

## Hegel und die philosophische Vermittlung ethischer Werte

Eine christliche Ethik sollte sich, ihrem Wesen nach, eher an einer Wertethik orientieren als an einer Pflichtethik. Der christliche Glaube ist selbst ein Wert, und er legt neue Wertmassstäbe für das ethische Handeln vor. Doch da erhebt sich sogleich eine grundlegende Frage. Ein ethischer Wert muss definitionsgemäss allgemeine Geltung beanspruchen können – darin ist KANT mit seinem kategorischen Imperativ recht zu geben. Können jedoch die christlichen Werte in unserer pluralistischen Welt, in der sich die verschiedensten kulturellen und religiösen Überzeugungen ein Stelldichein geben, noch Allgemeingültigkeit beanspruchen? Die Frage stellt sich nicht nur für die christlichen Werte; denn jede Wertvorstellung scheint entweder so weitgehend kulturell, religiös und geschichtlich bedingt zu sein, dass sie kaum noch Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann, oder sie bleibt derart abstrakt und unbestimmt, dass sich daraus schwerlich Regeln für das konkrete Handeln ableiten lassen.

Hier drängt sich ein Rückgriff auf philosophische Überlegungen auf. Der philosophische Diskurs, der sich nur auf Vernunftargumente stützt, die jedem denkenden Menschen einsichtig sein können, vermag vielleicht als einziger zu vermitteln zwischen den je wieder andern, religiös oder anderswie bedingten Wertvorstellungen und der allgemeinen Anerkennung, die ihnen als ethische Werte zukommen soll. Noch eindeutiger kommt der Philosophie jedoch die umgekehrte Aufgabe zu, die allgemeinen Wertnormen, mit denen sie sich für gewöhnlich befasst, auch für das ethische Handeln praktisch brauchbar und anwendbar zu machen. Anders gewendet: Wäre es nicht eine der vornehmsten Aufgaben eines christlichen Philosophen, den christlichen Werten, die er hochschätzt und aus denen er lebt, in unserer heutigen pluralistischen, interkulturellen und interreligiösen Welt Anerkennung zu verschaffen?

Der nachstehende Beitrag erhebt nicht den Anspruch, die anstehenden Fragen abschliessend und unmittelbar praktisch anwendbar zu

beantworten<sup>1</sup>. Es geht hier nur darum, den philosophischen Begriff einer Vermittlung ethischer Werte so umfassend wie möglich zu untersuchen, um so den Weg zur Lösung der anstehenden Fragen aufzuzeigen und Anstöße zu geben für weitere, unmittelbar praxisbezogene Diskussionen.

## **I. Der Begriff Vermittlung**

### **1. Die logische Vermittlung**

#### **A. Hegel**

Wer über den Begriff Vermittlung nachzudenken beginnt, stösst schon bald auf den Namen HEGEL. Gegen die nachkantischen Philosophien, die von einer unmittelbaren Erfassung des Absoluten sprachen – der Glaube JACOBI, die intellektuelle Anschauung SCHELLINGS und später das Gefühl absoluter Abhängigkeit SCHLEIERMACHERS – unterstrich HEGEL die unabdingbar vermittelte und vermittelnde Natur unseres Erkennens und Denkens. Nie ist uns etwas unmittelbar Gegebenes bewusst und kann es auch gar nicht sein. Wir erkennen „etwas“ immer nur vermittelt eines *Denkvorgangs*, will sagen vermittelt einer Verneinung des unmittelbar Gegebenen, welche ihm durch die Gegenüberstellung zu seinem „Andern“ feste Kontur verleiht. Diese Verneinung bleibt rein statisch, wenn sie auf der Ebene des *Verstandes* geschieht und nur den *Kontrast* des Gegebenen (bzw. des zu Denkenden) zu seinem Andern feststellt. Sie kann aber auch die Form eines dynamischen und wechselseitigen *Übergangs* vom einen zum andern annehmen, wenn die *Vernunft* die beiden Entgegengesetzten zugleich umgreift. Der *Geist* erkennt schliesslich als „vernünftiger Verstand oder verständige Vernunft“<sup>2</sup> die Identität der

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Beitrag wurde im Rahmen eines von der „Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie“ angeregten Forschungsprojekts über „Die philosophische Vermittlung der christlichen Werte“ ausgearbeitet und sollte ihm als Prolegomenon dienen. Als solches darf er wohl auch unabhängig vom ganzen Projekt ein gewisses Interesse beanspruchen.

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Vorrede zur ersten Ausgabe (Werke, Bd. 3 [Berlin 1834] 7).

beiden Vorgehensweisen, der verstandesmässigen und der vernunftgemässen.

Die *Sprache* ist der erste und wichtigste Ort, an dem diese Vermittlungen geschehen. Sie verwandelt das Gegebene in ein Gesagtes oder zumindest Aussagbares. Sobald wir auch nur ein einziges Wort gebrauchen – und es ist unmöglich, keines zu gebrauchen, wären es auch nur so elementare Worte wie „hier“, „da“, „dieses“ – *sagen* wir schon mehr als was wir unmittelbar wahrnehmen bzw. *meinen*<sup>3</sup>. Schon der geringste Versuch, das zu erfassen, was wir wahrzunehmen meinen, verwandelt das Wahrgenommene in ein Gedachtes, das Einmalige in etwas Allgemeines und verneint dessen unfassbare Unmittelbarkeit durch eine „Vermittlung“. Das zeigt sich noch deutlicher, wenn wir über dieses angeblich unmittelbar Gegebene etwas auszusagen versuchen – und wäre es auch nur „Das nehme ich wahr“ oder noch einfacher „Das da“. Jede Aussage unterscheidet zwischen einem Subjekt („Das“) und einem Prädikat („da“), um deren Ineinsfall aussagen zu können. Damit schliesst sich der Kreis eines vollständigen Vermittlungsvorgangs: „Was mehr ist, als ein solches Wort, der Übergang auch nur zu einem Satze, enthält ein *Anderswerden*, das zurückgenommen werden muss, ist eine Vermittlung“<sup>4</sup>.

Mit dem Begriff der Vermittlung anerkennt HEGEL, dass unser Erkennen unabdingbar *diskursiv* ist. Erkenntnis ist mehr und anderes als nur eine statische Synthese von Sinnesdaten unter einem Verstandesbegriff (den Kategorien), wie KANT meinte; sie ist auch nicht nur eine Rückbindung dieser Gegebenheiten an einen Bewusstseinsakt, die „Tathandlung“ FICHTES. Auch FICHTES Tathandlung bleibt erstaunlich statisch in ihrer absoluten Sichselbstgleichheit, die nur äusserlich an ein Nicht-Ich stösst. Doch schon die kantische Synthese beinhaltet, näher betrachtet, eine *Denkbewegung*; denn sie durchläuft einerseits die Vielfalt der Sinneseindrücke, um sie in die Einheit einer *Gestalt* zusammenzufassen, und sie eint diese Vielfalt andererseits dadurch, dass sie diese auf ihre eigene Sichselbstgleichheit als Denkakt bezieht – eine *reflexive* Be-

---

<sup>3</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, I. Die sinnliche Gewissheit oder das Dieses und das Meinen (Werke, Bd. 2 [Berlin 1832] 73–92).

<sup>4</sup> Ebd., Vorrede (Werke, Bd. 2 [Berlin 1832] 16).

wegung, die HEGEL als Vermittlung bezeichnet. Gleichermassen muss auch die fichtesche Tathandlung, das Sichselbstsetzen des Ich, als ein Ausgang und eine Rückkehr zu sich selbst aufgefasst werden, damit es überhaupt einem Nicht-Ich begegnen kann, und ist somit wiederum eine *Reflexion*. Der Beitrag HEGELS besteht schliesslich nur darin, dass er die *Notwendigkeit* einer solchen Bewegung des Denkens klar erkannt hat und folglich unsere menschliche Erkenntnis wie unsere Geistigkeit durch ihre Diskursivität definiert. Erst als Diskurs und als Vermittlung unterscheidet sich unser Erkennen und Denken vom bloss sinnlich-animalischen Wahrnehmen<sup>5</sup>. Umgekehrt – und damit überschreiten wir HEGEL auf einen weiteren, aber in der Tradition verbürgten Horizont hin – unterscheidet sich unser menschlicher Geist durch diese seine unabdingbare Diskursivität vom Geist schlechthin, der aristotelischen *nóesis nóeseos* und dem thomistischen „intellectus subsistens“. Unser menschlicher *noûs* existiert konkret nur als *diánoia*, unser menschlicher „intellectus“ funktioniert als „ratio“.

Dieser Rückgriff auf den Aristotelismus wird uns vom Begriff der Vermittlung selbst nahegelegt. Doch bevor wir von HEGEL zu ARISTOTELES zurückkehren, drängt sich eine semantische Zwischenbemerkung auf. Das Wort „vermitteln“, das der Alltagssprache entnommen ist, hat dort eine doppelte Bedeutung. Es meint einerseits „jemandem etwas verschaffen“, andererseits „beitragen zur Beilegung eines Zwists“. HEGEL, der mit einem ausgesprochenen Feingefühl für etymologische Untertöne seine philosophische Terminologie fast immer der Alltagssprache entnimmt, hat zweifellos die doppelte Bedeutung des Wortes „Vermittlung“ im Ohr, aber auch seinen Anklang an etwas „Mittleres“, eine „Mitte“ zwischen zwei Personen oder Dingen, welche die beiden verbindet und in Beziehung setzt. Allem Anschein nach war es HEGEL, der das Alltagswort „vermitteln“ zu philosophischer Würde erhob, um es dem anderen, in der Philosophie längst geläufigen Ausdruck des „Unmittelbaren“ entgegenzusetzen. Das Unmittelbare steht, rein sprachlich gesehen, nur im Gegensatz zum „Mittelbaren“, nicht aber zur „Vermittlung“. Das Gegenwort zu dieser wäre vielmehr „unvermittelt“, was so viel heisst wie

---

<sup>5</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss § 50 (Werke, Bd. 6 [Berlin 1839] 145).

