

# GRENZEN DER SELBSTBESTIMMUNG UND DIE FRAGE NACH EINEM OBJEKTIV GUTEN

Christof MANDRY

## EINLEITUNG

Der Anspruch, individuell selbst über sich bestimmen zu können, gehört zweifellos zum Selbstverständnis des modernen Menschen. Dieser Anspruch hat nicht nur eine politische Bedeutung, sondern auch eine moralische, nämlich, dass moralische Verpflichtungen sich nicht allein auf ihre sozial-konventionelle Tradierung stützen, sondern ihre Gültigkeit wesentlich vor dem individuellen Bewusstsein erweisen müssen. Mit der Rezeption dieses modernen Autonomieverständnisses hat die Theologie sich sehr schwer getan. In der katholischen Theologie wurde seit den 1970er Jahren intensiv diskutiert und gestritten, ob und wie Autonomie als der Kern der fundamentalen Selbstverantwortlichkeit des Subjekts für eine christliche Sicht auf sittliche Verantwortung akzeptabel sei. Im Mittelpunkt des Streites stand dabei die Frage nach der Objektivität sittlicher Verpflichtung und nach der Objektivität sittlicher Erkenntnis. Betrachtet man die Auseinandersetzung in einem größeren Kontext, so sieht man, dass es um eine Neujustierung von Objektivität und Subjektivität in der Ethik ging. Diese Thematik ist auch heute keineswegs erledigt. Ihre Grundstruktur ist so alt wie ethische Reflexion selbst, geht es doch bei der Ethik darum, wie menschliches Handeln sich am Guten ausrichtet. Die Orientierung am Guten ist gewissermaßen der Kern von Sittlichkeit und die Kernfrage der Ethik lautet, ob das, was subjektiv für gut gehalten wird und darin handlungsleitend wird, tatsächlich auch objektiv gut ist, also mit überzeugenden vernünftigen Gründen belegt werden kann. Die christliche Ethik hat den modernen Autonomieanspruch in der Ethik deswegen argwöhnisch betrachtet, weil sie ihn der „Autarkie“ verdächtigt hat, also der Selbstgenügsamkeit. Kann der Mensch, so die theologische Frage, „selbstgenügsam“, also aus sich selbst heraus und ohne Rekurs auf Gott oder auf eine göttlich autorisierte Tradition je für sich individuell bestimmen, was gut ist? Geht es in der Ethik nicht gerade darum, der menschlichen Willkür sinnvolle Grenzen zu setzen, damit sie am Guten orientiert ist – in theologischer Perspektive letztlich an dem Guten, das Gott ist? Die theologische Ethik hat daher den moralischen Autonomieanspruch stets mit der Frage nach seinem „Grund“ und seiner „Grenze“ konfrontiert.

Diese fundamentale Problematik möchte ich in drei Schritten behandeln. Zunächst skizziere ich ein traditionelles Verständnis theologischer Ethik und seine Lösung der subjektiv-objektiv-Problematik. Das ist zugleich die Position, von der aus der moderne Autonomieanspruch höchst verdächtig erscheinen muss. Auf diesen und seine letztlich dann doch erfolgte theologische Rezeption gehe ich im zweiten Schritt ein. Im dritten Schritt komme ich auf die subjektiv-objektiv-Problematik im heutigen Kontext zurück und frage erneut nach den „Grenzen der Selbstbestimmung“.

