

Sie konnten zueinander nicht finden?

Moraltheologische Überlegungen zum Verhältnis zwischen Glaube und Moral

Stephan Goertz

0. Theorie für den Gottprotz?

„Der Gottprotz muß sich nie fragen, was richtig ist, er schlägt es nach im Buch der Bücher. Da findet er alles, was er braucht. Da hat er eine Rückenstütze. Da lehnt er sich beflissen und kräftig an. Was immer er unternehmen will, Gott unterschreibt es. (...) Der Gottprotz traut der Vorvergangenheit und holt sie zu Hilfe. Die Finessen der Neuzeit sind überflüssig, man kommt viel besser ohne sie aus, sie machen nur alles komplizierter. Der Mensch will eine klare Antwort wissen, und eine, die sich gleichbleibt. Eine schwankende Antwort ist nicht zu gebrauchen. Für verschiedene Fragen gibt es verschiedene Sätze. Es soll ihm einer eine Frage sagen, auf die er keine passende Antwort fände. (...) Wenn der Gottprotz zornig wird, bedroht er sie, nicht mit seinen Worten. Es gibt bessere Worte, die Menschen zu peitschen. Dann stellt er sich mit geblähtem Stimmsack auf, als stünde er persönlich am Sinai oben und donnert und droht und speit und blitzt und erschüttert das Gesindel zu Tränen. Warum haben sie wieder nicht auf ihn gehört, wann werden sie endlich auf ihn hören?“¹

Keine Frage, Elias Canettis spielerisch-satirische Versammlung von fünfzig Charakteren kennt sympathischere Vertreter als den Gottprotz. Endet der Versuch, aus dem Glauben zu handeln in unerschütterlicher Selbstgewissheit, die immer schon weiß, was zu tun ist und dies auch die anderen spüren lässt? Ist die Welt so schlecht, weil die Menschen immer weniger auf die ewigen und festen Wahrheiten des Glaubens hören? Der Gottprotz „kennt die Dummheit der Menschen und bedauert sie, sie könnten es soviel leichter haben. Doch sie wollen nicht. Sie meinen in Freiheit zu leben und ahnen nicht, wie sehr sie sich selbst verklavt haben.“² Sind Christen Gottprotze? Wenn sie es aber nicht sein wollen, was bleibt dann vom Glauben an Gott und seine Wahrheit für unser Handeln noch übrig? Es ist augenscheinlich keine einfache Beziehung, die Beziehung zwischen Glaube und Moral, zwischen Theologie und Ethik. Dabei scheinen die Dinge auf den ersten Blick – von beiden Seiten aus betrachtet – recht einfach zu sein. Wenn wir glauben, dass sich in Jesus Christus Gottes Liebe zu uns Menschen auf endgültige Weise geoffenbart hat, wie kann dann unser Handeln davon unberührt bleiben? Brauchen wir

¹ E. Canetti, *Der Ohrenzeuge. Fünfzig Charaktere*, Frankfurt 1983, 87f.

² Ebd. 88.

mehr als den Dekalog, die Goldene Regel und das Gebot der Nächstenliebe um zu wissen, was zu tun ist? Wenn wir aber zugleich nur dann überhaupt von Sittlichkeit sprechen können, wenn dem Handeln eine vernünftige Begründung und eine freie Entscheidung vorausgeht, welche Bedeutung hat dann noch der Glaube?³ Das Gute ist zu tun und es wird getan, so die seit Platon in der philosophischen und theologischen Tradition festgehaltene Einsicht, weil es das Gute ist und nicht, weil es so gewollt ist, von wem auch immer.⁴ Theologische Ethik, die sich versteht als „*Theorie menschlicher Lebensführung unter dem Anspruch des Glaubens*“⁵, hat also zu klären, wie dieser Anspruch des Glaubens das Handeln verändert.

1. Ein Auftrag mit Folgen – Moraltheologie nach dem II. Vatikanum

„Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moraltheologie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll“ (II. Vatikanum, Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius* 16).

Der Erneuerungswille, der hinter dieser Aufforderung steht, ist aus dem Abstand von inzwischen fast vier Jahrzehnten nicht mehr unmittelbar greifbar. Erst ein Blick auf das Selbstverständnis und die Gestalt der vorkonziliaren Moraltheologie seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts lässt die Tragweite der angemahnten Revision erkennen. Obwohl dabei nicht alle Nuancen und Details der Entwicklung dargestellt werden können, lassen sich doch Grundlinien nachzeichnen.

Die Moraltheologie – als eigenständige theologische Disziplin im 16. Jahrhundert entstanden⁶ – litt methodisch und inhaltlich lange unter dem Erbe, das ihr aus ihrer Herkunft zufiel. Auf dem Konzil von Trient (1545-1563) stand die Verwaltung des Bußsakraments und damit die Ausbildung der Beichtväter im Mittelpunkt der Reformbemühungen. Die Lösung von Gewissensfällen (*casus conscientiae*) erforderte vom Beichtvater dabei nicht nur eine Reihe von Unterscheidungen (z.B. zwischen schweren und lässlichen Sünden), sondern auch umfassendes Wissen des weltlichen und kanonischen Rechts. Eine ausgedehnte Kasuistik war die eine Folge, die andere war, dass die gesetzlichen Vorschriften gegenüber den systematischen Überlegungen deutlich die Oberhand gewannen, nicht zuletzt auch deshalb, weil

³ „Jeder im Namen des Glaubens erhobene sittliche Anspruch hat sich vor dem Forum der kritischen Vernunft auszuweisen; was einzig zählt und zwingt, ist die Überzeugungskraft des Arguments“, K. Demmer, *Fundamentale Theologie des Ethischen* (= SThE 82), Freiburg 1999, 17.

⁴ Vgl. Platon, *Euthyphron*, 3e-11b, und die Analyse von L. Honnefelder, *Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung*, in: A. Holderregger (Hg.), *Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze* (= SThE 72), Freiburg 1996, 113-125.

⁵ F. Böckle, *Ethik, A. Aus katholischer Sicht*, in: NHTHG (1991) Bd. 1, 396-407, 396 (Hervorh. S.G.).

⁶ Vgl. dazu J. Theiner, *Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg 1970.

sich für die systematischen Fragen die Dogmatik zuständig fühlte. In der Zeit der Neuscholastik (ca. Mitte des 19. Jh. bis ca. 1960) tritt eine besondere Weise naturrechtlichen Argumentierens hinzu. Das ethische Denken wird zunehmend verengt auf die Herleitung objektiver und situationsunabhängiger sittlicher Normen aus vermeintlich natürlichen Wesensordnungen.⁷ Gesetz und Natur gelten als Manifestationen der göttlichen Autorität, deren Wille von der menschlichen Vernunft erkannt werden kann und sie so verpflichtet. Die Offenbarung bestätigt und vollendet die sittliche Erkenntnis. Weil der Kirche die Sorge für das ganze Heil des Menschen übertragen ist, erstreckt sich ihre Kompetenz auch auf den ganzen Bereich des natürlichen Sittengesetzes, auf dessen verbindliche „Festlegung, Ausdeutung, Anwendung.“⁸

In diese hier nur in ihren markantesten Linien präsentierte Situation spricht der Konzilstext, der den vorkonziliaren Aufbrüchen in der Moralthologie zum Durchbruch verhilft. Nicht nur, dass der ganz der traditionellen neuscholastischen Moralthologie verpflichtete vorbereitende Entwurf *De ordine morali*⁹ vom Konzil nicht akzeptiert wurde, dem Fach werden zudem eine Reihe von Aufgaben mit auf den Weg gegeben. Die Moralthologie soll wieder stärker *Theologie* und zugleich *wissenschaftlicher* werden. Hiermit wird impliziert, dass es sowohl um das theologische Profil des Faches als auch um seine Wissenschaftlichkeit und Argumentationsfähigkeit nicht zum Besten bestellt ist. Die Moralthologie soll der *Welt dienen*. Hiermit wird die Moralthologie integriert in die Öffnung der Kirche zur Welt und eingebunden in den erhofften Dialog mit der Welt (vgl. *Gaudium et spes* 3). Eine eigene systematische Entfaltung der Fundamente einer erneuerten Moralthologie hat das Konzil zwar nicht vorgelegt, aber die in den Texten – allen voran in *Gaudium et spes* – verstreut zu findenden Aussagen zum Gewissen (GS 16), zur Freiheit des Menschen (GS 17), zur Autonomie der Sachbereiche (GS 36), zur Einheit und legitimen Vielfalt christlicher Moral (GS 43, UR 23) und anderes mehr schufen doch ein Gerüst, an dem die 'Renovierungsarbeiten am Gebäude der Moralthologie' (Böckle) in Angriff genommen werden konnten. Durch die Korrektur mancher Einseitigkeiten in der vorkonziliaren Theologie wurde die Dynamik dieser Arbeit verstärkt. Der Wandel im theologisch fundamentalen Begriff der *Offenbarung*, weg vom Verständnis von Offenbarung als satzhafte Mitteilung von Wahrheiten hin zum Verständnis von Offenbarung als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes¹⁰, be-

⁷ Vgl. zur Neuscholastik P. Schallenberg, *Naturrecht und Sozialtheologie*, Münster 1993.