„plötzlich“, „unerwartet“<sup>6</sup>. Gegenüber dem „unmittelbaren“ Wissen seiner Vorgänger stellt HEGEL nicht einfach fest, dass all unser Wissen mittelbar ist; er unterstreicht darüber hinaus die Notwendigkeit einer vorgängigen Vermittlung und vollzieht so den Schritt von einem statisch *begründenden* Modell unseres Wissens zur dynamischen *Beschreibung*, wie unser Erkennen überhaupt erst zustande kommen kann. Halten wir hier zunächst einmal fest, dass HEGELS Begriff der Vermittlung immer auf etwas „Mittleres“ verweist – konkret gesprochen auf den „Mittelbegriff“ des aristotelischen Syllogismus.

## B. Aristoteles

Bekanntlich wird bei ARISTOTELES das sichere Wissen, die *epistème*, durch einen Syllogismus vermittelt, und dies dank eines vermittelnden Mittelbegriffs. So beruht mein sicheres Wissen, dass SOKRATES sterblich ist (und dass ich es gleichfalls bin) auf den beiden Prämissen, dass alle Menschen sterblich sind und dass SOKRATES ein Mensch ist – wobei der Mittelbegriff des Menschseins die beiden wahren Aussagen miteinander verbindet. Jedes begründete Urteil impliziert somit über seine Kopula hinaus und als ihr tragender Grund einen dritten, zwischen Subjekt und Prädikat vermittelnden Begriff. Im Syllogismus wird dieser ausdrücklich gemacht. Das ist mehr als eine logische Spielerei; darin kommt vielmehr zum Ausdruck, dass jedes Seiende, das sich unserem Erkennen zeigt, ontologisch gesehen ein abgeleitetes Sein hat, und dass es nur dank eines übergreifenden „Vermittelnden“ so ist, wie es ist. Erst unser diskursives Denken bringt diese Struktur der Seienden ans Licht, indem es auseinanderlegt, was im konkreten Seienden eins ist. Deswegen behandelt ARISTOTELES die „Vermittlung“ in der Logik und nicht in der Ontologie, d. h. der *Physik* oder *Metaphysik*. Wenn wir die aristotelische Vermittlung gegenüber der hegelschen abgrenzen müssten, würden wir sagen, dass sie schlicht und einfach „logisch“ ist, weil sie nur den *Denkinhalt*

---

<sup>6</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*, Vorrede: „... die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt ...“ (Werke, Bd. 2 [Berlin 1832] 22).

betrifft, während die hegelsche Vermittlung eher als „transzendental“ zu bezeichnen wäre, weil sie bei der Betrachtung des *Denkakts* ansetzt.

Diese verschiedene Sichtweise erklärt auch einen noch augenfälligeren Unterschied zwischen der hegelschen und der aristotelischen Vermittlung. Während die hegelsche Vermittlung paradoxerweise ohne Rückgriff auf ein vermittelndes Drittes einfach durch die *negierende Tätigkeit* des Denkens geschieht, setzt die aristotelische Vermittlung immer die *positive (An)erkenntnis* eines Mittelbegriffs voraus, d. h. eines nicht dialektischen, nicht durch bloße Negation des Einen erreichbaren Anders, eines wirklichen „Dritten“. Der aristotelische Syllogismus, der gegenüber dem dialektischen Denken HEGELS als statisch erscheint, vollzieht in Tat und Wahrheit den grösseren Erkenntnisschritt. Er verweist auf eine weiter ausgreifende, freiere Denkbewegung.

HEGEL selbst hat sich im Kapitel seiner *Logik* über den „Begriff“<sup>7</sup> ausdrücklich und ausführlich mit der aristotelischen Syllogistik auseinandergesetzt. Er teilt die verschiedenen Figuren des Syllogismus nach der Quantität ihrer Termini ein. Die erste Figur (E – B – A) vermittelt ein einzelnes Subjekt durch einen partikulären Terminus mit einer allgemeinen Bestimmung: Dieser *Einzelne* (SOKRATES) fällt, weil er *ein solcher* (Mensch) ist, unter die *allgemeine* Bestimmung der Sterblichkeit. Auf diese Weise wird der Syllogismus zu einem Abbild der Bewegung des hegelschen „Begriffs“; er ist der „äusserliche“<sup>8</sup> Ausdruck einer Denkbewegung. Die „Vermittlung“, die im Syllogismus geschieht, bringt nur die Diskursivität unseres Geistes ans Licht, mehr nicht.

Dieser Feststellung gegenüber mag man sich fragen, ob denn jede Vermittlung immer nur logisch zu verstehen ist. Verweisen die aristotelischen Mittelbegriffe nicht vielmehr auf eine andere Art von „Vermittlung“, auf eine *ontologische* Vermittlung, kraft derer etwas durch das Dazwischentreten eines „Andern“ *so ist, wie es ist* – und nicht nur als solches *erkannt* wird? Gibt es über alle bloss denkerischen Vermittlungen hinaus so etwas wie eine seinsmässige Vermittlung?

---

<sup>7</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Teil, Erster Abschnitt, Drittes Kapitel (Werke, Bd. 5 [Berlin 1834] 118–171); DERS., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 181–193 (Werke, Bd. 6 [Berlin 1840] 382–403).

<sup>8</sup> Ebd. § 185 (Werke, Bd. 6 [Berlin 1840] 345).

## 2. Die geschichtliche Vermittlung

Die Beantwortung dieser Frage ist entscheidend für unsere Untersuchung. Wer von der „Vermittlung eines Wertes“ spricht, meint damit offenbar mehr als die bloße Kenntlichmachung, dass diese oder jene Gegebenheit einen Wert darstellt, und mehr als eine bloße Denkbewegung, die ein „Dies-da“ mit einem allgemeinen axiologischen Wissen in Verbindung bringt. Er will vielmehr sagen, dass „dies-da“ ein Wert *ist* oder Wert *hat*, weil sich darin die Wirklichkeit (und nicht bloss der Begriff) „Wert“ vorfindet und sich uns darbietet. Ist diese spontane Sichtweise berechtigt, lässt sie sich philosophisch rechtfertigen?

Die logische Formel, mit der eine solche seinsmässige Wertvermittlung beschrieben werden müsste, würde jedenfalls genau umgekehrt lauten als jene der logischen Vermittlung. Sie müsste vom Allgemeinen durch das Partikuläre auf das Einzelne schliessen: Der *allgemeine* Wert verwirklicht sich als *solch besonderer* in diesem „Dies-da“. Eine derartige „Schlussfolgerung“ lässt sich mit den Gesetzen der Logik nicht mehr rechtfertigen; es geht um mehr und anderes als um eine bloße (allenfalls dialektische) Denkbewegung. Denn während wir grundsätzlich jedes Einzelne mit Hilfe der Logik auf jenes Allgemeine zurückführen können, das es als Einzelfall darstellt, fehlt uns jedes logische Mittel, um *apriori* abzuleiten, dass sich dieses Allgemeine auf diese besondere Weise darstellen kann oder dass es sich in diesem oder jenem „Dies-da“ verwirklichen *muss*, dass es, mit andern Worten, nicht umhin kann, so und nicht anders zu sein. Ein mögliches „Anderssein“ ist uns vielleicht völlig unbekannt und wir können es uns nicht einmal vorstellen. Eine „Vermittlung“, die Werte konkretisieren würde, scheint folglich (für uns) zum Bereich des unableitbar Tatsächlichen zu gehören. Bezeichnen wir sie deshalb als *geschichtliche* Wertvermittlung; denn das geschichtliche Geschehen ist der Ort des unableitbar Tatsächlichen.

Nun denkt HEGEL in der Tat mindestens ebenso oft über solche geschichtliche Vermittlungen nach wie über die logische Vermittlung<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Auf der Unterscheidung zwischen logischer und geschichtlicher Vermittlung ist die immer noch lesenswerte Studie von Henri NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris 1945) aufgebaut.

Sein Werk kann uns also auch in dieser Frage als Leitfaden dienen. Man wird sogar sagen müssen, dass HEGEL den Begriff der logischen Vermittlung überhaupt erst eingeführt hat, um die tatsächlich vorliegenden geschichtlichen Vermittlungen „denken“ zu können, will sagen, um sie in einem begründeten rationalen Diskurs nachzuvollziehen. Sein philosophisches Denken wurde vom Ungenügen des kantischen Formalismus im Bereich der ethischen Praxis angeregt. KANTS kategorischer Imperativ als unmittelbarer (!) Spruch der Vernunft sei nicht fähig, konkrete Verhaltensweisen vorzuschreiben; deshalb eigne er sich weder als Leitprinzip für eine „Volkserziehung“<sup>10</sup> noch für den Entwurf einer staatlichen Verfassung, welche das Ideal der Französischen Revolution ohne deren Schattenseiten verwirklichen könne. Dieser grundlegende Mangel der kantischen Ethik sei schon im Denken ROUSSEAU'S zu finden, der das Gewissen als ein unmittelbares Gefühl („sentiment qui est inné“)<sup>11</sup> aufgefasst und damit die Willkür und die Untaten der Schreckensherrschaft ROBBESPIERRES ermöglicht habe. Folglich müsse sich, so schliesst HEGEL, die reine praktische Vernunft, die KANT und ROUSSEAU zu Recht zum obersten und einzigen Prinzip der Ethik erklärt hatten, in einer konkret „vernünftigen“ Wirklichkeit *vermittelt* vorfinden, aus der sich dann praktische Normen sowohl für das persönliche wie für das politische Handeln ergeben.

