieser Hoffnung ist nicht ein Gegenstand des Wissen-Könnens 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 an den Grenzen der Endlichen endende Solidarität setzen muss. Jedoch ist sie nicht in der Lage darzulegen, dass die Zumutbarkeitsbedingung für die Überschreitung dieser Grenzen tatsächlich erfüllt ist. Die Endlichkeit und die Vergänglichkeit der Vernunftsubjekte in einer Dimension des Unzerstörbaren und Unvergänglichen aufgehoben zu sehen, ist somit einerseits 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. Um die Praxis dieses Gebotes als zumutbar erweisen zu können, müsste das moralische Subjekt in dem von der Vernunft gebotenen Widerstand gegen den schicksalhaften und machbaren Tod andererseits auf eine Wirklichkeit setzen können, die sich im Tod gegen den Tod durchsetzt.<sup>23</sup>

#### 4. Perspektiven: Das theologische Profil einer Christlichen Sozialethik

Mit der Anbindung des Postulates einer Entmachtung des Todes lässt sich der religiöse Grundakt des Glaubens und der Hoffnung als vernunftkompatibel aufzeigen. Denn Glauben und Hoffen realisieren „ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist“.<sup>24</sup> Die Sache des christlichen Glaubens – „sich festmachen in dem, was man erhofft“ (Hebr 11,1) – bezeichnet zugleich ein Vernunftpostulat, dessen Erfüllung die Vernunft nicht aus eigener Kraft sichern kann, wohl aber voraussetzen muss, wenn sie an ihrer eigenen Sache festhalten will. Diese Verhältnisbestim-

<sup>23</sup> Vgl. zum Folgenden auch Höhn, *Hans-Joachim*, *Messianische Zeit und messianische Vernunft*, in: Kurt Appel u. a. (Hrsg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben*, Göttingen 2012, 303–319.

<sup>24</sup> Kant, *Immanuel*, KdU A 456.

mung von Glaube und Vernunft eröffnet in Theorie und Praxis weitere Perspektiven, um das theologische Profil einer Christlichen Sozialethik zu schärfen.

Die damit eröffneten Perspektiven betreffen vor allem die Zeitdimension sozialer und religiöser Praxis. Dabei geht es nicht bloß um die Fähigkeit einer kritischen Beobachtung der Zeitstruktur und Zeitökonomie moderner Gesellschaften und um die Wahrnehmung der temporalen Verfassung der praktischen Vernunft<sup>25</sup> sowie – gemäß der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils – um das Vermögen, die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu deuten (GS, Nr. 4).<sup>26</sup> Vielmehr lassen sich über die methodische und materiale Verklammerung von Zeitdiagnose und Sozialkritik hinaus auch genuin christliche Praxisformen des Umgangs mit den temporalen „Limitationen“ der Moral ausmachen.

Zu diesen Limitationen zählt etwa die Herausforderung, unter unabstreifbaren Bedingungen der Ungewissheit über den Ausgang menschlichen Tuns verantwortbare Entscheidungen zu treffen.<sup>27</sup> Nicht weniger relevant ist die Frage, was Christen 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 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 Christen bei dieser Konstellation des Widerstreits von Moral und Zeit einbringen können, ist eine anamnetische Solidarität, die den Leidenden ein Gedenken wahrt und an das ungesühnte Leiden der Opfer von Terror, Ausbeutung und Unterdrückung erinnert.<sup>28</sup> 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. Wür-

---

<sup>25</sup> Vgl. hierzu ausführlich bereits *Höhn*, *Zeit-Diagnose* (s. Anm.1).

<sup>26</sup> Vgl. *Hünemann*, *Peter* (Hrsg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg, Basel, Wien 2006.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu etwa *Scheule*, *Rupert* (Hrsg.), *Ethik der Entscheidung. Entscheidungshilfen im interdisziplinären Diskurs*, Regensburg 2009.

<sup>28</sup> Vgl. *Metz*, *Johann Baptist*, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg, Basel, Wien 2006.

de 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 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?