⁸ Pius XII., Ansprache am 2.11.1954, in: AAS 46 (1954) 671-677, 671 (dt. Text in: Utz-Groner 4313-4324, hier 4315). Zum Thema vgl. J. Schuster, *Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit* (FThSt 31), Frankfurt 1984, und zum folgenden auch K.-W. Merks, *Gott und die Moral. Theologische Ethik heute*, Münster 1998, 69-77.

⁹ Der Text wird vorgestellt von K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenordnung*, Wien 1975, 16-30.

¹⁰ Die Unterscheidung zwischen einem instruktionstheoretischen und einem kommunikationstheoretisch-partizipativen Verständnis der Offenbarung stammt von Max Seckler, vgl. M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: HFTh 2 (1985) 60-83 (für 1999/2000 ist eine überarbeitete Ausgabe des HFTh angekündigt).

deutet für die theologische Ethik, Offenbarung nicht zuerst als Erkenntnisquelle für sittliche Vorschriften, sondern als das Geschehen der den Menschen rettenden Zuwendung Gottes zu denken, das den Menschen als freien Partner der göttlichen Liebe voraussetzt. Die *Communio-Ekklesologie* des Konzils korrigiert zusammen mit dem Bild vom wandernden Gottesvolk die Verzerrungen hierarchisch einbahniger Lehrentscheidungen und fordert zu dialogischen Prozessen der Wahrheitsfindung auf, auch und gerade in Fragen der Moral. Mit der Anerkennung der *Religionsfreiheit* und seinen Aussagen zur Würde auch des irrenden *Gewissens* bricht das Konzil mit allen Tendenzen, jenseits der Würde der Person von der Wahrheit des Glaubens zu sprechen. Damit gilt: „Die neuzeitliche Wende zum Subjekt macht vor der Moraltheologie nicht halt, nimmt sie vielmehr in Pflicht.“¹¹ Und hinsichtlich des *Traditionsverständnisses* gilt: Zum Sinnkriterium christlicher Überlieferung und Praxis wird ihre konkrete Heilsbedeutsamkeit, entsprechend der Praxis Jesu, der die unbedingte Bedeutung des Reiches Gottes für unser Heil in „zeitbezogener Rede und Praxis manifestierte“¹². Daraus folgt für die *Methode* theologischer Ethik: erst in Konfrontation mit den Lebenswirklichkeiten der Menschen und im kritischen Dialog mit den Human- und Sozialwissenschaften kann dem Auftrag des Konzils, nach den „Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4), Rechnung getragen werden. Nur durch ein Handeln, das als bestimmte Praxis und als „Antwort auf bestimmte Aporien der Gegenwart“¹³ erfahren wird, kann die Botschaft vom Heil für die Menschen Glaubwürdigkeit und Relevanz gewinnen. „Die Eindeutigkeit des Zeugnisses muß ... immer erstritten werden, sie ist nicht ein für allemal lupenrein vorhanden.“¹⁴ Die Tragweite dieser fundamentaltheologisch formulierten Kriteriologie für die theologisch-ethische Reflexion und Arbeit ist kaum zu unterschätzen. Die inzwischen zur Selbstverständlichkeit moraltheologischer Methodik gehörende Interdisziplinarität gewinnt von hieraus ihre genuin theologische Legitimation.¹⁵ Auch theologische Ethik muss wissen wovon sie spricht und darf sich nicht lediglich über die Wirklichkeit auslassen, ohne sich auf sie einzulassen. Wird die diagnostische und analytische Kompetenz der Einzelwissenschaften übergangen, können Probleme nur selten in angemessener Weise rekonstruiert und damit einer Lösung zugeführt werden.

¹¹ K. Demmer, *Theologie*, 16.

¹² H.J. Pottmeyer, *Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums*, in: HfTh 4 (1988) 373-413, 412.

¹³ F.-X. Kaufmann, *Christentum und Christenheit*, in: P. Gordan (Hg.), *Evangelium und Inkulturation*, Graz 1993, 101-128, 125.

¹⁴ Bericht der Arbeitsgruppe Schwangerschaftskonfliktberatung an die Deutsche Bischofskonferenz V 2 (Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz 14.1.1999/24.2.1999).

¹⁵ Vgl. dazu S. Goertz, *Moraltheologie unter Modernisierungsdruck. Interdisziplinarität und Modernisierung als Provokationen theologischer Ethik - im Dialog mit der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns (= StdM 9)*, Münster 1999, bes. 91-154.

2. Autonome Moral im Horizont des Glaubens – Begründung eines Programms

Als der Tübinger Moraltheologe *Alfons Auer* Anfang der 70er Jahre die inzwischen zu einem Klassiker des Faches avancierte Schrift „Autonome Moral und christlicher Glaube“ (Düsseldorf 1971, ²1984) veröffentlicht, prägt er ein Programmwort, das die Diskussion um die Grundlagen der theologischen Ethik seitdem wie kein anderes bestimmt und vorangebracht hat. Zwar hatte das Konzil von der „richtigen Autonomie (*iusta autonomia*) der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) gesprochen, aber im eigentlich ethischen Sinne ist hier von Autonomie noch nicht die Rede. Diesen Schritt will Auer gehen, nicht nur die Einzelwissenschaften wie Biologie oder Physik, auch die Ethik als Wissenschaft sei eine „Hervorbringung des menschlichen Geistes“ und gehöre damit in den „Bereich der Wahrheit der Welt“¹⁶. Der Mensch, so Auers Grundthese, die er durch die biblische und kirchliche Tradition bestätigt sieht, kann die in der Wirklichkeit eingestiftete Rationalität, ihren Sinn und ihre Ordnung, aber auch das Zurückbleiben des Tatsächlichen hinter der vollen Wirklichkeit, durch Erfahrung und Reflexion erkennen und er soll den ihm begegnenden Anspruch der Wirklichkeit aufgreifen und durchsetzen. Kurz gesagt: „Das Sittliche ist das Ja zur Wirklichkeit.“¹⁷ Diese Rationalität und Autonomie des Sittlichen sieht Auer, und hier liegt ein auslösendes Moment für sein Konzept, in manchen Begründungsversuchen lehramtlich vorgelegter sittlicher Normen nicht genügend berücksichtigt. Wenn, wie in der Enzyklika *Humanae vitae* (1968), zum einen die Tradition des natürlichen, also des weder willkürlich festgesetzten noch nur im Glauben erkennbaren Sittengesetzes verteidigt wird, und dies zu Recht, weil die Autonomie des Sittlichen genau diesen Anspruch des ‘an-sich’ Geltenden ausdrückt, wenn aber zugleich Gehorsamsbereitschaft bei möglicher mangelnder Einsichtigkeit über den Weg der Autorität eingefordert wird (vgl. HV 28), dann, so Auer, ist hier eine Grenze in der Begründungsstruktur lehramtlichen Sprechens in Fragen der Moral erreicht.¹⁸ Dieser Entstehungskontext des Ansatzes einer autonomen Moral hat sicher viel zu seiner teilweise äußerst kontroversen Diskussion beigetragen, die oft weniger um die Sache zu gehen scheint als darum, ob eine bestimmte normative Vorschrift oder kirchliche Autorität kritisiert oder verteidigt wird.¹⁹

Eng verknüpft mit der Frage der Autonomie ist die Frage nach der Begründung sittlicher Normen, denn wenn die Zustimmung zu Normen frei und der Dia-

¹⁶ A. Auer, Nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen, in: ThQ 149 (1969) 75-85, 79; jetzt auch in: ders., Zur Theologie der Ethik (= SThE 66), Freiburg 1995, 37-49, 42.