Dieses konkrete, normativ-vernünftige Wirkliche suchte der junge HEGEL zuerst auf den Spuren von KANTS „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ in der christlichen Religion. Später führte er die in KANTS „unsichtbarer Kirche“ angedeutete Säkularisation konsequent zu Ende und erklärte den Staat und die dem Staat zugrundeliegenden Gesellschaftsstrukturen, die Familie und die „bürgerliche Gesellschaft“ (d. h. die Wirtschafts[un]ordnung), zu diesen normativ-vernünftigen Ge-

---

<sup>10</sup> Der Gedanke einer „Volkserziehung“ steht am Ursprung der frühesten Tübinger Fragmente HEGEL'S, die Hermann NOHL (Hegels theologische Jugendschriften. Nach den Handschriften in der Königlichen Bibliothek in Berlin [Tübingen 1907]) mit „Volkserziehung und Christentum“ betitelt hatte (ebd. 1–72); Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Gesammelte Werke, Bd. 1: Frühe Schriften 1 (Hamburg 1989) Text 16–26 (ebd. 83–164).

<sup>11</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*. Livre IV. Profession de foi du Vicaire Savoyard (Œuvres complètes, hrsg. von Michel LAUNAY, Bd. 3 [Paris 1971] 241).

gebenheiten. In den Werken seiner Reife bezeichnete er diese als Formen der „Sittlichkeit“<sup>12</sup>.

So beginnt sich ein Lösungsweg für unsere Aufgabe abzuzeichnen. Zur Erhellung der geschichtlichen Wertvermittlung wird es nützlich sein, HEGELS Ausführungen über die *Sittlichkeit* neu zu überdenken und dabei den für HEGEL kennzeichnenden Irrweg zu vermeiden, dass er diese geschichtlichen Vermittlungen vermittels einer logischen Vermittlung begreifen bzw. sie auf eine logische Vermittlung zurückführen wollte. Unsere Untersuchung kann also zwar hegelsche Denkmuster und Begriffe gebrauchen, wird diese aber sozusagen „gegen den Strich“ des hegelschen Denkens lesen müssen. In erster Linie heisst das, dass wir in unseren Ausführungen bewusst nicht dialektisch vorgehen, weil man unableitbare geschichtliche *Tatsachen* nicht dialektisch rekonstruieren kann und darf.

Eine solche Rekonstruktion, wenn sie denn gelänge, wäre als *philosophische Vermittlung* ohnehin nur eine Zwischenphase des ganzen Vermittlungsgeschehens. Eine philosophische Vermittlung ist nie absolut notwendig. Sie hängt immer vom freien Entschluss ab, philosophisch denken zu wollen, und sie erscheint stets als zweitrangig und abgeleitet gegenüber den vielfältigen „vor-philosophischen“ Vermittlungen, die sie immer schon vorfindet und über die sie nur nach-denken kann. Auf der andern Seite muss die philosophische Vermittlung, um wirksam zu werden, in eine „nach-philosophische“ Vermittlung übergehen, welche Denken und Tun miteinander verbindet, ja sie muss schliesslich in ihr aufgehen; denn das Denken als solches bringt nichts zustande und verwirklicht nichts. Betrachten wir diese drei Etappen der geschichtlichen Vermittlung, eine nach der andern, in ihrer Anwendung auf die Wertvermittlung.

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu den vorstehenden Beitrag in diesem Band: „Der Tod Gottes beim jungen Hegel“.

## II. Die drei Etappen der geschichtlichen Wertvermittlung

### 1. Die vor-philosophische Vermittlung

Einen Wert, d. h. etwas, das unserem Tun nicht nur als ein von uns willkürlich gesetztes Ziel, sondern als ein *zu erlangendes Gut* entgegentritt, erfahren wir immer in doppelter Weise. Einerseits zeigt sich uns jeder, auch der konkreteste Wert als etwas *Allgemeingültiges*, allein schon deshalb weil wir ihn als etwas Anstrebenswertes und Gutes erfahren. Wenn das Ziel, das ich anstrebe, wenn die Tat, die ich mir vornehme und die ich als wertvoll betrachte, nicht auch allgemein und in den Augen anderer als gut und wertvoll gelten kann, d. h. wenn sie nichts Allgemeingültiges an sich hätte, könnte ich ihren Wert nicht als einen echten Wert anerkennen. Sie wären nichts als meine Marotte, eine Illusion oder mein willkürlicher Willensentschluss. Die erste Formel des kategorischen Imperativs KANTS<sup>13</sup>, die die Allgemeingültigkeit seiner Maxime als erstes und grundlegendes Kriterium eines ethisch guten Wollens ansieht, ist zweifellos richtig; doch sie bedarf einer Ergänzung.

Denn jeder Wert kann, ungeachtet seiner Allgemeingültigkeit, von mir immer nur in ganz *konkreter* Gestalt und unter ganz konkreten Umständen angestrebt oder meinem Willen als verpflichtend auferlegt werden. Denn das, was *ist*, existiert immer nur als ein einzelnes konkretes „Dies-da“, und das, was ich tue oder tun will, kann immer nur *diese einzelne konkrete* Tat sein. Unser Erkennen geht unabdingbar immer von einer konkreten Sinneserfahrung aus, und selbst der abstrakteste Gedanke bedarf einer „*conversio ad phantasma*“ – unbeschadet der Tatsache, dass wir dieses Einzelne immer nur auf allgemeine Weise wahrnehmen. In gleicher Weise kann „das, was ich hier und jetzt tun will“, von mir immer nur als diese ganz konkrete (und folglich „*einzelne*“) Tat erwählt werden – ungeachtet dessen, dass ich sie in dieser ihrer konkreten Einzelheit weder begrifflich fassen noch sie mir vorstellen kann. Fiele meine Wahl nicht auf etwas ganz Konkretes, würde ich überhaupt nichts erwählen; meine Wahl hätte keinen bestimmten Inhalt oder sie fiel, anders gewendet, auf etwas Nicht-Mögliches – so wie beispielsweise die ganz

---

<sup>13</sup> Immanuel KANT, Kritik der praktischen Vernunft § 7 (A 54) (KANTS Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. 5 [Berlin 1908] 30).

allgemeine Menschenliebe zu keinen konkreten Taten führt. Um wirksam zu werden, muss sich die Liebe in konkreten Verhaltensweisen „inkarnieren“.

Jeder Wert als *gegeben* oder *aufgegeben* (und nicht bloss vorgestellter oder konstruierter nach Art der kartesischen „*ideae fictae*“), d. h. als ein mich transzendierender, mich gegebenenfalls sogar verpflichtender Wert, tritt mir somit immer als ein ganz konkretes „Dies da“ entgegen – im Unterschied zur einzelnen festgestellten oder feststellbaren *Tatsache*, die ich, wie wir gesehen haben, immer nur mit etwas Allgemeinem vermittelt wahrnehme.

Folglich muss die Vermittlung der Werte vom Allgemeinen zum einzelnen Objekt des Wollens oder des Tuns nicht erst von unserem Denken vollzogen werden, und geschähe dies auch ganz spontan und unbewusst. Es ist eine Vermittlung, die jeder denkerischen Vermittlung zuvorkommt und immer schon geschehen ist. Als Philosophen haben wir jedoch die Möglichkeit, ja die Aufgabe, diese vor-philosophische Vermittlung denkerisch nachzuvollziehen. Dafür kann HEGELS Darstellung der Bestimmung unseres Wollens, wie er sie in seiner „Rechtsphilosophie“ vorlegt, als Leitfaden dienen.

1. Eine erste Art vor-philosophischer Wertvermittlung stellt HEGEL unter den Titel der *Legalität* oder des „abstrakten Rechts“. Einige Werte werden uns von einer *Autorität* in der konkreten Gestalt von Geboten oder empfohlenen Verhaltensweisen vorgelegt. Diese Autoritäten können ganz verschiedene sein: die Eltern, die Erzieher, die Kirche, gesellschaftliche oder wissenschaftliche Autoritäten, „opinion Leaders“, Personen, die wir bewundern, mögen diese nun wirklich oder nur in unserer Phantasie existieren, Helden und Heilige, usw. Sie alle legen uns bestimmte Werte entweder durch ausdrücklichen Befehl oder Aufforderung oder durch ihr Beispiel nahe. All diesen Wertvermittlungen ist eines gemeinsam: Die Vermittlung zwischen „einem Wert“ und dem „Dies-da“ vollzieht sich ausserhalb unseres Denkens und ohne unser Zutun; die Autorität *teilt sie uns mit* durch ihr Verhalten oder durch ihr Wort. Für den, der diese Mitteilung empfängt (im doppelten, aktiven und passiven Sinn dieses Worts), beschränkt sich die „Vermittlung“ auf eine Art gläubige Hinnahme, eine gleichsam spontane Zustimmung zur Autorität, deren Denken und Erkenntnisse er sich zu eigen macht. Er nimmt spontan an, die Autorität vermöge das wirklich Wertvolle besser und umfas-

sender zu erkennen. Diese erste Art geschichtlicher Wertvermittlung ist wohl die häufigste; sie bleibt für uns Menschen unentbehrlich.

2. Auf einer zweiten Stufe, die HEGEL als *Moralität* bezeichnet, verinnerlicht das Subjekt diese Wertvermittlung in seinem Gewissen. Klassisch wird der Gewissensspruch durch einen Syllogismus erklärt, somit wiederum durch eine logische Vermittlung. Der Obersatz dieses Syllogismus spricht die Vernunft des Handelnden an und seine Fähigkeit zu erkennen, nachzudenken und verantwortlich zu handeln. Dies wird im Untersatz mit der Fähigkeit desselben Subjekts vermittelt, konkrete Sachverhalte wahrzunehmen und zu beurteilen. So entsteht der Anschein, dass die Wertvermittlung im Gewissen durch einen einfachen Diskurs unseres Denkens geschieht. Doch gerade so geschieht sie nicht. Die Wertvermittlung durch das Gewissen lässt sich zwar in einem Syllogismus *darstellen*; sie kommt jedoch nicht durch eine syllogistische Deduktion *zustande*. Sie ist vielmehr der spontanen Kreativität und Erfindungsgabe des Subjekts zu danken, das auch dort noch gültige, weder erkünstelte, noch sophistische „Mittelbegriffe“ zu finden weiss, wo das einfache Nachdenken überhaupt keine sáhe. Die Urform der Wertvermittlung durch das Gewissen besteht nicht in einem Rückgriff auf allgemeine Prinzipien; sie gleicht vielmehr der so genannten „Erkenntnis durch Konnaturalität“<sup>14</sup>, einer Art intuitiven Wissens, das sich mehr aus dem Sein des Subjekts als aus seinem Erkenntnisvermögen ergibt. In diesem Sinne ist HEGEL recht zu geben, wenn er das Gewissen im Sinne KANTS und ROUSSEAUS als eine Art unmittelbarer Erkenntnis auffasste. Das gleiche wäre auch von SCHELERS „intentionalem Wertfühlen“ zu sagen.