## 1 EIN VORMODERNES MODELL THEOLOGISCHER ETHIK

Die Zentralstellung der Autonomie erscheint durchaus als ein neues Modell der Ethik gegenüber einem Verständnis christlicher Ethik, wie es sich – vielfältig nuanciert – seit der Antike herausgebildet hatte. In seiner Mitte stand keineswegs die Selbstbestimmung des Menschen, wenn diese Selbstbestimmung ohne Bezug auf Gott gedacht wurde. Denn die Abwendung des Menschen von Gott und Gottes Willen erschien vielmehr als Verfehlen des Guten, wie es das weit verbreitete Verständnis der biblischen Sündenfallerzählung (Gen 3) beschreibt. Sowohl die christliche Frömmigkeit als auch die Theologie erkannten daher in der Orientierung des menschlichen Willens am Willen Gottes sowohl das formale als auch das materiale Prinzip der Ethik. Was Gott will, ist das Gute (auch das Gute des Menschen) und der Mensch ist darin bereits gut, dass er sich am Willen Gottes zu orientieren bemüht. Somit geht es durchaus auch in diesem Modell um Selbstbestimmung: dass sich der Mensch am Willen Gottes ausrichtet, ist seine Bestimmung und seine vollendete Übereinstimmung mit sich, während die Orientierung an seinem „Eigensinn“ gewissermaßen selbststüchtig ist, unmoralisch und sündig. Der Wille Gottes wiederum ist erkennbar, da Gott ihn offenbar gemacht hat, nämlich in der Offenbarung, von der die biblischen Schriften Zeugnis ablegen. Gott will das Heil des Menschen, und was seinem Willen im Einzelnen entspricht, kann aus der biblischen Botschaft und mit Hilfe der kirchlichen Unterweisung ersichtlich werden. Man sieht damit, dass es sich um ein Modell handelt, in dem die Übereinstimmung mit Autorität strukturell maßgebend ist: Gott als der Gute, will das Gute, und menschliche Sittlichkeit besteht darin, den eigenen Willen dem göttlichen Willen anzugleichen, bei dessen Erkenntnis Autoritätsinstanzen wie die Heilige Schrift, die Überlieferung sowie – als machtförmige Interpretatorin dieser Erkenntnisquellen – die kirchlichen Amtsträger eine Schlüsselrolle spielen.

Freilich hatte auch dieses Modell mit einigen konzeptionellen Problemen zu kämpfen, die wenigstens teilweise mit der eingangs eingeführten Fragestellung subjektiv/objektiv zusammenhängen. Dies beruht einerseits auf der Pluralität der Überlieferung: Die Mehrstimmigkeit der biblischen Bücher als auch die Vielfalt

der kirchlichen Überlieferung werfen die Frage auf, ob das vermeintlich dem Willen Gottes Entsprechende ihm auch wirklich entspricht. Es müssen also Gründe dafür angegeben werden können, was „objektiv“ gut ist. Außerdem baut die christliche Ethik auf der philosophischen Ethik der Antike auf und versucht theologisch mit der Erfahrung fertig zu werden, dass auch Nichtchristen („Heiden“) offenbar das Gute – das letztlich auf Gott zurückzuführen ist – erkannt haben und folglich erkennen können. Das sogenannte Naturrecht ist die theoretische Konzeption, mit der sowohl die erkenntnistheoretische Fragestellung (Wie kann das ethisch Gute vom Menschen erkannt werden?) und die theologische Frage (Wie ist eine allgemein-menschliche ethische Erkenntnis möglich, wenn doch Gott menschlicher Erkenntnis entzogen ist?) zu verbinden versucht.

Das Naturrechtskonzept betrachtet die Natur des Menschen ebenso wie die wesensmäßige Natur alles Seienden als vernünftig geordnet und in ihrer Entwicklung auf ihr jeweils spezifisches Ziel ausgerichtet.<sup>1</sup> Diese Vernunft- und Zielstruktur verdankt die Wirklichkeit der göttlichen Schöpfung, nämlich Gottes Ordnungswillen, der sie ins Sein rief und darin erhält. Menschliche Vernunftkenntnis ist darin vernünftig, dass sie an der göttlichen Vernunft Anteil hat und von ihr „erleuchtet“ wird – mit dieser Teilhabeidee wird sowohl die Intersubjektivität als auch die Wirklichkeitsbezogenheit der menschlichen Erkenntnis abgesichert. Als Natur- und Freiheitswesen zeichnet sich der Mensch durch eine besondere Stellung innerhalb der Schöpfung aus, die ihn zugleich als ein sittliches Wesen markiert: Er hat als Naturwesen an der Zielordnung der Schöpfung teil, insofern er spezifische Bedürfnisse hat, die ihn eben als ein leibliches Lebewesen auszeichnen. Aber er geht weder darin auf, Lebewesen zu sein, noch ist er darauf festgelegt – im Gegenteil, als Freiheitswesen kann der Mensch sich zu sich selbst in ein Verhältnis setzen und sein Verhalten willentlich bestimmen, im Unterschied zum instinktgesteuerten Tier. Genau das macht ihn ja als ein sittliches, moralfähiges Lebewesen aus: Er kann entscheiden, was er tut, und er verfügt über die Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse, kann also überlegt und nach bestimmten Gründen handeln. Das Naturrechtsmodell versteht damit die menschliche bzw. sittliche Erkenntnis als doppelte Teilhabe an der göttlichen Schöpfungsvernunft, denn zum einen hat der Mensch als Naturwesen an ihr teil, was sich in seiner wesensmäßigen Orientierung hin zu Entwicklungszielen ausprägt, die sinnvollem, erfülltem menschlichem Leben vorgegeben sind. Dazu gehört zum Bei-