¹⁷ A. Auer, Moral, 19.

¹⁸ So A. Auer, Erscheinen, 75.

¹⁹ Dass hier alte Motive nachwirken, zeigt die Autonomiekritik von V. Cathrein, Die sittliche Autonomie, in: Stimmen aus Maria Laach 58 (1900) 129-140.

log mit den Nicht-Gläubigen möglich sein soll, dann muss die Moralthologie ihre Normen begründen. Das Verdienst, die Analyse der verschiedenen Begründungstypen geleistet zu haben, kommt dem Münsteraner Moralthologen *Bruno Schüller* zu.²⁰ Seine Überlegungen setzen bei einer ebenso überraschenden wie folgenreichen Feststellung an: die Moralthologie ist nicht sparsam gewesen bei der Aufstellung von Normen in vielen Lebensbereichen, aber eine systematische Begründung dieser Normen hat nicht stattgefunden. Die scheinbar einfache Frage lautet deshalb: Was macht denn überhaupt eine Handlung zu einer richtigen Handlung und eine Haltung zu einer guten Haltung? Ist es möglich, aus dem Willen des allwirkenden Gottes auf den sittlichen Willen Gottes zu schließen? Kann man von Aussagen über die Herrschaft Gottes auf das schließen, was dem Menschen erlaubt oder verboten ist? Die Antwort Schüllers: nein. Nicht nur, dass im ersten Falle ein konservatives, wenn nicht fatalistisches Ethos folgen würde, im zweiten Falle ist es gerade umgekehrt: „Aus der Einsicht in den sittlichen Charakter einer Handlungsweise ergibt sich unmittelbar, ob Gott sie gebietet, erlaubt oder verbietet.“²¹ Mit der Identifizierung und Kritik argumentativer Defizite der traditionellen Morallehre beginnt in den 60er Jahren die Revision normativer Ethik in der Moralthologie. Die Diskussion dreht sich seitdem um die Frage, wie die Funktion des Glaubens für die Ethik ohne falsche Funktionalisierungen Gottes zu bestimmen ist. Ohne dies im einzelnen hier ausführen zu können, sei zumindest die Richtung benannt, die die Diskussion einschlägt: die Funktion des Glaubens für die Ethik liegt demnach nicht in wie auch immer gearteten trans-rationalen Begründungsversuchen, sondern vor allem im Bereich der Anthropologie und des Sinnhorizontes des Handelns.²²

Ist dem neuzeitlichen Anspruch auf Autonomie aber mit dem Autonomie-Konzept Auers und der Kritik argumentativer Verfahren in der normativen Ethik bereits zu Genüge Rechnung getragen? Eine Antwort ist erst dann möglich, wenn hinter die moralthologische Diskussion auf den in der neuzeitlichen Philosophie formulierten Autonomieanspruch zurückgegriffen wird, eine Perspektive, die nach Auers eigener Auskunft nicht im Mittelpunkt seines Interesses stand.²³ Neben die eher historische Frage, ob eine autonome Moral im christlichen Kontext in der Geschichte der Theologie ein *Novum* darstellt oder nicht, tritt damit die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Subjektphilosophie, an erster Stelle derjenigen Kants.²⁴

²⁰ B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie*, Düsseldorf 1987 (1. Aufl. 1973). Vgl. dazu auch T.A. Salzman, *Deontology and Teleology. An Investigation of the Normative Debate in Roman Catholic Moral Theology*, Leuven 1995.

²¹ B. Schüller, *Begründung*, 263.

²² Vgl. A. Autiero, *Zwischen Glaube und Vernunft. Zu einer Systematik ethischer Argumentation*, in: K. Arntz/P. Schallenberg (Hg.), *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch*. FS K. Demmer (= *SThE* 71), Freiburg 1996, 35-53.

²³ So ausdrücklich A. Auer, *Moral*, 210f.

²⁴ Aus der Vielzahl der Kant-Literatur möchte ich auf die beiden konzentrierten Darstellungen von Th. Kobusch, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Darm-

Das oberste Prinzip der Sittlichkeit, so legt Kant dar, ist Autonomie, denn nur ein Wille, der sich selbst dem Sittengesetz unterstellt, kann als ein guter und freier Wille gelten. Erst dann, wenn wir das Richtige nicht aus irgendwelchen Gründen tun, sondern wenn wir es auch als solches wollen, erst dann sind wir frei. Unsere Moralität entscheidet sich nicht an dem, *was* wir tun, sondern daran, *warum* wir etwas tun. Sittliche Gesetzgebung muss nach Kant als Autonomie gedacht werden und diese Fähigkeit und Aufgabe des Menschen, sich als freies Wesen selbst zu bestimmen, macht seine Würde aus.²⁵ Autonomie ist also von Autarkie ebenso weit entfernt wie von jeder Art von Fremdbestimmung. Dass uns aber das Gute als Forderung begegnet, zeigt unsere Endlichkeit. Deshalb führt der Autonomiegedanke auch nicht zur Selbstüberschätzung menschlicher Fähigkeiten. Autonomie ist nicht nur Zuspriech, sondern auch Anspruch, die Dialektik des „Werde, wer Du bist“ gilt auch für sie.

In der Moraltheologie hat sich besonders *Franz Böckle* (1921-1991) um eine theologische Rezeption des Kantischen Freiheits- und Autonomiedenkens bemüht, weil deutlich wurde, dass der Erfahrung der Wirklichkeit und ihres Anspruches (Auer) in ethischer Sicht die Erfahrung und der Anspruch der eigenen Freiheit und Verantwortung für die Gestaltung der Wirklichkeit voran gehen muss.²⁶ Für Böckle wird der Anspruch Gottes an den Menschen nicht durch die ewigen Wesens-Ordnungen vermittelt, sondern im Phänomen des Gewissens, in der Erfahrung, zu etwas unbedingt verpflichtet zu sein, weil wir sonst unser Selbst, unsere Identität aufs Spiel setzen würden. Diese Beanspruchung durch das *bonum* schlechthin, d.h. durch Gott, hebt aber die Funktion der praktischen Vernunft in der Bestimmung des je richtigen Tuns in Begegnung mit den Gütern dieser Welt (den *bona*) nicht auf, sondern bewahrt, so Böckle, die endliche Vernunft vor falschen Verabsolutierungen. Weil er es jedoch als Widerspruch bezeichnet, dass der endliche Mensch in seiner Bedingtheit durch sich selbst oder durch andere unbedingt beansprucht wird und so zur Begründung des sittlichen Anspruches auf den Schöpfergott rekurriert²⁷, ist der Vorwurf erhoben worden, die Moraltheologie treibe den Begründungsprozess nicht weit genug, wenn sie an diesem Punkt Böckle folge.²⁸ Statt dessen, so die

stadt ²1997, 129-157, und Chr. Schilling, *Moralische Autonomie. Anthropologische und diskurstheoretische Grundstrukturen*, Paderborn u.a. 1996, 62-74, hinweisen. Am neuzeitlichen Aufklärungsdanken scheiden sich die Geister, auch in der Moraltheologie. Wie die jeweilige Position die Deutung der Tradition beeinflusst zeigt am Beispiel der Thomas-Interpretation F.-J. Bormann, *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart u.a. 1999, 15-45.

²⁵ „Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur“, I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, WW Bd. 6 (hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983), 69 (=BA 80).

²⁶ Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 48-92. Kurz vor seinem Tod hat Böckle den Kern seines Anliegens in einem Gespräch in eindrücklicher Weise formuliert: F. Böckle, *Verantwortlich leben – menschenwürdig sterben*, Zürich 1992, 15-29.

²⁷ F. Böckle, *Fundamentalmoral*, 91.

²⁸ So Th. Pröpper, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtungen*, in: *JCSW* 36 (1995) 11-26, 22; vgl. dazu näher S. Goertz, *Moraltheologie*, 210-218.

über Böckle hinausgehende Position, entspricht sich menschliche Freiheit *selber*, „wenn sie von Gott sich beanspruchen läßt.“²⁹ Weil und indem er frei ist, lebt der Mensch auf Gott hin, der von freien Menschen anerkannt werden will.