Die Unmittelbarkeit des subjektiven Werturteils tritt dort noch deutlicher zutage, wo es sich nicht um ethische, sondern um Werte anderer Art handelt. Das ästhetische Geschmacksurteil, die Kreativität des Künstlers, der politische Instinkt und der Sinn für das Religiöse scheinen ähnlich strukturiert zu sein wie das Gewissen. Auch da handelt es sich um eine sozusagen „unmittelbare Vermittlung“, die sich zwar auch in

---

<sup>14</sup> THOMAS VON AQUIN, *Summa theologica* II/II, q. 45, art. 2 (Deutsche Thomasausgabe, Bd. 17B [Heidelberg / Graz / Wien / Köln 1966] 169f); auch das in q. 47–49 (ebd. 484–537) über die Klugheit Gesagte wäre zu vergleichen.

einer Art Syllogismus darstellen liesse, die sich jedoch nicht daraus ergibt und sich auch nicht restlos darauf zurückführen lässt. Der prospektiv bestimmende Charakter dieser Wertvermittlung ist da sogar noch deutlicher als beim Gewissensurteil. Der Wert eines „Dies-da“ wird da nicht nur festgestellt, sondern als konkrete Verwirklichung eines allgemeinen Wertes (bzw. einer allgemeinen Wertvorstellung) in einem konkreten „Dies-da“ *entdeckt* oder *entworfen*. Im Unterschied dazu scheint das Gewissensurteil in erster Linie ein „reflexives Urteil“ im Sinne KANTS zu sein, das erst *post factum* den Wert oder Unwert einer bestimmten Handlung *feststellt*. Doch wenn das Gewissensurteil in keiner Weise prospektiv und bestimmend sein könnte, d. h. wenn es unfähig wäre, den Wert *dieser* konkreten Handlung zu entdecken und zu entwerfen, wären wir überhaupt nicht zu ethischem Handeln fähig.

Infolge dieser seiner kreativen Komponente bleibt das prospektive Gewissensurteil weitgehend unkontrollierbar; es scheint selbst keiner Norm oder keinem Kriterium mehr zu gehorchen. Deshalb muss diese zweite Stufe der Wertvermittlung, so unabdingbar, ja sogar unüberholbar sie für die Vermittlung ethischer Werte ist, dennoch von einer dritten Art vor-philosophischer geschichtlicher Wertvermittlung umgriffen und in sie einbezogen werden.

3. Diese dritte Art stellt HEGEL unter dem Namen der *Sittlichkeit* dar. Sie ist weit verbreitet und untergreift in einem gewissen Sinne die beiden erstgenannten<sup>15</sup>. Dennoch bleibt sie weitgehend unbekannt und wird selten ausdrücklich behandelt. Es handelt sich um die geschichtlich-gesellschaftliche Vermittlung der ethischen Werte, will sagen um ihre Konkretisierung in *traditionellen Verhaltensmustern*, die durch die verschiedenen Institutionen einer Gesellschaft vorgeprägt sind. Die Vermittlung zwischen „einem Wert“ und „Diesem-da“ geschieht hier durch diese Institutionen. Das in einer bestimmten Institution als richtig und gültig Anerkannte wird quasi automatisch als Verwirklichung eines Wertes betrachtet. Die einzelnen Subjekte gehören dieser Institution an und identifizieren sich mehr oder weniger weitgehend mit ihr; deshalb erleben sie

---

<sup>15</sup> Es verdient angemerkt zu werden, dass sowohl die Ethik wie die Moral ihren Namen vom griechischen bzw. vom lateinischen Wort für „Sitte“ herleiten. Die Sitte scheint die Urform von Ethik und Moral gewesen zu sein.

diese Wertvermittlung ebenso sehr als mit ihrem Gewissen übereinstimmend als von aussen auferlegt. So stellt diese dritte Art von Wertvermittlung gewissermassen eine Synthese der beiden anderen dar.

Die Institution erscheint als eine *Autorität*, die ihren Mitgliedern gegenübertritt und deren Anweisungen sie befolgen. Sie ist als Institution mehr als die Gesamtheit ihrer Mitglieder, aus denen sie sich zusammensetzt. Ihre Mitglieder folgen jedoch deshalb den in der Institution kodierten Verhaltensmustern, weil sie ihrem *eigensten Interesse* entsprechen, das sich in den Interessen der gesellschaftlichen Gruppe wiedererkennt und sich mit ihnen identifiziert. Der Einzelne ist sich bewusst, dass er teilhat am Leben der Gruppe und er hat sich deren Werturteile immer schon zu eigen gemacht, ja er weiss sogar, dass er für diese Werturteile mitverantwortlich ist. Folglich gehorcht er im Befolgen der Anweisungen der Institution gewissermassen sich selbst. HEGEL, der sich hier an ROUSSEAUS Begriff der „volonté générale“ anschliesst, erklärt, dass die Institution die vernünftige Natur der Einzelnen nicht nur darstellt und zum Ausdruck bringt, sondern sie geradezu *ist*. Ein jeder ist und versteht sich als Glied seiner Familie und seines Vaterlands, als Sohn seiner Zeit und seiner Kultur, geprägt durch Verhaltensmuster, die ihm zur zweiten Natur geworden sind<sup>16</sup>.

So erstaunt es nicht, dass die meisten ethischen Werte durch die „Sitte“ vermittelt werden – nicht so sehr in dem Sinne, dass jeder so handelt, entscheidet und urteilt, wie *man* das tut, sondern als ein gemeinsames Erbgut an Überzeugungen, Urteilkriterien, nachzuahmenden Vorbildern, kurz dessen, „was sich schickt“ unter den gegebenen Umständen und in einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht oder Gruppe – dem „decorum“ der Römer und der hegelschen „Rechtschaffenheit“<sup>17</sup>. Die gesellschaftlichen Gebilde und Institutionen sind nun aber geschichtlich gewachsen, und ihre Wertvermittlung ist folglich die im eigentlichsten Sinne *geschichtliche* Wertvermittlung. In dem Masse, als ein Mensch

---

<sup>16</sup> Zum Begriff der zweiten Natur vgl. z. B. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 151 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 217) mit dem Kommentar von Joachim RITTER, *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt a. M. 1969) 265 Anm.

<sup>17</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 150 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 214).

sich mit dieser auch ihn betreffenden Geschichte zu identifizieren vermag und sie sich zu eigen macht, kommt er zu voller menschlicher und sittlicher Reife. Das unterstreicht nochmals, wie sehr auch die Wertvermittlung durch die Sitte immer der Verinnerlichung und der Aneignung durch das persönliche *Gewissen* bedarf.

Diese Verinnerlichung wird in der institutionellen Objektivität der *Sittlichkeit* nicht aufgehoben; doch sie muss von ihr bemessen und beurteilt werden. Denn die Wertvermittlung durch das Gewissen bleibt immer privat und persönlich; niemand hat Zugang zum Geheimnis eines fremden Gewissens, und noch weniger kann jemand stellvertretend für eine andere Person einen Gewissensentscheid fällen. Und doch muss jeder Wert als solcher immer auch universelle Geltung haben und allgemein als Wert anerkennbar sein. Das gilt nicht zuletzt auch für die Gewissensentscheidung. Nicht nur der Entscheidende selbst, sondern auch die „Öffentlichkeit“ muss diese Entscheidung (insofern sie von ihr betroffen ist) als richtig und wert-voll beurteilen und anerkennen können. Hier liegt die eigentliche Aufgabe der *Sittlichkeit*. Ihre Art von Wertvermittlung, die „Sitte“, ist immer öffentlich, eine gesellschaftliche, und von dieser gegebenen Gesellschaft überprüfbare Grösse. Der Einzelne aber kann als Glied dieser Gruppe nicht umhin, die Berechtigung des der „Sitte“ gemässen Urteils und seiner Anwendung auf seinen Einzelfall anzuerkennen.

Doch gerade weil sie öffentlich ist, ist die Wertvermittlung durch die Sitte keineswegs unangreifbar. Gerade ihr gegenüber können und müssen immer wieder neu *kritische Anfragen* gestellt werden. Es ist immer wieder zu fragen, ob dies oder jenes, das zur Sitte geworden ist, weiterhin berechtigt bleibt und zu rechtfertigen ist. Vermittelt diese konkrete geschichtlich gewordene Sitte immer noch einen wirklichen Wert oder wurde sie durch die Geschichte überholt? Kann sich ein vernünftiger Mensch in seinem Gewissen noch mit dieser traditionellen Verhaltensweise identifizieren, die doch jetzt überhaupt nicht mehr vernünftig zu sein scheint? Angesichts dieser Fragen und der Krise einer bestimmten Gestalt der *Sittlichkeit* wurde und wird immer wieder ein philosophisches Nachdenken über die Wertvermittlung unvermeidlich.