<sup>1</sup> „Naturrecht“ ist eine äußerst vielfältige moral- und rechtsphilosophische Tradition, die sich seit der Antike vornehmlich in Westeuropa entwickelt hat (Vgl. Wolf et, al... Bd. 6: 560-623). Hier ist nur jener Traditionsstrang im Blick, der sich innerhalb der katholischen Moraltheologie im Anschluss an Thomas von Aquin (1225-1274) entwickelt hat und vor allem seit dem 19. Jahrhundert als maßgebende Form christlicher Ethik in der katholischen Kirche angesehen wurde (Vgl. Heimbach-Steins 1990).

spiel die Sozialität des Menschen, aber auch die religiöse Dimension, so dass er seine letzte Erfüllung im Sein mit Gott empfängt, wozu ihn Gott beruft. Zum anderen hat der Mensch als Vernunftwesen an der göttlichen Ordnungsvernunft teil, indem er sozusagen vernünftig erkennt, was gut ist und was sein soll. Sittlich korrekt handelt der Mensch dann, wenn er der vernünftigen Erkenntnis folgt und sein Leben und Handeln am Guten ausrichtet, was wiederum bedeutet, dass er sein Leben im Rahmen der Sinnordnung entfaltet, die schöpfungsmäßig vor- – und dem Menschen als Freiheitswesen zugleich – aufgegeben ist. Diesem Modell zufolge bedeutet sittlich Leben vernünftig zu leben und vernünftig Leben heißt wiederum gemäß der Natur zu leben, wobei hier unter Natur nicht das heutige Verständnis menschlicher Naturalität vorausgesetzt wird, sondern die vernünftige Wesensnatur des Menschen gemeint ist, die ihre sinnhafte Ordnungs- und Zielstruktur der ihrerseits vernünftigen göttlichen Schöpfung verdankt. Objektiv sittlich gut ist menschliches Handeln also genau dann, wenn es mit der objektiven sittlichen Wesensausrichtung des Menschseins übereinstimmt. Die Ethik hat faktisch die Gestalt einer Pflichtenlehre. Darin mag Raum für Individualität sein, aber Individualität ist nicht der entscheidende Punkt. Menschliches Gelingen besteht darin, dass er sowohl seinen Naturanlagen entsprechend lebt, als auch seiner Berufung als Ebenbild Gottes entsprechend. Damit hört er auf beides: auf Gottes Stimme in der Natur – gerade auch in seiner eigenen, menschlichen Natur – und auf Gottes Stimme in der Offenbarung, die von der Heiligen Schrift bezeugt wird.

Diesem Modell zufolge ist das moralisch Gute ein objektiv Gutes, das außerhalb und vor jeder menschlichen Setzung gegeben ist. Es ist sowohl individuell als auch sozial aufgegeben. Dennoch bedeutet menschliche Sittlichkeit nicht, dass gutes menschliches Leben bloße Vollstreckung eines göttlichen Ordnungsplanes ist. Der Mensch ist durchaus Mitschöpfer seiner kulturellen und sozialen Wirklichkeit und darin geschichtlich und normsetzend wirksam. Moralisch legitime Wirklichkeitsgestaltung hat sich jedoch in den unbeliebig vorgegebenen Grenzen des human Sinnvollen zu vollziehen.

Diese Konzeption impliziert natürlich auch ein spezielles Vernunftverständnis. Die Vernunft ist keine entwerfende Instanz, sondern ein Vernehmensorgan. Das objektiv sittlich Gute ist quasi bereits vorhanden in der Wesensordnung der Wirklichkeit und wird von der Vernunft allenfalls entdeckt oder abgelesen, jedoch nicht entworfen, gesetzt oder konstruiert. Kraft seiner Vernünftigkeit hat der Mensch Anteil an der alles durchwaltenden göttlichen Schöpfungsvernunft und erkennt darin richtige Sittlichkeit, also das objektiv Gute. Diese Erkenntnis des objektiv Guten wird zusätzlich dadurch abgesichert, dass jene Zielsetzung menschlichen Lebens, die über die endliche Vernunft nicht zugänglich ist, also das Leben in Freundschaft mit Gott, von Gott in seiner Offenbarung mitgeteilt und im Glauben erkannt wird.