Wer sich der Solidarität mit ihnen verpflichtet sieht, ist den Opfern mehr und anderes schuldig als das Wachhalten ihrer Leidensgeschichte. Zu erinnern ist, wer sie waren, ehe sie zu Opfern wurden, und was aus ihrem Leben hätte werden können, hätte man es ihnen nicht genommen. Es geht um ihre Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume eines gelungenen Lebens. Es geht um den Protest, dass all dies nur Fragment geblieben ist. Aber dieser Protest darf nicht münden in eine Vertröstung, die auf eine weltjenseitige Vollendung als Kompensation diesseitiger Leiden schießt. Bereits vor dem Tod muss aufscheinen, dass man sich in dieser Welt nicht nur den Tod holen muss. Daher ergeht an die Nachfahren der Opfer die Frage, wie sie deren unerfüllte Lebenshoffnungen zur Geltung bringen können. Ist es möglich, kontrafaktisch im Diesseits zu leben und zu handeln – mit einem anderen Blick auf eine Welt, in die man als Sterblicher geboren wird?

Eine Antwort auf diese Frage hängt davon ab, ob für die anamnetische Vernunft in einem eschatologischen Zeithorizont eine transpragmatische Gelingensbedingung der Welt- und Daseinsakzeptanz erkennbar wird. Diese Bedingung hat nicht bloß ethische Relevanz, sondern auch eine epistemische Bedeutung. Im Blick auf diese Bedingung erkennt die Vernunft nämlich auch, dass Erkenntnis eine eschatologische Dimension hat. „Denn Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.“<sup>29</sup> Für Christen

---

<sup>29</sup> Adorno, *Theodor W.*, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt 1951, 333. Vgl. in diesem Kontext Münz-Koenen, Inge, Konstruktion des Nirgendwo. Die Diskursivität des Utopischen bei Bloch, Adorno, Habermas, Berlin 1997.

stehen die Toten in diesem Licht – im Licht der Auferstehung.<sup>30</sup> In diesem Licht sehen sie nicht bloß die Wundmale der Opfer, sondern auch den Widerstreit von Leben und Tod. Zeitlebens geht dieser zugunsten des Todes aus. Wenn sich aber Gott im Tod auf diesen Widerstreit einlässt, entsteht die Hoffnung, dass er zugunsten des Lebens ausgeht. Daraus lässt sich wiederum Kraft schöpfen für das Offenhalten einer anderen Zukunft und einer anderen Gerechtigkeit für all jene Menschen, die von anderen Menschen in den Tod geschickt wurden.

Die unbegrenzte Solidargemeinschaft der endlichen Sterblichen und endlichen Vernünftigen kann diese Hoffnung allenfalls als ein Postulat gelten lassen, dessen Realität die Vernunft unterstellt, um ihre Subjekte zu einer Praxis zu motivieren, deren Ertrag zu Lebzeiten keinem dieser Subjekte vollends zufallen wird. Eine postulatorische Hoffnung 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 die Ziele der ethischen Vernunft einzig im Modus des Hoffens angegangen werden können. Hier kann die Vernunft zwar ihr gesamtes Erkenntnisvermögen ausschöpfen und aus eigener Verantwortung von einer „rationalen“ Hoffnung sprechen. Dennoch gibt es auch hier eine „offene“ Stelle. Vollzug und Inhalt dieser Hoffnung mögen zwar ein plausibles Postulat der Vernunft sein, aber sie richtet sich auf ein Ziel, das nicht als Ergebnis eigener Leistungen eines Vernunftsubjekts in Betracht kommen kann.<sup>31</sup> Gerade dies macht ja das Eigentümliche der Hoffnung aus. Man setzt auf ein Geschehen, dessen Eintreten nicht im eigenen Vermögen liegt. Dieser Ausgriff im Modus der Hoffnung kann sich aber auf gute Gründe berufen. Der Gegenstand 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 die Vernunft generieren kann, ist die Einsicht, dass wir in Freiheit so handeln können und sollen, als ob dem Gegen-

---

<sup>30</sup> Zur notwendigen Abklärung dieser Kategorie siehe etwa *Kessler, Hans* (Hrsg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu auch *Jünger, Eberhard*, *Der Mensch – im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101 (2004) 315–345.

stand 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. Und eben dies macht sie auch zum „vernunftgemäßen Anderen“ der (theoretischen und praktischen) Vernunft, von der sie ebenso verschieden ist wie sie zu ihr in einer vernunftgemäßen Beziehung steht.