## 2. Die philosophische Wertvermittlung

Die Philosophie verdankt ihre Geburt einer gesellschaftlich-politischen Krise, namentlich der religiösen Werte. SOKRATES und PLATON versuchten mit ihrer Philosophie eine Antwort auf diese Krise zu geben. Seitdem griff man immer wieder auf die Philosophie und ihre Wertvorstellungen zurück, wenn sich in der Geschichte des Abendlandes eine neue Krise der traditionellen Wertvermittlungen abzeichnete: als das aufkommende Christentum die Fundamente der antiken Welt zu erschüttern begann, als die Erstarkung der mittelalterlichen Gemeinwesen die Feudalordnung bedrohte, als die Umwälzungen der anhebenden Neuzeit die mittelalterliche Christenheit zu Fall brachten und als die Zerstörungen der Französischen Revolution nach einer neuen Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung riefen – von anderen, uns näher liegenden Krisen ganz zu schweigen. Wenn HEGEL feststellt, dass die Philosophie „als der *Gedanke* der Welt ... erst in der Zeit [erscheint], nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozess vollendet und sich fertig gemacht hat“<sup>18</sup>, ist dies keine harmlose Aussage. Das Erscheinen der Philosophie wird als Symptom eines Zerfalls einer geschichtlichen und kulturellen Wirklichkeit oder einer Wachstumskrise gewertet. In einer Krisenzeit, so HEGEL, klammern sich die Menschen am Denken als Rettungsplanke fest.

Daraus ist ein doppelter Schluss zu ziehen. Zum einen muss das philosophische Nachdenken mehr und anderes sein als das bloße Bewusstmachen der vor-philosophischen Wertvermittlungen. Bewusst sind jene Vermittlungen schon ganz spontan; denn der Mensch als denkendes Wesen *weiss* und *will* wissen, was er tut<sup>19</sup>. Philosophie besteht darüber hinaus in einem *systematischen Nachdenken* über die Voraussetzungen, das Weshalb, das Wie und das Wozu jener Vermittlungen (anders gewendet, über die transzendentalen Bedingungen ihrer Möglichkeit), und sucht sie zu rechtfertigen. Mit seinem Nachdenken leistet der Philosoph eine Arbeit, die der Wertvermittlung wiederum zugute kommt. Sein Den-

---

<sup>18</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 20).

<sup>19</sup> Emblematisch dafür Friedrich SCHILLER, Das Lied von der Glocke: „Das ist’s ja, was den Menschen zieret, / und dazu ward ihm der Verstand, / dass er im innern Herzen spüret, / was er erschafft mit seiner Hand“.

ken trägt nicht nur dazu bei, dass die vor-philosophische Vermittlung ethischer Werte bewusster und sachgerechter geschieht; es deckt auch die Struktur von Vermittlung überhaupt auf und verweist damit auf *andere mögliche Formen von Wertvermittlung*.

So entfaltet sich der Beitrag des Philosophen für die Vermittlung ethischer Werte auf drei Ebenen:

- in erster Linie denkt er kritisch über die tatsächlich vorliegenden vor-philosophischen Wertvermittlungen nach: die *reflexive* Aufgabe der Philosophie;
- sodann kann er diese Vermittlungen in neuer und besser durchdachter Form vorlegen: die *propositive* Aufgabe der Philosophie;
- schliesslich deckt das philosophische Nachdenken neue und andere Möglichkeiten der Wertvermittlung auf: die *prospektive* Aufgabe der Philosophie.

Die philosophische Arbeit kann naturgemäss immer nur von einem einzelnen Philosophen geleistet werden; es gibt kein kollektives Denken und kein Mensch kann anstelle eines anderen denken. Doch als philosophischer Diskurs müssen die Gedanken vernunftgemäss und somit auch für andere Denker zugänglich sein. Sie können von andern kontrolliert, gegebenenfalls korrigiert und reproduziert werden. Versuchen wir so, den Dreischritt einer philosophischen Vermittlung ethischer Werte näher zu beschreiben.

a) Als erstes muss der Philosoph über die Struktur und die Tragweite der vor-philosophischen Wertvermittlungen *nachdenken*, ungefähr so, wie wir es hier getan haben. Er wird diese Vermittlungen in ihrer Vermittlungsfunktion analysieren und sich fragen, wie weit sie einen Einzelfall, ein „Dies-da“ als konkrete Verwirklichung eines allgemeinen Wertes nachweisen können. Dafür wird der Philosoph die in diesen Vermittlungen implizierten Syllogismen ausdrücklich zu machen suchen. Für den Syllogismus des Gewissens ist dies seit jeher geschehen. Der springende Punkt bei dieser Arbeit ist das Aufsuchen und die Rechtfertigung des *Mittelbegriffs* eines jeden dieser Syllogismen. Der Mittelbegriff stellt sich in jedem Fall als etwas „Partikuläres“, „ein Sonderfall von ...“ dar;

folglich muss der diesen Mittelbegriff rechtfertigende Prosylogismus die Form haben: „Dieses Einzelne erweist sich auf Grund eines allgemeinen Prinzips als ein Sonderfall von ...“ (E – A – B)<sup>20</sup> Der neue Mittelbegriff, dessen sich das philosophische Nachdenken bei seiner Rechtfertigung bedient, muss folglich immer allgemein, ja so allgemein wie möglich sein; denn von *diesem oder jenem* allgemeinen Wert war schon in dem zu rechtfertigenden Syllogismus die Rede. Das aber heisst, dass der jetzt gesuchte Mittelbegriff *den Wert schlechthin* darstellen muss, d. h. das, was einen Wert überhaupt erst zum Wert macht. So entdecken wir, dass jede Wertvermittlung letztlich immer kraft eines *allgemeinen Prinzips der Wertbestimmung* bzw. der Anerkennung eines Wertes *als Wert* geschieht. Dieses Prinzip können wir als *vermittelnde Idee* der vor-philosophischen Vermittlungen ethischer Werte bezeichnen.

Geschichtlich gesehen hat die Philosophie drei solcher vermittelnder Ideen aufgestellt bzw. entdeckt, aus denen sich die drei grossen Systeme ethischen Denkens ergaben. Sie lassen sich auch auf die Vermittlung anderer Werte anwenden.

Die erste ist die Idee des *Glücks*: „Das und das ist ein Wert, weil es mich glücklich macht“. Auf dieser Idee beruhen die ethischen Eudämonismen, von ARISTOTELES über die Stoiker und die Epikureer bis zur thomistischen Ethik der Ausrichtung des Menschen auf die beseligende Gottesschau. Auf die gleiche Idee stützt sich auch die Bewertung des Schönen als „das, was gefällt“, die Bewertung der Religion als „tröstend“ und als Verheissung eines Lebens im Jenseits nicht weniger als die Hochschätzung traditioneller sittlicher Regeln als das, „was uns ein ruhiges Leben verschafft“, weil sie das Gefühl verleihen, gesellschaftlich integriert zu sein. In all diesen Fällen ist das Glück im weitesten Sinn zu verstehen, als volle Entfaltung des Menschseins.

Eine zweite wertvermittelnde Idee, die noch älter ist, aber erst nach der Glücksidee ausdrücklich thematisiert wurde, ist der *göttliche Wille*: „Das und das ist ein Wert, weil Gott (bzw. die Götter) es so haben will (bzw. es so haben wollen)“. Das ist zweifellos das älteste, eigentlich archaische Rechtfertigungsprinzip nicht nur für jede Autorität, sondern auch für das persönliche Gewissen und vor allem für die Sitte. Es liegt

---

<sup>20</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (Werke, Bd. 5 [Berlin 1834] 130f).

den meisten, wenn nicht überhaupt allen Wertsystemen der vorphilosophischen Kulturen zugrunde. Dass diese wertvermittelnde Idee dennoch erst spät im philosophischen Bewusstsein Eingang gefunden hat, dann aber zu einem Erbgut der Philosophie geworden ist, ist wohl daraus zu erklären, dass die Philosophie als Antwort auf die Krise einer von Mythen geprägten Kultur und ihres theonomen Wertsystems entstanden ist. Deshalb ist diese wertvermittelnde Idee erst wieder in der theonomen Ethik der Väterzeit und des Mittelalters als Idee des „ewigen Gesetzes“ zu finden, an dem die Vernunft Anteil habe. Doch dürfen wir das sokratische *daimónion* und die Idee des Guten bei PLATON als Vorläufer einer theonomen Ethik nicht übersehen. Ihren Höhepunkt erreichte diese Ethik im Voluntarismus der Nominalisten und in der reformatorischen Gottesvorstellung, die in der existentialistischen Situationsethik Urständ gefeiert hat. Die Idee des göttlichen Willens ist jedoch noch weniger als die Idee des Glücks eine homogene und immer gleichbleibende Idee. Ihre Spannweite reicht von einer intellektualistischen Vorstellung (Gott als die höchste Vernunft) bis zu einem anti-intellektualistischen Voluntarismus.

Die dritte wertvermittelnde Idee, die in der Geschichte der Ethik den göttlichen Willen abgelöst hat, erweist sich als nicht minder vielgestaltig: die Idee der *Natur*: „Das und das ist ein Wert, weil es der Natur entspricht“ – entweder der ganzen Natur oder der spezifischen Natur des Menschen, ja sogar der Natur dieser einzelnen Person. Die Bestimmung der „Natur“ ist somit keineswegs eindeutig, was sich wohl auch daraus erklärt, dass der Begriff der Natur oft als säkularisierte Formel für die göttliche Vorsehung bzw. die gleichfalls göttliche *phýsis* gebraucht wurde. Das liess Raum für fortschreitende Vereinfachungen, von der „Natur“ der Vorsokratiker und der Stoiker<sup>21</sup>, deren göttlicher Ursprung noch deutlich durchscheint, bis zur „Natur der Sache“ und zum „Naturrecht“ der säkularisierten Naturrechtslehre eines Hugo GROTIUS. Diese sollte die in einer konfessionell gespaltenen Gesellschaft nicht mehr eindeutige theonome Wertvermittlung durch eine neue, für alle einsichtige und annehmbare Vermittlungsidee ersetzen. Eine gleichlautende Idee war jedoch auch schon im Naturrecht der nachtridentinischen katholischen Theologie zu finden, und sie findet sich heute in verflachter Form in der

---

<sup>21</sup> Vgl. deren ethisches Grundprinzip des *homologouménos té phýsei zên*.

populären Vorstellung, dass etwas ethisch gut ist, weil es „natürlich“ ist, so zu handeln; denn alle handeln ja so.

b) Bis hierher hat das philosophische Nachdenken nur das einzuholen und ausdrücklich zu machen versucht, was tatsächlich gelebt wurde und was sich von selbst versteht. In diesem Sinn stimmt HEGELS Feststellung, dass die Philosophie „immer zu spät kommt“<sup>22</sup>. Doch in diesem Ausdrücklich-Machen, im Aufzeigen dessen, was man ohne das philosophische Nachdenken überhaupt nicht entdeckt hätte, und vor allem im Bedürfnis, das ausdrücklich zu rechtfertigen, was vor dem Eingreifen der Philosophie unangefochten gegolten hat, bringt das philosophische Nachdenken auch *etwas Neues* zutage. Es lässt die vor-philosophischen Wertvermittlungen in einem neuen, bisher unbekanntem Licht erscheinen. So kann man sie sich auf eine bisher unerahnte Weise zu eigen machen. Was vorher mehr oder weniger unbewusst gelebt wurde und ebenso unhinterfragt wie unmitteilbar blieb, wird jetzt zu einem hellbewussten Wissen, das man besitzt und das man auch anderen mitteilen kann. In der Folge kann die Wertvermittlung auch zum Gegenstand öffentlicher Diskussion und Kritik werden.