Der Autonomie-Begriff hält fest, dass der sittliche Anspruch auch unabhängig vom Glauben an eine göttliche Offenbarung vernommen werden kann. Erst so eröffnet sich die „Möglichkeit eines von Offenbarung unabhängigen sittlichen Urteils“³⁰. Gäbe es diese Unabhängigkeit nicht, wie sollte dann Gottes allgemeiner Heilswille und die Freiheit des Glaubensaktes gewahrt bleiben? Wäre der Geltungsanspruch der Moral von der vorangehenden Annahme der göttlichen Offenbarung abhängig – nicht nur die Moral, auch der Glaube würde beschädigt.

An diesem Punkt der Diskussion angekommen, könnte die Frage laut werden, welche Bedeutung der Glaube dann noch für die Ethik hat. Zunächst soll aber der so umstrittene und mehrdeutige Autonomiebegriff nochmals zusammenfassend vorgestellt werden.³¹ Auf einer fundamentalen anthropologischen Ebene setzt die Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung als Bedingung ihrer Möglichkeit die Fähigkeit und die Notwendigkeit des Menschen voraus, sein Leben selbst führen zu müssen und zu können. Diese ursprüngliche Freiheit, die sich im „Zwang zur Wahl und als Macht des Könnens“ (Helmuth Plessner) zeigt und die eine ursprüngliche Distanzierungsfähigkeit meint – schon auf leiblicher Ebene vorgezeichnet, weil der Mensch nicht nur Körper *ist*, sondern auch einen Leib *hat* –, diese Freiheit ist noch vor-sittliche Freiheit, die erst im Entschluss zum Guten zur autonomen Freiheit wird (*Autonomie des Subjekts*). Alles, was üblich, vorgegeben, funktional oder gewünscht *ist*, kann und muss befragt werden, ob es auch sein *soll*, ob es auch gut und richtig *ist* (*Autonomie der Moral*). Aber nicht nur im formalen Sinne als Selbständigkeit der sittlichen Vernunft, auch in material-inhaltlicher Sicht wird Autonomie zum Kriterium, insofern das Handeln und Entscheiden sich an der Würde und den Rechten des Menschen zu orientieren hat. Die Anthropozentrik bestimmt die Ethik damit formal und material zugleich. Wo bleibt in diesem Denken Platz für die Theozentrik christlichen Glaubens?

²⁹ Th. Pröpper, *Autonomie*, 22.

³⁰ L. Honnefelder, *Ethik*, 117.

³¹ Vgl. zum folgenden auch K.-W. Merks, *Autonomie*, in: J.P. Wils/D. Mieth (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*, Paderborn 1992, 254-281, und D. Mieth, *Autonomie*, in: *NHThG* 1 (1991) 139-148.

3. Gott und die Moral – Missbrauch und Bedeutung Gottes für die Moral

Mit dem Ansatz einer autonomen Moral sind hinsichtlich der Implikationen des Gottesglaubens für die Moral zunächst Abgrenzungen möglich.³² Jeder Gebrauch Gottes als Rest-Argument, dessen Geltung auf der göttlichen Autorität und nicht auf Gründen beruht, kommt einem Missbrauch Gottes gleich und produziert eine heteronome Gebotsmoral, die den Menschen von Gott entfremdet. Eine besondere Versuchung religiöser Ethik – Canettis Gottprotz demonstriert es – besteht dabei darin, das spezifische der religiösen Moral zu suchen in definitiven und göttlich verbürgten Aussagen über das, was immer und auf jeden Fall richtig oder falsch ist. Verlieren Normen aber ihren erkennbaren Bezug zu dem, was sie begründet, nämlich ihre Bedeutung für das Gelingen des Lebens in Gerechtigkeit, dann droht Abschottung vor den Anforderungen der konkreten Situationen und der besonderen Umstände. Normen werden zum Selbstzweck und die Verantwortung *vor* Normen überdeckt die Verantwortung *für* Normen (Wilhelm Korff). Gegen falsche Unmittelbarkeiten, seien sie doktrinär oder inspirativ, so als ob die Autorität oder die gute Gesinnung die Richtigkeit sittlicher Urteil garantieren könnten, ist in der theologischen Ethik mit Sorgfalt und Vorsicht nach dem Proprium christlicher Moral zu fragen.³³

Die Moraltheologie hat viel Denkarbeit in die Sicherung ihrer ethischen Ausweisbarkeit investiert, ist dabei ihre theologische Identität an den Rand gedrängt worden?³⁴ So zu fragen hat nichts mit einer Verabschiedung vom Programm einer autonomen Moral zu tun und auch nichts mit einer Re-theologisierung auf Kosten der argumentativen Konsistenz, wohl aber mit Respekt vor der Kontingenz menschlichen Denkens und Handelns. Kein anderer als Kant, der auf der Ebene der Begründung sittlicher Verpflichtungen strenge Autonomie fordert, ist sich bewusst, dass die Begründung von Moral noch nicht automatisch mit der Motivation zum moralischen Handeln einhergeht.³⁵ Aus der Einsicht in die sittliche Forderung (kognitive Ebene) resultiert noch nicht das Tun des Richtigen (motivationale Ebene), Gründe sind noch nicht moralische Kräfte, hierin ist sich die Moralentwicklungspsychologie heute weitgehend einig.³⁶ Bei Kant führt die „Antinomie der

³² Vgl. A. Autiero, Die Andersheit Gottes und die Moral, in: M. Lutz-Bachman (Hg.), Und dennoch ist von Gott zu reden (= FS H. Vorgrimler), Freiburg 1994, 341-354.

³³ Vgl. D. Mieth, Theologie und Ethik / Das unterscheidend Christliche, in: J.P. Wils/D. Mieth (Hg.), Grundbegriffe, 209-224.

³⁴ Vgl. dazu K. Demmer, Die autonome Moral – eine Anfrage an eine Denkform, in: A. Holderegger (Hg.), Fundamente, 261-276.

³⁵ Vgl. dazu mit vielen Belegen: M. Forschner, Über das Glück des Menschen, Darmstadt 1993, 107-150.

³⁶ Vgl. W. Edelstein u.a. (Hg.), Moral und Person, Frankfurt 1993.

praktischen Vernunft³⁷, die Erfahrung, dass der gute Mensch nicht schon der glückliche Mensch ist, bekanntlich zum Postulat Gottes, der den Zusammenfall von Moralität und Glückseligkeit bewirkt, jenes höchste Gut, dass wir schon immer notwendigerweise wollen. Im Glauben hoffen wir, dass Sittlichkeit und Freiheit zuletzt nicht nur absurde Anstrengungen sind, sondern dass wir in der „Unzulänglichkeit unseres menschlichen Wirkens ... dazu angenommen (sind) ... die sichtbare Gestalt für die Präsenz der kommenden Welt inmitten der alten (,) zu sein.“³⁸ Nicht nur die Erfahrung des unbedingten Anspruches der Freiheit wird so als Ort möglicher Gotteserfahrungen thematisiert, sondern auch die Erfahrung und das Wissen, über den Sinn des moralischen Handelns im letzten nicht verfügen zu können.³⁹ Auch und gerade der ethisch handelnde Mensch bleibt der heilsbedürftige Mensch. Die Vollendung des Guten ist nicht unsere Sache, sondern die Gottes. Diese fundamentale theologische und anthropologische Aussage befreit die Ethik und das Handeln vor Selbstvollendungszwängen, „denn sie setzt das Handeln des Menschen von der Erwartung frei, für das gelingende Leben selbst aufkommen zu müssen und schafft so gerade die Möglichkeit, ‘Vorleistungen’ zu erbringen, neue Anfänge zu schaffen, sich Vergebung zuzumuten und so etwas wie das Ethos der ‘größeren Gerechtigkeit’ zu wagen.“⁴⁰ Vor dem Hintergrund dieser möglichen religiösen Dimension menschlichen Handelns, das sich sowohl seines Sinns als auch seiner Endlichkeit und Vorläufigkeit bewusst wird, verblasst die Frage nach exklusiven christlichen Normen. „Die christliche Ethik ist in diesem Sinne letztlich keine Sollensethik, sondern eine Könnensethik.“⁴¹ Weil nicht der Mensch, sondern nur Gott verbürgen und einlösen kann, dass das im sittlichen Tun Intendierte nicht nur bloßer Schein und immer vergebliche Liebes-Mühe bleibt, kann von sittlichen Erfahrungen her die Idee Gottes gedacht werden. Die Moraltheologie aber wird bei Versuchen einer nicht konstitutiven, sondern ‘abschließenden’ Begründung sittlicher Ansprüche nicht stehen bleiben. Besonders *Klaus Demmer* insistiert darauf, dass die Neuartigkeit und Umgestaltung des Denkens, die sich im Glauben ereignet, an der sittlichen Vernunft des Christen nicht spurlos vorbeiziehen kann. „Wer

³⁷ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, WW 6, 242-249 (= A 204-216).