Auf diese Weise wird es möglich, eine moralische „Letztverantwortung“ von einem vernunftgemäßen Anderen der Vernunft her zu praktizieren, ohne einer autonomen Letztbegründung der Moral zu widersprechen. Dies ist eine wichtige Bedingung für das modernitätskompatible Theorielay-out einer Christlichen Sozialethik. Zweifel an der Erfüllung dieser Bedingung sind rasch ausgeräumt. Denn mit der Annahme eines transpragmatischen Fluchtpunktes moralischer Praxis ist weder eine Aufgabe der Vernunftautonomie noch die Zuflucht zu einer weiteren Begründungsinstanz verbunden. Es geht hier nicht um Fragen der Begründung, sondern der Operationalisierung ethischer Rationalität. Lösbar ist diese Aufgabe nur, wenn man ein vernunftgemäßes Anderes annimmt, auf das hin man das Vernunftvermögen „übersteigt“, um von ihm her wieder in seinen Kompetenzbereich zurückzukehren. Es ist für die Vernunft bisweilen unumgänglich, auf etwas „außerhalb“ ihrer selbst Bezug zu nehmen, um eine ihr gestellte Aufgabe selbständig lösen zu können.<sup>32</sup> Die Bezugnahme auf

---

<sup>32</sup> Vielleicht lässt sich anhand einer bekannten „Denksportaufgabe“ das Gemeinte 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

dieses „Außerhalb“ nimmt der Vernunft nichts von ihrer eigenen Kompetenz, sondern ermöglicht erst, dass sie kontrafaktisch zur Wirkung gebracht wird. Von der Vernunft einen solchen „Selbstüberstieg“ zu verlangen, ist gerechtfertigt, weil die Struktur dieses Überstiegs mit der Logik der Vernunft kompatibel ist.

Vernunftgemäß ist diese Beziehung, weil sie Konsequenzen hat, für die gute Gründe angeführt werden können. Es gibt zwar keinen zwingenden Grund für die theoretische Vernunft, sich des Gegenstands dieser Hoffnung zu vergewissern. Es besteht im strengen Sinn auch keine Vernunftpflicht zum „Fürwahrhalten“, dass die Zumutungsbedingungen erfüllt sind für eine Solidarität, die nicht im Tod endet. Aber es liegen triftige Gründe vor, gemäß dieser Hoffnung auf die Unzerstörbarkeit und Unvergänglichkeit eines guten Endes zu handeln. Der Part, den die christliche Eschatologie und Ethik hierbei übernehmen kann, besteht darin, jenes semantische Material bereitzustellen, auf das die Vernunft angewiesen ist, sollen ihre Postulate nicht inhaltsleer bleiben. Christliche Eschatologie und Ethik reden von dem Grund, der die Hoffnung rechtfertigt, dass die Vernunft vermag, was sie soll. Dabei hat der christliche Glaube seinerseits etwas zu gewinnen. Wenn von Christen gefordert ist, „jedermann Rechenschaft zu geben von der Hoffnung, die in uns ist“ (1 Petr. 3,25), impliziert dies, dass sich diese Hoffnung auf Gründe stützt, denen sich Glaubende und Denkende auf verantwortbare Weise anvertrauen können. Für eine modernitätskompatible Konstellation von Glaube und Vernunft bedeutet das: „Die praktische Vernunft findet in religiösen Überlieferungen etwas vor, das einen als ‚Vernunftbedürfnis‘ formulierten Mangel zu kompensieren verspricht – wenn es denn gelingt, das historisch Vorgefundene nach eigenen Maßstäben anzueignen.“<sup>33</sup> Den Nachweis dieser Kompatibilität von religiösen Eschatologien zu verlangen, ist im Gegenzug ebenso unabdingbar, wenn diese nicht nur beanspruchen, mensch-

---

Dienste ihrer Funktionalität und Operationalisierbarkeit. Sie führt 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 *Dörflinger, Bernd / Kruck, Günter* (Hrsg.), *Über den Nutzen von Illusionen. Die regulativen Ideen in Kants theoretischer Philosophie*, Hildesheim 2011.

<sup>33</sup> *Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion* (s. Anm. 16), 231.

lichen Sehnsüchten und Hoffnungen zu entsprechen, sondern sich auch ihrerseits von illusionärem Wunschdenken unterscheiden wollen. Eine Christliche Sozialethik, die sich diesem Nachweis stellt, erfüllt die Erwartungen, die man an sie als eine genuin theologische Disziplin richten darf, nicht weniger als ein Unternehmen, das interdisziplinär anschlussfähig sein will und muss.