Die Philosophie ist deshalb nicht nur Symptom einer Krise der Wertvorstellungen; sie kann ihr auch abhelfen. Sie leitet eine Debatte ein und schafft die Möglichkeit, öffentlich über die in Krise geratenen traditionellen Wertvermittlungen zu diskutieren. Damit bereitet sie den Weg für einen neuen Wertekonsens. Eine solche Wertedebatte ist zwar in erster Linie Sache der Politik und nicht der Philosophie; doch die Philosophie übernimmt darin nicht nur die Rolle einer Zuschauerin und gegebenenfalls einer Moderatorin. Sie trägt auch positiv zur Diskussion bei, legt kritische Einwände oder Rechtfertigungsgründe vor, entwirft Vorschläge, wie die überkommenen Formen der Wertvermittlung den neuen Erfordernissen und den gesellschaftlichen Veränderungen angepasst werden könnten, ja sie kann, wenn nötig, auch ganz neue Lösungsansätze entwerfen.

All dies können wir, ohne negativen Beigeschmack, die *ideologische* Funktion der Philosophie nennen. Damit ist die Hilfe gemeint,

---

<sup>22</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 20).

welche die Philosophie für das Leben der Gesellschaft und des Staates anbietet, indem sie bei der Ausarbeitung leitender Ideen mitwirkt. Als Beispiel für diese *propositive* Vermittlungsfunktion der Philosophie wären alle politischen Schriften von Philosophen anzuführen, von PLATONS „Staat“ bis zu HABERMAS und manchen unserer Zeitgenossen. In mehr hintergründiger Form übte die Philosophie diese Vermittlungsfunktion bei der Erklärung der Menschenrechte aus und bei der Grundwertdiskussion im Nachkriegsdeutschland sowie bei den Debatten um die „civil religion“ in den Vereinigten Staaten. Stets wurde da eine Plattform für einen möglichst breiten Konsens gesucht, der nicht nur für das gute Funktionieren eines demokratischen Staatswesens unentbehrlich ist, sondern auch schon für sein Zustandekommen.

c) Die Aufgabe der Philosophie beschränkt sich jedoch nicht nur darauf, überkommene Wertvermittlungen in verbesserter und überarbeiteter Form neu vorzulegen. Bei seinem rechtfertigenden Nachdenken über die Wertvermittlungen dringt der Philosoph zu ihren letzten Grundlagen vor. So entdeckt er am Grund des Seins das Sollen und neben den tatsächlich ins Werk gesetzten Ideen auch noch andere, nicht weniger sinnvolle. Das zeigt schon die Geschichte der Entdeckung der wertvermittelnden Ideen. Es war ein naheliegender Gedanke, den göttlichen Willen als Grund für den Wert oder Unwert einzelner Handlungen anzunehmen. Viel weniger naheliegend war es, die anthroponome Idee des Glücks an die Stelle des göttlichen Willens treten zu lassen, und die Aufnahme der Idee der Natur als dritter wertvermittelnder Idee lässt sich vollends nur aus der Arbeit der Philosophie erklären. Das philosophische Denken nimmt immer über das tatsächlich Vorliegende hinaus noch mehr und anderes wahr; es ist von Natur aus innovativ und kreativ. Es braucht sich dafür gar nicht in das oft läppische Spiel der Erfindung neuer Systeme oder der Errichtung gedanklicher Luftschlösser zu verlieren.

Durch diese mit der philosophischen Alltagsarbeit gegebene *prospektive* Vermittlung wird die Philosophie zu einem Antrieb für den Fortschritt im gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben – ein Fortschritt, der manchmal auch ein Rückschritt sein kann. Das können ein paar Beispiele besser verdeutlichen als eine lange theoretische Erörterung. Im Widerspruch zu seiner eigenen Theorie ist der Marxismus vor allem durch seine neuen philosophischen Einsichten wirksam geworden, gleich wie die Französische Revolution nicht zuletzt den neuen Ideen der

„philosophes“ zu verdanken war und wie die „kopernikanische Revolution“ Galileo GALILEIS nicht zuletzt in einer neuen Naturphilosophie bestand. Wie gut und richtig diese Ideen jeweils waren, steht hier nicht zur Diskussion; so oder so haben philosophische Ideen den Gang der Welt entscheidend beeinflusst.

Noch fehlt in dieser Analyse ein wesentliches Element. Bisher haben wir die philosophische Wertvermittlung nur in ihrer anagogischen Funktion als „resolutio“ betrachtet, will sagen als Aufsuchen immer allgemeinerer Prinzipien. Das ist in der Tat die Hauptaufgabe der Philosophie. Wenn die philosophische Wertvermittlung jedoch für die Praxis, für das ethische Handeln, wegweisend werden soll, müsste sie auch die Gegenbewegung vollziehen können und auf ein ganz konkretes „Dies-da“ abzielen, auf einen konkreten, philosophisch begründeten und gerechtfertigten Einzelwert. Ist das philosophische Denken auch imstande, jene Vermittlungen zu vollziehen, die wir als *geschichtliche* Vermittlungen bezeichnet haben? In der Sprache KANTS: Können philosophische Werturteile nicht nur reflexiv, sondern auch bestimmend sein?

Diese Frage ist entscheidend für unser Anliegen. Wenn die Philosophie nicht imstande wäre, konkrete Handlungsnormen oder Handlungsmodelle vorzulegen, welchen Sinn hätte es dann noch, von einer „philosophischen Vermittlung christlicher Werte“ zu sprechen? Das unter diesem Namen laufende Forschungsprogramm denkt zweifellos an die Vorlage konkreter Normen und nicht nur an eine theoretische Rechtfertigung der christlichen Wertvorstellungen – die eine solche Rechtfertigung gar nicht brauchen. Die Hilfe der Philosophen ist vielmehr gefragt, wenn es darum geht, die christlichen Wertvorstellungen in einem säkularisierten Umfeld und abgesehen vom gelebten christlichen Glauben in die Praxis überzuführen.

Diese Art von Wertvermittlung scheint jedoch ausserhalb des Kompetenzbereichs der Philosophie zu liegen. Sie ist im Bereich der Praxis und des ethischen Handelns zu suchen, während die Philosophie immer nur ein Nachdenken über das Handeln ist, selbst jedoch nicht handelt. Was hier noch weiter erfragt werden kann, ist nur die Bedeutung des Nachdenkens für das Handeln, wie es dieses vielleicht verändert und wie der Schritt vom Nachdenken zu neuem Handeln geschieht. Wir können das als *nach-philosophische* Wertvermittlung bezeichnen.

### 3. Die nach-philosophische Wertvermittlung

Eine unüberschreitbare Grenze des menschlichen Denkens besteht darin, dass das Konkrete für uns gänzlich unableitbar bleibt. Wenn unsere Deduktionen bis zum konkreten Einzelnen vordringen könnten, wäre unser Geist welterschöpfend; wir besäßen ein absolutes Wissen und wären nicht auf die Sinneserkenntnis und auf die Erfahrung angewiesen. Aus der gleichen Begrenzung ergibt sich auch, dass wir unser Handeln nie allein nach unseren Ideen gestalten können und dass es nie in vollem Licht des Bewusstseins geschieht. Auch in der grössten Aktivität findet sich immer noch ein passives Element; immer erleiden wir unser Handeln ebenso sehr, als dass wir selbst handeln; immer ist der Entschluss zum Handeln uns nicht weniger aufgegeben, als dass er von uns stammt. Etwas zu tun, gehört zu unserem innersten Wesen, und gerade darum erscheint es uns als ebenso unausweichlich wie als frei gewollt. Das hat vor allem Maurice BLONDEL in eindringlichen Analysen des menschlichen Tuns, der „action“, aufgezeigt<sup>23</sup>.

Aus diesen Feststellungen folgt aber auch, dass wir nicht erst zum Tun übergehen müssen oder gar zum Entschluss, überhaupt etwas zu tun – als läge uns das Tun irgendwie fern. Wir finden uns immer schon vor am Tun und wir sind immer im Begriff, etwas zu tun, selbst dann, wenn wir scheinbar gar nichts tun. Der Übergang zum Handeln bedarf keiner ausdrücklichen Vermittlung, so wenig wie wir den Weg zu den konkreten Gegebenheiten der Erfahrung erst noch suchen müssen. Wir sind immer und unausweichlich immer schon dort. Wir können gar nicht nicht handeln, denn auch das Nichtstun oder die Zurückhaltung sind immer noch eine Art zu handeln. Doch wenn dem so ist, wozu noch all die geschichtlichen Wertvermittlungen, von denen wir gesprochen haben, wozu vor allem die philosophische Wertvermittlung? Es ist wiederum Maurice BLONDEL, der auf eine Antwort hinweist. Er bezeichnet das Denken als eine Zwischenphase („phase médiane“) des Tuns. Aus unserem Tun hervorgegangen, führt das Denken wieder zu neuem Tun, ja es ist selbst ein Tun. Doch der Durchgang durch die Zwischenphase des Denkens verändert unser Handeln. Es ist nach dem Denken nicht mehr gleich wie vor der denkerischen „Vermittlung“. Vor dem Denken und

---

<sup>23</sup> Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893) (Paris <sup>2</sup>1950) VII–XI.

ohne das Denken war oder wäre es reine Spontaneität, blinder Impuls, eine Art Geschehen, gleichsam die Entfaltung einer Naturkraft. Nach dem Denken und dank der Vermittlung des Denkens wird das Tun zu einem menschlichen, frei gewollten Handeln, das uns zumindest bewusst ist und in das wir mehr oder weniger ausdrücklich einwilligen – ein Handeln, das auf ein Ziel zugeht, ein Ziel, das Teil einer umfassenderen Absicht oder gar eines Lebensentwurfs sein kann.