³⁸ R. Schaeffler, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979, 325. Die Bedeutung der christlichen Hoffnung für unser Handeln, jetzt in Auseinandersetzung mit der kommunikationstheoretisch reformulierten Kantischen Ethik von Jürgen Habermas, arbeitet H. Peukert, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: E. Arens (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf ²1989, 39-64, heraus.

³⁹ So Th. Pröpper, Autonomie, 25; vgl. auch D. Mieth, Theologie, 215. Gegen die Unterstellung, Autonomie blende Kontingenz aus, argumentiert K. Müller, Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage, in: ThPh 70 (1995) 161-186, bes. 175f.

⁴⁰ L. Honnfelder, Ethik, 125.

⁴¹ D. Mieth, Theologie, 223.

Gott denkt, verwandelt in Gedanken die Wirklichkeit⁴², und wie sollte das für die Lebenswirklichkeit folgenlos bleiben, wie sollten Selbst- und Weltverständnis davon unberührt bleiben, so fragt Demmer. Die Richtung seiner Antwort kann hier nur angedeutet werden: Glaube ersetzt sittliche Vernunft nicht, hier ist am Autonomiegedanken nicht zu rütteln, „aber sittliche Vernunft ist nicht alles“⁴³, religiöse Erfahrungen besitzen gegenüber moralischen einen Überschuss.⁴⁴ Im Glauben wird menschliche Existenz auf radikale Weise gedeutet, seine anthropologischen Implikationen – die Würde aller Menschen als geschaffene und erlöste Söhne und Töchter Gottes, der Geschenkcharakter des Lebens und die unbedingte Anerkennung durch Gott, die Sinnerschütterung des Kreuzes und die Sinnhoffnung der Auferstehung – als dies sind für Demmer „Markierungspunkte, die eine Art Netzwerk über die Wirklichkeit des Lebens spannen und der ethischen Nachdenklichkeit als Impulsgeber dienen.“⁴⁵ Hier ist auch der systematische Ort, an dem die Ekklesiologie in der Moralthologie in neuer Weise relevant wird. Als Gemeinschaft des Glaubens, des Erinnern, des Denkens und des solidarischen Handelns und nicht zuerst als hierarchisch strukturierte Instanz sittlicher Erkenntnis dient die Lebenswelt Kirche der sittlichen Subjektwerdung und Solidarität ihrer Glieder.⁴⁶ Weil es der Theologie um das Wohl des ganzen Menschen geht in allen Dimensionen seines Lebens und Handelns, darum wird über die für die Geltungsdiskussion sittlicher Ansprüche so zentrale Kategorie der Autonomie hinaus das Glücken des Lebens zum Gegenstand der theologischen Ethik. Gelingendes Leben ist mehr als sittlich freies Leben, es umfasst die Dimensionen der Leiblichkeit, der Identität und der Biographie. So kann eine Verbindung zur philosophischen und theologischen Tradition eudaimonistischer Ethik und ihrer Fragen nach dem glückenden Leben hergestellt werden. In den mehr und mehr als bedrängend erfahrenen Fragen nach der eigenen Identität inmitten der vielfältigen und oft kaum zu koordinierenden Ansprüche und Sinnwelten, denen das Individuum in modernisierten Gesellschaften ausgesetzt ist, bleibt nicht mehr verborgen, dass Freiheit nichts einfachhin Gegebenes, sondern in der Praxis zu Erringendes ist, dass Autonomie selbst Voraussetzung und Folge von Entscheidungen ist. Wie rasch der Traum der Freiheit zum Trauma umschlagen kann, ist in hellsichtiger Wahrnehmung schon im 19. Jahrhundert

⁴² K. Demmer, *Moral*, 262, ferner: ders., *Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moralthologie* (= SThE 50), Freiburg 1993.

⁴³ K. Demmer, *Moral*, 267.

⁴⁴ Zur Unterscheidung zwischen religiösen und moralischen Erfahrungen vgl. die Studie von H. Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt 1997 (u.a. zu Nietzsche, James, Scheler).

⁴⁵ K. Demmer, *Theologische Ethik in demokratischer Öffentlichkeit*, in: P. Fonk/U. Zelinka (Hg.), *Orientierung in pluraler Gesellschaft: ethische Perspektiven an der Zeitschwelle*. FS B. Fraling (= SThE 81), Freiburg 1999, 22-40, 28.

⁴⁶ Vgl. A. Autiero, *Servire la coscienza. Una riflessione etica in dimensione ecclesiale*, in: N. Ciola (Hg.), *Servire Ecclesiae*, Bologna 1998, 367-375.

gesehen worden.⁴⁷ Wenn theologische Ethik nicht nur proklamatorisch von Freiheit und Identität sprechen und ihre Glaubwürdigkeit nicht verspielen will, dann wird sie der Realität der Bedingungen und Probleme gelingender Lebensführung mehr Aufmerksamkeit widmen und so nicht nur Moraltheologie im Horizont der Moderne sein, sondern auch – im Interesse der konkreten Individuen – in kritischer Distanz zur Moderne.

Bevor aber so die Diskussion um eine den gegenwärtigen Herausforderungen gewachsene Gestalt theologischer Ethik eröffnet werden kann, ist ein möglicher Einwand zu klären: Muss sich Ethik nicht zunächst um das kümmern, was den Menschen als Menschen ausmacht, um durch anthropologische Fixpunkte kulturrelativistischen Tendenzen vorzubeugen?

4. Menschenbilder und Moral

Moraltheologie, die ihre sittlichen Vorstellungen nicht am Wohl der Menschen orientiert, „stünde im Gegensatz zur Offenbarung des Bundes und der erlösenden Menschwerdung Gottes.“⁴⁸ Über diese Aussage dürfte es in der theologischen Ethik keine Differenzen geben. Die Wege beginnen sich dort zu trennen, wo es um die Frage geht, worin denn nun genau dieses Wohl des Menschen besteht, also in der Anthropologie. Gibt es Wahrheiten über den Menschen, die dem Wandel der Zeiten und Meinungen enthoben sind und die deshalb auch einen zeitlosen Kern sittlicher Aussagen zur Folge haben? Sind Aussagen über den Menschen möglich, die jeder Beliebigkeit Grenzen ziehen und die nicht zur Diskussion stehen? Natürlich gibt es solche Aussagen, wird die Theologie behaupten: alle Menschen sind Geschöpf und Ebenbild Gottes, alle Menschen stehen unter dem Heilswillen Gottes, kein Mensch ist ohne Sünde. Diese Glaubenssätze lassen sich aber nicht unvermittelt in sittliche Weisungen umformen. Aber, so die Antwort einer starken Tradition moraltheologischen Denkens, es gibt Wesenseigenschaften des Menschen, die dem Wandel entzogen sind und die bestimmte Normen begründen: die Zweigeschlechtlichkeit, die Familiarität, die Sozialität. Aber auch diesen Aussagen begegnet der Einwand, dass sie höchst allgemein und für eine konkrete Moral nur sehr vermittelt von Nutzen sind. Hinzu tritt der nicht unbegründete Verdacht, die näheren inhaltlichen Füllungen dieser Aussagen würden nur die jeweils vorherrschenden Üblichkeiten reproduzieren. Nicht selten wird zu einer Wesensaussage

⁴⁷ Vgl. N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung* Bd. 6: *Die Soziologie und der Mensch*, Opladen 1995, 132.