## 2 DAS MODERNE VERSTÄNDNIS VON MORALITÄT AM BEISPIEL EINER NACHKANTISCHEN ETHIK

Das traditionelle Modell der theologischen Ethik ist zum einen mit erheblichen metaphysischen Annahmen verbunden, die in der Neuzeit mit dem Wandel im Weltbild und dem Entstehen der modernen Naturwissenschaften unplausibel werden. Zum anderen hat eine Naturrechtsethik auch erhebliche Probleme mit dem geschichtlichen Wandel gesellschaftlicher und moralischer Ansichten, da sie dazu neigt, das sittlich Gute als unwandelbar, übergeschichtlich und überkulturell anzusehen. Mit dem epochalen Wandel im Selbstbild des Menschen, der sich in der Moderne zunehmend der Natur gegenübergestellt sieht und sich als Gestalter seiner naturalen, kulturellen und sozialen Um- und Mitwelt begreift, hat sich das Naturrechtsdenken jedenfalls sehr schwer getan. In der Moderne hat sich das ethische Denken herausgefordert gesehen, einerseits der Erfahrung Rechnung zu tragen, dass erheblich weniger dem Menschen einfach „vorgegeben“ ist – zum Beispiel nicht seine Sozialform oder sein Verhältnis zur Natur – sondern von ihm zu gestalten ist. Zum anderen musste das ethische Denken die Herausforderung meistern, wie die Maßstäbe, nach denen Regeln des Zusammenlebens aufzustellen bzw. zu bewerten sind, begründet werden können, wenn sie nicht mehr als objektiv vorgegeben, sondern als der menschlichen Vernunft aufgegeben erscheinen, sie aber dennoch nicht willkürlich gesetzt werden können, wenn sie denn als sittlich „gut“ gelten sollen. Worin ist das sittlich Gute gegründet, wenn es nicht letztlich auf der göttlichen Vernunft basiert? Neuzeitliche Ethiken nehmen diese Herausforderungen in unterschiedlicher Weise an; ein wirkmächtiges Beispiel für eine solche moderne Ethik, die dabei den Begriff der Autonomie in den Mittelpunkt stellt, ist die Ethik Kants.

Eine moderne Ethik im Gefolge Kants betrachtet Ethik unter dem Modell der Selbstgesetzgebung (vgl. Steigleder <sup>3</sup>2011: 128-139 und Hübenthal 2005: 95-128). Moralische Normen sind Werke der menschlichen Vernunft, sie werden vom Menschen vernünftig aufgestellt. Der Mensch legt sich selbst in einem Akt freiheitlicher Selbstgesetzgebung das sittliche Gesetz auf, er ist quasi gleichzeitig Gesetzgeber und durch das Gesetz Verpflichteter. Kant erkennt darin das Zentrum von Sittlichkeit, weil nur jenes Handeln wirklich gut ist, das aus Einsicht ins Gute erfolgt und das das Gute deshalb tut, weil es das Gute ist. Dafür ist aber erforderlich, dass der Mensch erkennen kann, was objektiv gut ist und dass diese Einsicht bereits hinreichend für das gute sittliche Tun ist. Ein Handeln jedoch, dass das Gute deshalb tut, weil Gott es befiehlt oder weil Gottes Autorität andernfalls mit Strafe droht, kann niemals gut sein, eben weil das Gute gar nicht die eigentliche Motivation zum guten Handeln abgibt, sondern eben Gehorsam oder die Furcht vor Strafe.