Auch wenn ich scheinbar gedankenlos und ohne Vermittlung des Denkens handle, schliesst dieses Tun als menschliches doch immer ein Moment der Wahl und der Entscheidung in sich – auch wenn diese nur darin bestünde, mich nicht entscheiden zu wollen. Ich handle ja nie ohne einen wenigstens minimalen Grad von Bewusstheit und damit auch von Denken. In jedem Augenblick meines Lebens befinde ich mich, objektiv gesehen, in einer Entscheidungssituation. Doch bevor ich wirklich gehandelt habe, ist nie genau abzusehen, wie mein Handeln tatsächlich aussehen wird. Gerade aus diesem Unwissen ergibt sich der Entscheidungscharakter einer jeden meiner Handlungen; denn das Nachher (die Vergangenheit) sieht immer anders aus als das Vorher (die Zukunft).

Das Denken durchformt nun diese Entscheidungssituation und macht sie zu einem Moment bewusster und frei gewollter *Wahl*. Hier kommen die von uns untersuchten Wertvermittlungen ins Spiel; hier nimmt das *Erkennen* eines „Dies-da“ als Wert oder Unwert unmittelbar Einfluss auf mein (künftiges) Handeln. Die Erkenntnis hilft mir, das „Dies-da“ zum Inhalt und Ziel meines Handelns zu machen, d. h. es zu erwählen (bzw. es nicht zu erwählen), indem ich es mehr oder minder ausdrücklich mit anderen, auch möglichen Handlungen, Motivationen oder Zielsetzungen vergleiche, und es ihnen vorziehe (bzw. nicht vorziehe). Diese Werterkenntnis geschieht in aller Regel nach dem Schema einer vor-philosophischen Wertvermittlung.

Die philosophische Wertvermittlung unterscheidet sich jedoch von der vor-philosophischen Wertvermittlung nur durch ihren höheren Grad von Bewusstheit und Reflexion. Sie bewirkt, dass ich im Fluss meines Tuns, das ohne sie einfach unbemerkt dahinplätschern würde, nachhaltiger innehalte (und vielleicht überhaupt erstmals innehalte), um „nachzudenken“. So bereitet die philosophische Wertvermittlung auf eine bewusstere und freiere Entscheidung zum Handeln vor. Hier stellt sich dann auch erstmals die Frage, wie vom Denken wieder zum Handeln übergegangen wird. Das Problem wäre unlösbar, wenn das Nachdenken

den Fluss des Tuns gänzlich unterbräche, wenn es in diesen Fluss etwas völlig Neues einfügte, eine „Idee“, die mit allem Bisherigen nichts zu tun hätte und die nun erstmals „ins Werk gesetzt“ werden müsste. So verhält es sich jedoch nie. Auch das abstrakteste, rein spekulative Denken, auch die ausgefallenste Idee geht immer irgendwie aus meinem Tun hervor, sie gehören zu meinem Tun und sind selbst ein Tun – sonst gäbe es sie gar nicht. HEGEL, ein spekulativer Philosoph wie kaum ein anderer, vermerkt ironisch, dass sich ROUSSEAUS „Contrat Social“ nicht verwirklichen liess, weil ihn dieser als etwas völlig frei und bewusst zu Bewerkstellendes entworfen hatte, ohne Bezug auf das immer schon vorgegebene gesellschaftliche Sein und Handeln<sup>24</sup>. Der Nachdruck, den HEGEL auf geschichtliche Kontinuität und auf die „Sitte“ legt, unterstreicht noch einmal, dass alles neue Denken von Vorgegebenem und von im Tun bereits Erreichtem abhängt.

Das aber verschärft nochmals die Frage, was denn das nachdenkende Innehalten und der Aufstau im Fluss des Tuns für mein Handeln bedeuten können und ob dadurch etwas grundlegend Neues in mein Tun eingeführt wird. An erster Stelle ist – negativ – zu bemerken, dass die Philosophie das menschliche Handeln normalerweise nicht durch neue, nie dagewesene Ideen beeinflusst; denn solche Ideen bleiben meist wirkungslos. Folglich ist weder die prospektive noch die propositive philosophische Wertvermittlung allzu hoch zu bewerten. Was haben denn philosophische Ideen, ja sogar die politischen Projekte der Philosophen in der Geschichte wirklich bewirkt? So wichtig es war, dass Werke wie der „Staat“ PLATONS, der „Gottesstaat“ AUGUSTINS, die „Utopia“ und der „Contrat Social“ geschrieben wurden, so wenig wurden ihre Ideen in der Geschichte je verwirklicht. Der Einfluss der philosophischen Wertvermittlung auf die Praxis ist auf einer anderen Ebene zu suchen.

Er liegt – positiv – in erster Linie darin, dass das philosophische Denken das menschliche Handeln umsichtiger und damit auch freier werden lässt. Zunächst einmal *umsichtiger*. Das philosophische Nachdenken lässt jede Handlung und Entscheidung in einem weiteren Horizont sehen; es zeigt alternative, manchmal auch fernabliegende Entscheidungsmöglichkeiten auf, die man ohne Nachdenken überhaupt nicht wahrgenom-

---

<sup>24</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts § 258 zu vergleichen mit § 273 (Werke, Bd. 8 [Berlin 1833] 314f und 359).

men hätte. Es macht bewusst, welche Grundentscheidungen oft scheinbar unbedeutenden und nebensächlichen Handlungsentscheidungen zugrunde liegen. Damit fördert es das politische Bewusstsein und erlaubt, Politik nicht nur sachgemäss zu betreiben, sondern auch im Wissen um die Werte, die jeweils auf dem Spiel stehen.

Indem es den Bezugshorizont erweitert, macht das philosophische Innehalten das menschliche Handeln auch *freier*; denn jetzt stehen mehr und besser erkannte Wahlmöglichkeiten zur Verfügung. Der schlimmste Feind einer freien Entscheidung ist nicht der äussere Zwang, sondern die Routine, und von dieser befreit das philosophische Denken. So wird es zu einer Instanz politischen, gesellschaftlichen und kulturellen *Wechsels*. Indem es von der routinierten Engführung befreit, öffnet das Denken den Blick für neue, innovative Entscheidungen. Deren Verwirklichung ist nicht mehr Aufgabe der Philosophie; sie muss in die Hand der geschichtlich Handelnden gelegt werden. Doch im Rückbezug auf den Öffentlichkeitscharakter und die allgemeine Kommunikabilität der philosophischen Ideen können diese Handelnden einen Konsens für ihre Sichtweise suchen und finden.

Der Übergang von der Philosophie zur Praxis, vom Denken zum Handeln ist somit nicht als ein Ausmünzen der allgemeinen und abstrakten philosophischen Ideen in einzelne konkrete Handlungsanweisungen zu verstehen. Es geht vielmehr umgekehrt darum, das menschliche Handeln, das zumindest grundsätzlich auch von der Vernunft bestimmt ist, mit philosophischem Nachdenken zu durchtränken. Nur so ist eine „philosophische Vermittlung christlicher Werte“ überhaupt denkbar. Von einem konkreten „Ausmünzen“ der christlichen „Ideen“ könnte überhaupt nicht die Rede sein, weil sie selbst schon höchst konkret sind. So ist nur noch kurz anzugeben, wie eine „philosophische Vermittlung spezifisch christlicher Werte“ in ihren Grundzügen aussehen könnte und sollte.

### **III. Die Möglichkeit philosophischer Vermittlung angesichts der christlichen Werte**

Ist die Rede von einer philosophischen Vermittlung der christlichen Werte nicht schon ein Widerspruch in sich? Würde eine solche Vermittlung die christlichen Werte nicht automatisch zu nicht mehr christlichen, son-

den philosophischen und philosophisch begründeten Werten machen? Würde hier das Christentum nicht seines eigensten Wertes beraubt und zu einer Ideologie oder Weltanschauung unter andern gemacht? Doch andererseits steht der christliche Glaube immer in offenem Bezug zur Welt; er ist keine Religion im Ghetto oder im Geheimarchiv. Als Christen glauben wir, dass die Wahrheit, die Normen und die Zielsetzungen des Christentums allen Menschen zugänglich sein müssen und für alle gültig sind; denn sie umschreiben den Weg zu *dem* einen, einzigen Heil für alle. Alle anderen Werte müssen sich letztlich an diesen christlichen Werten bemessen lassen. Wenn dem so ist, dann muss es notwendig eine „Vermittlung“, einen Durchgang und eine Brücke geben zwischen den spezifisch christlichen Werten und ihrer möglichen Verwirklichung in *jedem* menschlichen Handeln und in jeder gegebenen Situation. Dann aber muss auch die Philosophie bei dieser Wertvermittlung eine Rolle spielen; denn wenn überhaupt, dann ist es vor allem der philosophische, jedem vernünftigen Denken zugänglich Diskurs, der die Allgemeingültigkeit der christlichen Werte und der christlichen Wahrheit aufzeigen kann.