⁴⁸ Johannes Paul II., Enzyklika *Veritatis splendor* 41 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, Bonn 1993). Zur Auseinandersetzung mit dieser ersten Enzyklika „über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre“, wie es im Titel heißt, vgl. vor allem D. Mieth (Hg.), *Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Enzyklika „Veritatis splendor“* (= QD 153), Freiburg u.a. 1994; weitere bibliographische Hinweise bei J.F. Keenan/Th.R. Kopfensteiner, *Moral Theology out of Western Europe*, in: TS 59 (1998) 107-135, 108-115.

erhoben, was im vorreflexiven Sinne bereits als Gesollt verstanden wird. Und diese Vorstellung von dem, wie man (oder hier besser: wie Mann/Frau) zu leben hat, war oft lediglich die unbewusste Verabsolutierung zeitbedingter Formen des Zusammenlebens. Die jüngere Geschichte der Moralthologie ist nicht frei von Begründungen, die entweder zirkulär sind oder unbewusst Kontingentes verabsolutieren.⁴⁹ Bleibt also nur anthropologische Enthaltbarkeit übrig? Auf der anderen Seite sind seit einigen Jahren in der philosophischen und ethischen Diskussion Rehabilitierungsversuche anthropologischer Fragestellungen zu beobachten, nicht zuletzt bedingt durch Probleme der praktischen, angewandten Ethik, die ohne anthropologische Vergewisserungen und Leitvorstellungen nicht beantwortbar erscheinen.⁵⁰ Ein möglicher Ausweg eröffnet sich m.E. dann, wenn mit anthropologischen Aussagen in differenzierter Weise umgegangen wird, d.h. wenn ihre jeweilige Funktion im ethischen Diskurs beachtet wird. Nur so lassen sich Fehlschlüsse vermeiden oder doch zumindest einschränken. Im Sinne einer integrativen Moralthologie kann die Rede von sittlicher Freiheit und Autonomie als anthropologische Basisaussage verstanden werden, die in transzendentaler Reflexion gewonnen wird. Nicht verschwiegen werden soll, dass die Integration des Leiblichen auf dieser Ebene anthropologischer Aussagen in der klassischen Subjektphilosophie ein Desiderat ist. Mit Ansätzen, die – wie etwa bei Helmuth Plessner – von einer Phänomenologie der Leiblichkeit her den Menschen als ein moralisches Lebewesen verstehen, sollte die theologische Ethik mehr als bisher das Gespräch suchen. Ebenso grundlegend ist die dieser anthropologischen Ebene korrespondierende Menschenwürdevorstellung und die von hieraus begründeten Menschenrechte, auch wenn die konkrete Relevanz der Vorstellung für die angewandte Ethik zu diskutieren bleibt.⁵¹ Auf einer anderen Ebene sind Aussagen darüber anzusiedeln, was den Menschen, deren Leben immer ein kulturell geformtes Leben ist, an Gütern zukommt und zusteht, was ihnen wohltut oder sie leiden lässt, was zumutbar bzw. unzumutbar ist. Hier liegt die Schnittstelle zwischen normativen und deskriptiven Aussagen und die Suche richtet sich nach Brückenprinzipien zwischen beiden, die die Isolation von Ethik

⁴⁹ Am markantesten sind sicher die normativen Vorstellungen, die das – um eine weite Formulierung zu benutzen – Geschlechterverhältnis betreffen. An diesem Punkt entzündete sich 1965 auf dem Kongress der deutschsprachigen Moralthologen in Bensberg eine heftige und klärende Kontroverse, dokumentiert in F. Böckle (Hg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, vgl. dazu die Reaktion von Gustav Ermecke in seiner Rezension des Buches, in: *ThRv* 65 (1966) 266-274. Die besondere Art neuscholastisch-naturrechtlichen Denkens wird deutlich an A. Ziegler, *Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie* (= *Sammlung Politeia XI*), Heidelberg 1958. Vgl. zum Thema auch L.S. Cahill, *Sex, Gender, and Christian Ethics*, Cambridge 1996.

⁵⁰ Vgl. etwa L. Siep, *Ethik und Anthropologie*, in: A. Barkhaus u.a. (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt 1996, 274-298.

⁵¹ Vgl. zu dieser Diskussion W. Wolbert, *Die kantische Selbstzweckformel und die Bioethik*, in: P. Fonk/U. Zelinka (Hg.), *Orientierung*, 80-91; D. Mieth, *Probleme der Ethik in der Biomedizin. Das Beispiel der Klonierungsdebatte*, in: *Orien* 62 (1998) 41-46.

und Empirie verhindern helfen.⁵² Diese zweite Ebene ist der Ort des interdisziplinären Dialogs über die Bedingungen guten Lebens, hier ist das anzusiedeln, was in formaler oder mehr inhaltlicher Weise in einer Ethik des guten Lebens formuliert wird.⁵³ Und hier ist auch der Ort, wo die theologische Ethik etwa in Gestalt einer Modellethik durch Zeugnisse gelebten Mensch- und Christseins einen Beitrag zur Suche nach dem guten Leben leisten kann. Angeregt durch die wiederentdeckte Ethik der Lebenskunst könnte die von der Moralthologie früh abgetrennte Aszetik in gewandelter Form wieder in die Moralthologie reintegriert werden.⁵⁴ Den Christen, denen Leben in Fülle verheißten worden ist (Joh 10,10), dürfte eine biographienahe Moral, die in der Moderne auch religiöse Qualitäten besitzt, nicht fern liegen. In der Frage, ob und wie denn das je einzelne Individuum zwischen den Erfahrungen seiner Individualität und seiner Marginalität zugleich und trotz aller Erfahrungen der Vergänglichkeit und des Scheiterns dennoch zur Annahme seiner selbst gelangen kann, könnten Religion und Ethik sich neu begegnen.⁵⁵

5. Moralthologie im Modernisierungsprozess – Deutungen und Herausforderungen

Unter verschiedenen Stichworten wird theologisch reflektiert, was eines der Hauptanliegen des Konzils gewesen ist: *Kirche in der Welt der Menschen von heute* zu sein (vgl. GS 1). Theologie muss wegen der „engsten Verbundenheit“ (ebd.) mit den Menschen kontextuelle Theologie sein, die immer neu nach den Inkulturationschancen des Christentums in den verschiedenen Kulturen fragt. Vom bisher vorgestellten Selbstverständnis der Moralthologie her wird plausibel, dass sich gerade dieses Fach darum sorgen muss, was gläubige Vernunft zur Bewältigung der spezifischen ethischen Probleme der gegenwärtigen Kultur und Gesellschaft beitragen kann. Identität und Relevanz theologisch-ethischen Denkens lassen sich nicht ohne Verlust voneinander trennen – eine identitätslose Moralthologie hätte keine Relevanz, eine relevanzlose Moralthologie verlöre ihre Identität.

⁵² Vgl. M. Quante, Natur, Natürlichkeit und der naturalistische Fehlschluß. Zur begrenzten Brauchbarkeit eines klassischen philosophischen Arguments in der biomedizinischen Ethik, in: ZME 40 (1994) 289-305. Ein klassisches Brückenprinzip lautet: Sollen setzt Können voraus.

⁵³ Einen guten Einblick in die Diskussion bieten die Beiträge in H. Steinfath (Hg.), Was ist ein gutes Leben? Frankfurt 1998.

⁵⁴ Vgl. W. Schmid, Philosophie der Lebenskunst, Frankfurt 1999.

⁵⁵ Zum religionssoziologischen Hintergrund vgl. A. Nassehi, Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: K. Gabriel (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 41-56. Zum Einstieg aus theologischer Perspektive: K. Müller, Solidarität und Selbstbestimmung. Auf der Suche nach dem rechten Leben für heute und morgen, in: ders./B. Stubenrauch, Geglaut, bedacht, verkündet. Theologisches zum Predigen, Regensburg 1997, 239-252; H. Kessler, Erfüllung – augenblicklich erlebt und doch schmerzlich vermisst? Erlebnisorientierung und Heilserfahrung, in: Conc 35 (1999) 490-499.