Mit dem neuen Modell von Ethik wandelt sich auch das Verständnis der Vernunft, die nun selbst zur Gesetzgeberin wird. Vernunft wird schöpferisch und setzend. Sie bringt Moral hervor. Allerdings ist für Kant die Vernunft niemals nur subjektiv. Ganz im Gegenteil: Vernünftigkeit ist universell und überindividuell. Die Vernunft ist sozusagen genau die selbstkritische Instanz, mit der der Handelnde sich selbst fragt, ob das vermeintlich Gute seiner Handlungen auch wirklich gut ist. Die überindividuelle Vernunft vollzieht er dabei innerlich, nämlich in Gestalt der Universalisierungsprobe des kategorischen Imperativs. Moralität bedeutet für Kant, die menschliche Freiheit nicht als Willkür irgendwelchen Trieben, Wünschen oder Gefühlen auszusetzen, sondern sie als vernünftige Freiheit regelhaft zu gestalten. Diese Regeln, nach denen freiheitliches Handeln vernünftig ausgerichtet sein soll, sind dabei nicht äußerlich aufgesetzt, sondern eben selbst gesetzt und innerlich akzeptiert. Eine kantische Ethik funktioniert daher auch nicht über inhaltliche Vorgaben, die etwa einer menschlichen Natur wesensmäßig inhärent seien, sondern durch die Orientierung an der formalen Prüfung, ob die eigenen Handlungsziele verallgemeinerbar sind und allen Handelnden zugemutet werden können.

Die kantsche Autonomie verbindet folglich Subjektivität und Objektivität im sittlichen Subjekt über die Instanz der Vernunft, die einerseits die jeweils individuelle Vernunft verkörpert – man kann auch sagen das „Gewissen“ oder das individuelle sittliche Bewusstsein – und die andererseits aufgrund des Vernunftanspruchs das Individuum mit seinen je eigenen Wünschen, Neigungen und Abneigungen immer auch kritisch übersteigt und vor eine objektive Prüfinstanz führt. Autonomie als Prinzip der Moralität ist daher im kantischen Sinne nicht als bloße Selbstbestimmung aufzufassen, sondern im strikten Sinne als Selbstgesetzgebung, weil es nicht primär darum geht, den „eigenen“ Handlungszielen zu folgen (statt Fremdbestimmung unterworfen zu sein), sondern die eigenen Handlungswünsche unter Vernunftgesichtspunkten kritisch zu prüfen. Dazu dient die Universalisierungsprobe des kategorischen Imperativs. Autonomie als Grundbegriff des Sittlichen meint die personale Bejahung eines moralischen Gesetzes, das ich mir selbst auferlege, indem ich es vernünftig-regelhaft formuliere und mir zum Handlungsmaßstab mache. Das Individuum ist darin sittlich, dass es in seinem Handeln die subjektive Bindung an den objektiven Maßstab der Vernunft vollzieht.

### 3 REZEPTION IN DER THEOLOGISCHEN ETHIK

Eine solche Konzeption der modernen Ethik, die das sittliche Subjekt als Gesetzgeber in den Mittelpunkt stellt, muss auf ein traditionelles Modell christlicher Ethik verstörend wirken. Schließlich wird die Autorität Gottes als Gesetzgeber durch die des Menschen ersetzt. Wenn Gott nicht mehr die Moralität des Sittli-

chen absichert, legt der Mensch dann nicht willkürlich fest, was gut ist? Wenn jeder sein eigener Gesetzgeber ist, muss daraus nicht sittliche Beliebigkeit folgen? Hat die Autonomie des Menschen nicht objektive Grenzen, die nur aus einem transzendenten Grund zu gewinnen sind? Moraltheologen wie Alfons Auer und Franz Böckle haben in den 1970er Jahren die Herausforderung durch das moderne Freiheitsverständnis, das die Autonomie ins Zentrum der Sittlichkeit setzt, konstruktiv aufzunehmen versucht und ein Verständnis von „moralischer Autonomie im christlichen Kontext“ entwickelt. Sie hatten dabei drei miteinander verbundene Anliegen: Erstens ging es ihnen darum, ein Verständnis christlicher Ethik stark zu machen, das sie nicht als Ethos des Gehorsams gegenüber einer Autorität verstehen, sondern als eine Freiheitsgestalt. Dieses erste Anliegen ist also autoritätskritisch.<sup>2</sup> Zweitens beabsichtigten sie, die Idee der Selbstverpflichtung aus Freiheit – also den Grundgedanken der sittlichen Autonomie – für die christliche Ethik fruchtbar machen, um diese aus der vormodernen Defensivposition zu befreien.<sup>3</sup> Dazu mussten sie schließlich drittens die christliche Rezipierbarkeit der Autonomie zeigen, wozu insbesondere Franz Böckle das Konzept der „Theonomen Autonomie“ entwickelte, also einer in Gott gegründeten sittlichen Autonomie (vgl. Gaziaux 2001: 53-74).