Diese Fragestellung führt wieder zum ersten und unmittelbaren Sinn des Wortes „Vermittlung“ zurück. Auch hier gilt es, zwischen zwei einander fernstehenden, ja entgegengesetzten Wirklichkeiten zu „vermitteln“, sie miteinander auszusöhnen und sie miteinander in Beziehung zu bringen. Ein bloss logischer Mittelbegriff vermag dies nicht; es braucht dafür ein wirkliches Dazwischen, das zu jeder der beiden Seiten in Bezug steht und das als Übersetzer und als eigentlicher Vermittler zwischen den beiden Realitäten funktionieren kann. Eine solche Übersetzungs- und Vermittlerfunktion ist eine der Hauptaufgaben der Philosophie.

Halten wir uns noch einmal die Ausgangslage vor Augen. Auf der einen Seite stehen da die christlichen Werte. Im christlichen Glauben als Religion und als Lebensregel, als Heilsverheissung und als Versprechen ewiger Seligkeit finden sich Werte, bereits *vermittelte*, inkarnierte und durch geschichtliche Vermittlungen konkretisierte Werte. Sie lassen sich am leichtesten in den Gebräuchen, in der „*Sitte*“ der christlichen Gemeinde finden, in ihren Verhaltensweisen (der Liturgie, der sakramentalen und aszetischen Praxis, den Regeln christlicher Moral usw.) und in den Erklärungen, die diese Gemeinschaft (in der Katechese, in den Äusserungen des Lehramts, in den Dogmen) über ihr Verhalten abgibt. Von den kirchlichen Gebräuchen geprägt, bildet der einzelne Christ sein *Ge-*

*wissen* und verwirklicht in seinem Handeln die in diesen Gebräuchen enthaltenen Werte. Sein Handeln, das als solches öffentlich ist, kann zum Vorbild und Modell für andere, ähnliche Verhaltensweisen werden. Als Beispiele wäre das Leben der Heiligen und heiligmässiger Personen anzuführen, aber auch jene etwas besonderen „Handlungen“ der Erarbeitung einer geistlichen Lehre oder einer Theologie.

Wenn wir diesen Wertvermittlungen auf den Grund gehen, verweisen sie immer auf eine *Urvermittlung*, die ihnen als Norm dient und aus der sie sich ergeben. Diese Urvermittlung ist die *Person Jesu Christi*, sein Leben und seine Lehre, sowie – subsidiär – das Wirken und die Lehre der Apostel. Erst der Rückverweis auf diese Urvermittlung macht einen Wert zu einem spezifisch christlichen Wert. Irgend eine besondere Eigenart oder gar die Tatsache, dass es ähnliche Werte ausserhalb des Christentums nicht gibt, können dazu noch nicht genügen. Wenn wir jedoch das „spezifisch Christliche“ so definieren, scheint eine philosophische Vermittlung christlicher Werte noch viel schwieriger, wenn nicht gar unmöglich zu werden. Denn entweder nimmt man diese Werte so, wie sie sich für den Blick der Philosophie darstellen, doch dann ist an ihnen nichts spezifisch Christliches mehr zu sehen und zu vermitteln (ausser vielleicht eine besondere Betonung bestimmter Werte). Wenn man dagegen auf die spezifisch christliche Rechtfertigung der Werthaf-tigkeit dieser Werte durch das Leben und die Lehre Christi achtet, dann müsste sich die Philosophie mit etwas beschäftigen, was nicht in ihrer Kompetenz liegt. Sie müsste sich dabei zudem bemühen, etwas zu „ver-mitteln“, das für die ausserchristliche Welt ohne Bedeutung ist und von ihr gar nicht aufgenommen werden kann, weil es nur im Raum des christlichen Glaubens überhaupt Sinn hat. Das *Videtur quod non*, das sich einer philosophischen Vermittlung der christlichen Werte entgegenstellt, scheint ohne Ausweg zu sein.

Die vorstehenden, etwas umständlichen Untersuchungen wurden angestellt, um trotz allem einen Ausweg aus dieser scheinbaren Sack-gasse zu finden. Auch die christlichen Werte stellen sich ja zunächst als geschichtlich vermittelte dar. Sollte es da nicht möglich sein, auch hier eine *wertvermittelnde Idee* zu entdecken, die diese geschichtlichen Vermittlungen gerechtfertigt hat, indem sie sie begründet? Das kann in diesem Fall keine philosophische Idee sein; doch vielleicht lässt sich ein einheitliches Prinzip oder eine Wirklichkeit entdecken, kraft derer sich das ganze christliche Leben in seinen vielfältigen Ausdrucksweisen ent-

faltet und das doch auch in den Augen des Philosophen sinnvoll ist. Als christlicher Philosoph darf man es wagen, wenigstens eine Hypothese vorzulegen.

Die christliche Offenbarung weist mehrmals ausdrücklich auf einen Grundwert hin, der als einziges, allgemeines und einheitliches wertvermittelndes Prinzip verstanden werden will. Es ist die christlich verstandene *Liebe*, die *caritas* oder *agápe*. Das neue, das einzige Gebot, das Christus seinen Jüngern gegeben hat, sagt dies ausdrücklich. Zum einen begründet Jesus dieses Gebot mit dem Beispiel seines eigenen Lebens, indem er auf die Liebe als treibende Kraft hinweist für alles, was er tut, getan hat und tun will<sup>25</sup>. Zum anderen führt Paulus mehrmals alle Gebote und Regeln für ein christliches Verhalten auf dieses eine Gebot zurück<sup>26</sup>. Eine letzte Bestätigung und Begründung finden wir schliesslich im ersten Johannesbrief, wo es heisst: „Gott ist Liebe“<sup>27</sup>. Die geschichtlich am weitesten verbreitete und älteste wertvermittelnde Idee, der Wille Gottes, muss im christlichen Sinne theologisch als Liebeswille, als wertvermittelnde Liebe verstanden werden.

Diese nur auf theologischem Weg, aus Schrift und Tradition zu erschliessende Einsicht kann nun als philosophische Arbeitshypothese angenommen werden. Die Offenbarungswahrheit der göttlichen Liebe weist in der Tat einen auch für den Philosophen einsichtigen, ja sogar naheliegenden Sinngehalt auf. So darf man den Versuch wagen, sie in einem philosophischen Diskurs einzuholen – freilich nicht in dem Sinne, dass sie sich aus Vernunftprinzipien ableiten oder aus der Erfahrung erschliessen liesse. Ein philosophischer Diskurs jedoch, der die interpersonale Liebe (und nicht den platonischen Eros) bedenkt, vermag die christliche Zentralwahrheit, dass Gott Liebe ist, in etwa zu verstehen und zu erläutern, sie auf Einzelfälle anzuwenden und sie in ihren Auswirkungen zu bedenken. Ein solcher philosophischer Diskurs über die Liebe kann zu einer „Annäherung“ (ein Ausdruck, den Paul RICŒUR liebte) an die christliche Wahrheit vom Liebeswillen Gottes führen, weil die menschliche Liebe in einem echten Analogieverhältnis zur christlichen *agápe* steht. Und im gleichen Mass, als sie sich so die wertvermittelnde Idee

---

<sup>25</sup> Joh 13,34; 15,12.

<sup>26</sup> Röm 13,8f; Gal 5,14; Kol 3,14.

<sup>27</sup> 1 Joh 4,7.

des Christentums zu eigen machen kann, kann die Philosophie auch gegenüber den christlichen Werten einen wertvermittelnden Dienst leisten. Dies geschieht in dreifacher Weise.

Eine erste Aufgabe besteht in einer *philosophischen Auslegung* der geschichtlichen christlichen Wertvermittlungen. Im Licht der Idee der göttlichen Liebe wird die Philosophie aufzuzeigen versuchen, wie die verschiedenen Formen, in denen sich das christliche Leben traditionellerweise ausgedrückt hat und sich auch noch heute ausdrückt, als Träger echter Werte verstanden werden können, und sie wird weiter fragen, wie sich diese Werte in einen nicht-christlichen kulturellen Kontext übertragen lassen und auch dort Verständnis finden können. All dies ist eine eigentlich philosophische Aufgabe; denn sie kann nur durch vernünftiges Nachdenken über die christlichen Gegebenheiten gelöst werden, und nur ein solcher Diskurs ist allgemeingültig genug, um auch ausserhalb des christlichen Kontextes sinnträchtig zu bleiben.

Eine zweite, die erste ergänzende Aufgabe der Philosophie liegt sodann in einer *kritischen Sichtung* der verschiedenen vor-philosophischen und philosophischen Wertvermittlungen im Licht der wertvermittelnden Grundidee der Liebe. Es gilt – mit andern Worten – zuzusehen, ob und wie diese Wertvermittlungen mit dem Prinzip der Liebe vereinbar sind oder vereinbar sein können. Dann wäre zu erörtern, was in den traditionellen Wertvermittlungen ausdrücklicher gemacht oder verändert werden müsste, damit sie mit dem christlichen Prinzip der Liebe vereinbar bleiben. Kann die Idee des Glücks oder die Idee der Natur wirklich Ausdruck und Vermittler der christlichen Liebe sein, und wenn ja, unter welchen Bedingungen? Welche Folgerungen wären aus einer solchen Überprüfung für ein neues Verständnis und für eine christliche Beurteilung der geschichtlichen Wertvermittlungen zu ziehen?

Als drittes bleibt schliesslich zu hoffen, dass sich aus der kritischen Überprüfung auch hier Ausblicke auf *Alternativvorschläge* gegenüber den gängigen Wertvorstellungen ergeben. Diese Alternativen müssten dann genauso wie die früher genannten konkretisiert und in den Fluss der gesellschaftlichen Praxis eingefügt werden. Das philosophische Nachdenken über die christliche Grundidee könnte und sollte neue Entscheidungskriterien, Handlungsentwürfe und Optionen in die alltägliche, christentumsferne Praxis der Einzelnen und der menschlichen Gesellschaft einbringen, damit diese Praxis mehr und mehr dem christlichen Prinzip der Liebe entspricht.

Diese dreifache Aufgabe stellt sich meines Erachtens für eine „philosophische Vermittlung der christlichen Werte“, wenn man diese Werte zum einen in ihrem nachvollziehbar philosophischen und zum anderen in ihrem spezifisch christlichen Sinn versteht.