Dass die Inkulturation des Glaubens unter den gegenwärtigen Bedingungen westlicher Kulturen gelungen ist, davon sind immer weniger überzeugt, längst wird in zahlreichen Metaphern ausgedrückt, welche weitreichenden Auswirkungen die sozialen Umbrüche der letzten Jahrzehnte gehabt haben: Erosion, Verdunstung, Krise des Glaubens.⁵⁶ Seit langem sind es dabei gerade moralische Fragen, die vielen die ethische Beheimatung in der Kirche erschweren. Vergewaltigt man sich, in welcher tiefgreifender Weise die Modernisierungsprozesse die Bedingungen menschlicher Lebensführung verändert haben, erstaunt es nicht, dass gerade Normen im Bereich der Ehe- und Sexualmoral bei vielen Entfremdungserfahrungen, aber auch Emanzipationsprozesse ausgelöst haben.⁵⁷ Darum soll es im folgenden aber nicht gehen, weil nicht alte Auseinandersetzungen im Bereich der speziellen Moral rekapituliert werden sollen. Einen größeren Nutzen verspricht die Analyse und Diagnose langfristiger gesellschaftlicher Entwicklungstrends und einzelner kultureller Deutungsmuster. In Arbeitsteilung mit der Sozialethik (vgl. den Beitrag von Judith Wolf/Andreas Lienkamp in diesem Band) kann sich die Moraltheologie hierbei stärker darauf konzentrieren, wie sich die Veränderungen auf die Individuen auswirken. Im folgenden sollen zwei Aspekte herausgegriffen werden, die zum einen in thematischer Verbindung zum bisher entwickelten stehen und die zum anderen in der Gegenwart einer Vielzahl von Anfragen ausgesetzt sind: die Vernunft und die Freiheit.

Welche Entwicklungen sind es nun, die zu unserer Situation geführt haben und diese vermutlich auch weiterhin bestimmen? Große Erklärungskraft liegt im Begriff der *gesellschaftlichen Differenzierung*, der in der Soziologie als Schlüsselkategorie⁵⁸ gehandelt wird. Entwickelt von Klassikern der soziologischen Gesellschaftstheorie (Durkheim, Simmel, Weber, Parsons), stand das Konzept lange im Schatten anderer Theorien und wurde erst in den späten 60er Jahren von ihrem seitdem wichtigsten Vertreter wiederentdeckt und ausgearbeitet: von *Niklas Luhmann*. In ihrem Kern besagt diese bis heute kontrovers diskutierte Theorie, dass sich die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung als ein Prozess verstehen lässt, in dem ältere plurifunktionale Lebensformen mehr und mehr durch funktionsspezifische Handlungszusammenhänge abgelöst werden. Nicht mehr eine soziale Einheit erfüllt mehrere Funktionen (reproduktive, ökonomische, politische, religiöse Funktionen), sondern mehrere soziale Einheiten spezialisieren sich arbeitsteilig jeweils auf eine Funktion. Es entstehen der moderne Staat, die moderne Familie, die moderne Wissenschaft, die moderne Wirtschaft usw., modern deshalb, weil sich zwischen

⁵⁶ Vgl. zuletzt M. Ebertz, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg u.a. 1997.

⁵⁷ Vgl. dazu die Studie von H.G. Gruber, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft*, Freiburg u.a. 1994.

⁵⁸ So G. Kneer/G. Nollmann, *Funktional differenzierte Gesellschaft*, in: G. Kneer u.a. (Hg.), *Soziologische Gesellschaftsbegriffe*, München 1997, 76-100, 77. Neben dieser guten einführenden Darstellung vgl. den Sammelband von N. Luhmann (Hg.), *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985; ferner U. Schimank, *Theorien gesellschaftlicher Differenzierung*, Opladen 1996.

den Funktionsbereichen (funktionale Differenzierung) Grenzen etablieren (strukturelle Differenzierung) und die einzelnen sozialen Systeme eine eigene Identität mit eigener Dynamik ausbilden. So kann etwa die 'Verkirchlichung des Christentums' (Franz-Xaver Kaufmann) seit dem 19. Jahrhundert als Anpassungsleistung an den Modernisierungsprozess interpretiert werden: die Kirchen werden zu den gesellschaftlichen Organisationen, die sich auf das Religiöse konzentrieren, und eben nicht auf die Politik, die Wirtschaft oder die Familie. Interventionen (etwa der Kirche in die Wirtschaft oder in die Politik) gelten als unberechtigte Übergriffe, weil die einzelnen Bereiche exklusive Zuständigkeit für ihren Funktionsbereich beanspruchen. Dieser hier nur angedeutete Transformationsprozess, dessen Wurzeln in mittelalterlichen Entwicklungen liegen (Verstädterung, Fernhandel, Trennung von weltlicher und geistlicher Macht), führt zu einem gesellschaftlichen Zustand, der sich durch Komplexität, Dezentralität und Pluralität auszeichnet. Kein Wunder, dass von einer neuen Unübersichtlichkeit (Jürgen Habermas) gesprochen wird, oder analytischer: die Gesellschaft hat nun „weder eine Spitze, noch eine Mitte“ und auch keinen Ort, „an dem ihre Einheit zum Ausdruck kommen kann. Sie artikuliert ihre Einheit weder über eine Rangordnung der Schichten, noch über eine Herrschaftsordnung, noch über eine Lebensform (...), in der das Wesen des Menschen Gestalt gewinnt.“⁵⁹ Die Welt ist zu komplex geworden, als dass sie sich noch gleichsam aus der Vogelperspektive überblicken oder begreifen ließe, alle Einheitsideologien haben deshalb ihre Glaubwürdigkeit verloren. Auf der Analyseebene des Verhältnisses von Gesellschaft und Individuum bedeutet diese Entwicklung vor allem eines: die gewonnenen Freiheiten gegenüber der Enge und Kontrolle vormoderner gesellschaftlicher Verhältnisse gehen Hand in Hand mit neuen Verunsicherungen und Ungewissheiten. Modernisierung produziert einen Zwang zum Selbstzwang (Norbert Elias) und ist für die einzelnen ein ambivalentes Geschehen. Die Individuen, die gezwungen sind, in sich kreuzenden sozialen Kreisen zu leben (Georg Simmel), müssen ihre Identität nun in weit höherem Maße als früher selbst konstruieren. An die Stelle der Welt-Sicherheit tritt die Selbst-Sicherheit, oder eher: es wird erwartet, dass jede/jeder für sich Selbstsicherheit erlangt. Bewusst wurde bisher von *Modernisierungsprozessen* gesprochen, um die Dynamik und Unbestimmtheit der Entwicklungen auszudrücken, demgegenüber könnte die Deutung der Gegenwart als *die Moderne* im Sinne eines erreichten normativen Endzustandes dazu führen, das Beunruhigende der Entwicklung, d.h. „die kollektive Ziellosigkeit ihrer Bewegung“⁶⁰ auszublenden. Modernität, das zeigt die Begriffsgeschichte, ist vielmehr die „Legitimität fortgesetzten Wandels“⁶¹ und dies heißt auch, der Prozess wird selbstbezüglich, er ist Vorgang und Maßstab in einem.

⁵⁹ N. Luhmann, *Aufklärung*, 138.

⁶⁰ F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 46.

⁶¹ Ebd. 38, vgl. auch R. Bubner, *Versuch eines Überblicks über die Modernitätsproblematik*, in: PhR 44 (1997) 191-207.

Leben wir aber nicht längst in der *Postmoderne* und ist damit das bisher Gesagte nicht nur noch von historischem Interesse? Postmodernes Denken hält den Vorstellungen der Moderne (Fortschritt, Aufklärung, Emanzipation) deren Ambivalenzen und Aporien entgegen. Zur bestimmenden Erfahrung wird die Kontingenz und Perspektivität aller Versuche der einheitlichen Welterklärung, der unbefragten Sicherheiten und vertrauten Gewissheiten. Die Welt ist kein *Universum*, sondern ein *Multiversum*, bis hin zur Vervielfältigung in virtuellen Wirklichkeiten. Anerkennung von Pluralismus und Differenz entwickelt sich deshalb zur normativen Leitvorstellung. Aus soziologischer Perspektive resultiert diese Sicht aus der Logik der fortschreitenden Modernisierungsprozesse, weshalb viele lieber von einer reflektierten, entfalteten oder auch anderen, späten Moderne statt von Postmoderne sprechen.⁶² In einer Zeit, in der die Ablösung einer Gegenwart durch eine Neue zum Normalfall geworden ist, erstaunt es nicht, dass die Halbwertszeit zeitdiagnostischer Vokabeln immer kürzer wird. Das Deutungsrisiko aller Deutungsangebote ist unübersehbar geworden.