Wie ambivalent Böckle selbst die Idee der Autonomie betrachtete, zeigt sich daran, dass er die theologische Rezipierbarkeit entlang der Fragestellung nach „dem Grund und den Grenzen“ der sittlichen Autonomie untersuchte (Böckle 2002: 20-41). Wie sittliche Autonomie Grenzen haben soll, ist insbesondere im neuzeitlichen Modell kaum unterzubringen. Denn wenn sittliche Autonomie bedeutet, dass das Handlungssubjekt sich selbst an sittliche Vernunftregeln bindet, können die „Grenzen“ dieser Selbstgesetzgebung ja nur die Grenzen der Vernunft sein. Was aber soll jenseits dieser Vernunftgrenzen liegen, das die Vernunft legitimer Weise begrenzen könnte – etwas Unvernünftiges kann es ja nicht sein. Triebe, Affekte, nicht-rationale Wünsche sind ja gerade jene Handlungsantriebe, die in Vernunftschranken gewiesen werden sollen, damit menschliche Handlungsfreiheit sich als vernunftgesteuert entfalten kann. Grenzen, die die Vernunft sich nicht selbst setzt, können also nur nicht-vernünftige Grenzen sein. Damit sind sie aber

<sup>2</sup> Dieses Motiv wird aus dem Entstehungskontext dieser Debatte deutlich, vornehmlich angesichts der *Enzyklika Humanae vitae* (1968), die die Gläubigen in Fragen der Empfängnisverhütung auf den Gehorsam gegenüber der kirchlichen Sittenlehre einzwang, wo die ethischen Argumente nicht unbedingt hinreichend erschienen; (Vgl. Auer 1969: 75-85). Wie Mieth richtig schreibt, war ein grundlegendes Motiv damit die „Autonomie der Moral“ (nämlich gegenüber dem kirchlichen Lehramt), neben dem die „Moral der Autonomie“ als weiteres Anliegen eigens zu verfolgen war (Vgl. Mieth 1976: 31-34).

<sup>3</sup> Dieses Anliegen ist bei Böckle (1977) expliziter als bei Auer (1979); der letztere entwirft christliche Ethik als „Ja zur Wirklichkeit“ und richtet sie damit stärker an seinsmäßigen Strukturen aus.

notwendigerweise heteronom, also Unterwerfung unter einen Befehl, der sich gerade nicht einsichtig machen kann – denn dazu müsste er ja vernünftig sein. Der springende Punkt sowie die Leistungsfähigkeit einer modernen nachkantischen Ethik liegen ja gerade in ihrer Formalität, die sich als Verallgemeinerungskriterium umsetzen lässt, und damit den Bezug auf Autorität obsolet macht. Überzeugender ist Böckles Lösung dort, wo er nach dem „Grund“ dafür fragt, dass der Mensch als endliches Freiheitswesen sich unbedingt an den Vernunftanspruch binden kann. Böckle zeigt mit Hilfe transzendentalphilosophischer Überlegungen, dass es der Anspruch menschlicher Freiheit selbst ist, der sich im endlichen Menschen als Verweis auf unendliche Freiheit bemerkbar macht. Unendliche Freiheit darf nicht als absolute Willkür missverstanden werden, sondern als Freiheit, die aus Freiheit andere Freiheit anerkennt.

In Böckles Gedankengang zeigt menschliche Freiheit sich gerade dort, wo sie wirklich Freiheit ist, als abhängig von unendlicher Freiheit, die sich als Liebe (in der bedingungslosen Anerkennung anderer Freiheit) zeigt. Diese erkennt der Glaube in Gott. „Theonome Autonomie“ sieht menschliche Freiheit in der Freiheit Gottes gegründet. Gott als unendliche Freiheit und daher als Liebe ermöglicht und trägt endliche Freiheit (vgl. Böckle 2002: 70-85). Menschliche endliche Freiheit ist somit auch in christlicher Sicht darin sittlich, dass sie sich selbst vernünftige Regeln auferlegt. Dabei wird sie nicht material-inhaltlich vom Glauben bestimmt, also hinsichtlich dessen, was sittlich geboten oder verboten ist, sondern in Bezug auf den Verpflichtungscharakter des Sittlichen: Moralisch zu sein und der eigenen Freiheit vernünftige Grenzen zu setzen bedeutet, einen letztlich in Gott gründenden Anspruch der Freiheit anzuerkennen. Kurz gesagt, besteht die Theonomie nicht darin, das, was des Sittlichen entgegen ist, zu nehmen, sondern die eigene Freiheit als einen sittlichen Gestaltungsauftrag anzuerkennen und zu bejahen, anstatt sie als Freibrief für maximale Selbstbehauptung zu verstehen.

#### 4 DIE KRISE DER AUTONOMIE IM SITTLICHEN SELBSTVERSTÄNDNIS DER GEGENWART

Das philosophische Autonomieverständnis, das im Gefolge Kants Sittlichkeit als vernünftige, sich der Kritik aussetzende und Begründung suchende Freiheit versteht, macht allerdings nicht das aktuelle Alltagsverständnis oder auch nur das moralische Selbstverständnis uneingeschränkt aus. Vielmehr bestehen in der Gegenwartskultur mehrere Selbstbestimmungskonzepte nebeneinander, wobei die Idee der Selbstbestimmung öfters die der Selbstgesetzgebung zu überlagern scheint. Selbstbestimmung setzt jedoch den Akzent anders als der Begriff der Selbstgesetzgebung. Diese Idee lehnt vor allem jegliche Fremdbestimmung ab und sucht eine emphatische Bestimmung durch und aus sich selbst. Der Leit-



gedanke besteht darin, eine authentische Lebensführung und ein authentisches Selbstbild zu entfalten,<sup>4</sup> während der Gedanke einer selbstkritischen Bindung an eine intersubjektiv begründete und allgemein akzeptable Richtschnur des Handelns dagegen in den Hintergrund rückt oder sogar als Fremdbestimmung durch gesellschaftliche Einschränkungen zurückgewiesen wird.

Freie Selbstverwirklichung wird vorwiegend als das Recht verstanden, sich möglichst unbeschränkt entfalten zu können, allein von den Grenzen der anderen Freiheit eingeschränkt. Als Minimalkonzept der akzeptablen Begrenzung eigener Selbstentfaltung wird häufig das Recht angesehen: Legitime Ansprüche an die Handlungsorientierung fallen mit dem in Einklang, was legitimerweise rechtlich zur Pflicht gemacht werden kann. Alles jenseits davon gilt der uneingeschränkten Entscheidung des Einzelnen überlassen, der seine eigene, nun als „privat“ verstandene Lebensführung innerhalb der Grenzen des Rechts ohne weiteren Rechtfertigungsdruck entfalten können soll. Der Gedanke eines allgemeinen Sittlichen, das universal verpflichtet, hat hier keinen Anhalt mehr, wenn es sich nicht instrumentell als Lebensqualitätssteigerung – und in diesem engen Sinne als „rational“ – ausweisen kann. Beispielhaft für einen solchen Bedeutungswandel kann man etwa Ehe und Partnerschaft betrachten, die als individuelle Lebensformen angesehen werden, die zum individuellen Lebensentwurf „passen“ müssen und in ihrer jeweiligen Gestalt als unter den Partnern auszuhandeln sind, über den Gedanken der Fairness im Aushandeln hinaus jedoch weitgehend entmoralisiert sind. Ähnliches ist beim Umgang mit dem eigenen Leben und dem Lebensende zu beobachten, wo die Frage der moralischen Legitimität von Tötung auf Verlangen oder von assistiertem Suizid wesentlich auf die Frage der autonomen Entscheidung bzw. der authentischen Einwilligung zugespitzt wird und es vorrangig um eine von fremden Einflüssen unbeeinträchtigte Selbstverfügung über den eigenen Leib und das eigene Leben geht. Entscheidender Gesichtspunkt im Modell der Selbstbestimmung ist dann, dass „ich selbst“ entscheide, quasi „höchstpersönlich“, als authentischer Ausdruck meiner Lebenshaltung, während das Motiv der „Selbstgesetzgebung“ im Sinne des Überprüfens meiner Vorstellungen an verallgemeinerbaren moralischen Prinzipien entfällt, da mit der Selbstbestimmung bereits das Entscheidende gesagt ist und eine sachliche Rechtfertigung des Gewollten darüber hinaus als überflüssig, ja als Zumutung erscheint. Die spätmoderne Privatisierung der Moral folgt der Individualisierung und äußert sich auch – im Vergleich zum modernen Modell der Selbstgesetzgebung – als Absenken von Rationalitätsansprüchen.