(1) Die angedeuteten Entwicklungen lassen das Verständnis von *Vernunft* nicht unberührt. Von Anfang an war die Diskussion um die autonome Moral eine Diskussion um das Vernunftverständnis in der theologischen Ethik.⁶³ Autonome Moral versteht sich als Vernunftmoral und ist „antivoluntaristisch, antiautoritär und antipositivistisch.“⁶⁴ Aber welche Vernunft ist hier gemeint? Hat diese nicht längst angesichts der Dialektik der Aufklärung ihre Unschuld verloren? Ist die nachgeholte Modernisierung theologischer Ethik am Ende gar ein Holzweg? Zumindest wäre sie das, wenn die Moraltheologie sich ihre Inhalte von den einzelnen gesellschaftlichen Teilsystemen einfach vorgeben ließe, d.h. wenn das, was ökonomisch rational, gesellschaftlich funktional oder technisch machbar ist, auch schon als ethisch richtig angesehen würde. Genau gegen solche Fehlschlüsse wendet sich jedoch die Autonomie des Sittlichen. Seit *Aristoteles* in seiner *Nikomachischen Ethik* klargestellt hat, dass Aussagen der praktischen Vernunft von Aussagen der theoretischen Vernunft zu unterscheiden sind⁶⁵, ist für die Ethik ausgemacht, dass der Vernunftbegriff ohne innere Differenzierungen unbrauchbar ist. Vernunft ist ein *plurales* Vermögen, zwischen dessen verschiedenen Ausformungen Übergänge und Verknüpfungen zu suchen sind. Ein zweites Kennzeichen fügt vor allem die

⁶² Vgl. etwa A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt 1996; mit religionssoziologischer und pastoraltheologischer Fragestellung: K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (= QD 141), Freiburg u.a. 1992. Weil postmodernes Denken gesellschaftstheoretisch nichts hergibt, werden erste Nachrufe formuliert, so – nicht ohne polemisches Geschick – etwa von H.-P. Müller, *Das stille Ende der Postmoderne*. Ein Nachruf, in: *Merkur* 52 (1998) 975-981.

⁶³ Dies macht vor allem K. Hilpert, *Ethik und Rationalität*, Düsseldorf 1980, deutlich.

⁶⁴ K.-W. Merks, *Autonomie*, 264.

⁶⁵ *Aristoteles*, *Nikomachische Ethik* I 1, 1094b; II 2, 1104a; VI 9, 1142a. Dazu und zum folgenden vgl. H. Schnädelbach, *Wandel des Vernunftbegriffs*, in: A. Bondolfi u.a. (Hg.), *Ethik, Vernunft und Rationalität*, Münster 1997, 39-55. Das Modell einer transversalen Vernunft entwirft W. Welsch, *Vernunft*, Frankfurt 1995.

Aufklärung hinzu: Vernunft ist immer *kritische* und damit auch selbstkritische Vernunft. Als ein durch die Erfahrungen in der reflektierten Moderne gewonnenes drittes Kennzeichen könnte die Einsicht verstanden werden, dass nur noch für Ausschnitte der Wirklichkeit im Dialog der Disziplinen nach vernünftigen Problemlösungen gesucht werden kann. Vernunft wird, wenn sie sich ihrer jeweiligen Partikularität und Perspektivität bewusst ist, *bescheidener und spezifischer* zugleich. In einer komplexen und unüberschaubaren Risikogesellschaft wird die Bereitschaft, die eigenen Urteile angesichts neuer Erkenntnisse, anderer Erfahrungen und veränderter Situationen zu überprüfen und zu revidieren, zum Kennzeichen ethischer Vernunft. Für die Moralthologie könnte dies bedeuten, gegen die vielleicht drohende resignative Vernunft daran festzuhalten, dass begrenzte Verantwortung die dem Menschen entsprechende Verantwortung ist und dass das Tun des Möglichen in aller Vorläufigkeit unseres Erkennens (vgl. 1 Kor 13,9) kein verlorenes Tun ist. So verändert der Glaube die Vernunft nicht inhaltlich, fügt ihr aber Mut und Hoffnung zu und gibt ihr so zu denken.

(2) Spätestens seit *Freuds* Diktum, dass das Ich nicht Herr im eigenen Hause sei⁶⁶ und den Demaskierungsversuchen der Aufklärung in den Macht- und Disziplinierungsanalysen *Michel Foucaults* scheint der klassische Begriff des autonomen selbstbewussten Subjekts endgültig zum Anachronismus geworden zu sein. Dass aus theologischen Gründen eine Aufgabe der Idee individueller Autonomie fatale Folgen haben kann, soll hier nicht weiter verfolgt werden.⁶⁷ In der Ethik spricht viel für den Ansatz, die Autonomie des Subjekts so zu rekonstruieren, dass ihr normativer Anspruch nicht aufgegeben, die realen Fähigkeiten konkreter Individuen, ihr Leben in Verhältnissen der wechselseitigen Anerkennung selbst und frei führen zu können, aber auch nicht unberücksichtigt bleiben.⁶⁸ Nicht allein das Sollen und das Recht der Freiheit, auch die Genese, das Können und die Grenzen der Freiheit gehören demnach zu einem realistischen Verständnis menschlicher Autonomie. Im Begriff der Identität werden diese Ansprüche an ein gelungenes freies und geteiltes Leben transportiert. Unter dem zunehmenden Druck und der Zumutung, die eigene Identität selbst kreieren zu müssen, sie zugleich flexibel und

⁶⁶ S. Freud, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse (1917), in: Gesammelte Werke Bd. 12 (1947) 3-12, 11.

⁶⁷ Dies zeigt S. Wendel, Postmoderne Theologie? Zum Verhältnis von christlicher Theologie und postmoderner Philosophie, in: K. Müller (Hg.), Fundamentaltheologie, Regensburg 1998, 193-214.

⁶⁸ Im Anschluss an A. Honneth, Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik, in: Chr. Menke/M. Seel (Hg.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt 1993, 149-163; mit gleicher Tendenz: H. Joas, Entstehung, 227-251. Aus moraltheologischer Perspektive hat sich vor allem Josef Römelt dieses Themas angenommen, vgl. u.a. J. Römelt, Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft (= Handbuch der Moralthologie Bd. 1), Regensburg 1996. Ausgangspunkt Römelts ist die These, dass die „Grundfrage theologischer Ethik ... nicht mehr die nach dem Verhältnis zwischen der selbstbewussten säkularen Vernunft und der Einsicht des Glaubens (ist), sondern die Frage nach der theologischen Antwort auf die Verunsicherungen menschlichen Selbstverständnisses und personaler Identität im Kontext globaler ökologischer, sozialer und kultureller Probleme“ (ebd. 11).

offen für neue Anforderungen zu halten und dabei immer weniger auf stabilisierenden Außenhalt bauen zu können, in dieser nicht selten beängstigenden Situation könnte es für den Glauben und die Kirche heißen, den Individuen das Vertrauen zu bezeugen, von Gott unbedingt und voraussetzungslos anerkannt zu sein und so die Angst zu bannen, die unsere Freiheit und Solidarität bedroht. Inmitten des modernen Zwangs zur Wahl wird die Fähigkeit, sich überhaupt entscheiden zu können, zur neuen Tugend, neben die Fragen des Sollens und Könnens der Freiheit tritt in Zukunft vielleicht immer mehr die nach dem Wollen der Freiheit. „Wer den Anspruch aufrechterhält, sein Leben als personalen Prozess zu gestalten, dem wird ... eine neue Form der Askese zugemutet, welche darin besteht, bewußt auf all das zu verzichten, was nicht zu dem je eigenen Leben paßt.“⁶⁹ Diese Entscheidungen müssen eigene Entscheidungen sein und sich auf das eigene Leben, die eigene Biographie beziehen lassen können. Wie angesichts dessen die Rede von Gott als heilbringend erfahren werden kann, stellt sicher eine der zukünftigen Herausforderungen theologisch-ethischen Denkens dar. Dass dabei die Differenz von Religion und Moral nicht zum Schaden beider eingeebnet wird, ist die bleibende Vorgabe für alle Versuche, Modelle für die Beziehung zwischen Glaube und Handeln zu entwerfen.

⁶⁹ F.-X. Kaufmann, *Selbstreferenz oder Selbstreverenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung*, in: Ruhr-Universität Bochum (Hg.), *Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann. Eine Dokumentation*, Bochum 1993, 25-46, 43.