Freilich kann die ethische Grundfrage zwar abgewiesen, aber nicht ohne Weiteres zum Verschwinden gebracht werden, denn auch das eigene Wollen ist nicht zwangsläufig monolithisch, bruchlos, eindeutig und im Einklang mit sich selbst.

<sup>4</sup> Zur mentalitätsgeschichtlichen Diagnostik und zur geistesgeschichtlichen Einordnung vgl. Taylor<sup>2</sup> 1996 und 1995.

Es ist auch nicht ohne Weiteres einsichtig, dass die Verwirklichung des eigenen Wollens bereits identisch mit dem sittlich Guten ist, ja noch nicht einmal mit dem individuell Guten für mich. Ist das Gewollte wirklich gut, ist es wert, gewollt zu werden? Diese Frage kann zwar mit dem Verweis auf die eigenen Wertmaßstäbe beantwortet werden, wird damit aber an diese weitergereicht: Gibt es noch andere Gründe dafür, dass meine Wertüberzeugungen „gut“ sind, außer der Versicherung, dass es eben meine sind und meine authentische Wert-Wahl oder Wert-Setzung zum Ausdruck bringen? Also wiederum: Ist das subjektiv als gut angenommene auch „objektiv“ gut, kann es intersubjektiv gerechtfertigt werden?

Die Frage nach Gründen impliziert die Herausforderung zu einer überindividuell nachvollziehbaren Rechtfertigung und fungiert damit als ein kritischer, zuinernerst immer auch selbstkritischer Impetus. Sicherlich ist dem modernem Streben nach authentischer Selbstbestimmung zugute zu halten, dass das fundamentale ethische Anliegen nach dem „Guten“ häufig von einer Auffassung von Sittlichkeit überlagert wird, die vor allem in der Gestalt gesellschaftlicher Verbote auftritt. Gegenüber der Konformitätszumahmung ist der Anspruch, dass Handlungsorientierung auch im Einklang mit dem persönlichen Selbstbild stehen soll, bejahenswert. Es besteht jedoch kein ebenmäßiger Widerspruch zwischen authentischer Selbstbestimmung und der sittlichen Sollensforderung, da eine authentische Persönlichkeit sich ja gerade erst am sittlichen Anspruch bildet. Macht man sich dies klar, leuchtet auch ein, dass die Moralitätsforderung nicht identisch mit der Einschränkung des eigenen Wollens ist, weil die Orientierung am Guten, das das je gegebene Wollen des Individuums überschreitet, seinerseits eigene Handlungsmöglichkeiten eröffnet und somit freiheitserschließend ist.

Diese Handlungsmöglichkeiten erschließende und dadurch orientierende Funktion von Wertbindungen hat insbesondere Hans Joas herausgearbeitet (vgl. Joas 1997). Wie er zeigen kann, beruht die Ansicht, persönliche Werte würden gewählt oder gesetzt, auf einem Missverständnis. An Werte fühlt man sich vielmehr gebunden, aber gerade diese Wertbindung wird nicht als Freiheitseinschränkung erfahren, sondern als handlungsleitend. Darin erschließen Wertbindungen Handlungsweisen, weil sie Ziele als attraktiv erscheinen lassen und so zugleich orientieren und motivieren. Joas nennt die spezifische Weise der Selbstbestimmung auf persönlicher Wertbasis „Selbstbindung und Selbsttranszendenz“: Die Identifikation mit Werten ist nicht beliebig, willkürlich und zufällig, sondern hat den Charakter einer Bindung und gehört damit in den Kern des Selbstverständnisses hinein. In der Wertbindung wird zugleich eine Selbstorientierung erfahrbar, die nicht nur zutiefst der Persönlichkeit entspricht – das Selbst identifiziert sich mit seinen Wertüberzeugungen – sondern sich darin zugleich transzendiert, denn die Werte sind deshalb identifikationswürdig, weil sie als „an sich“ gut erfahren werden. Es kommt also gelegen, das Ethos der Selbstbestimmung von solch starken

Wertorientierungen her aufzufassen, die ein kritisches und selbstkritisches ethisches Potenzial haben, und das somit einer verflachten Selbstbestimmung überlegen ist, die als bloßer Realisierungsdrang momentanen Wollens weitaus weniger gegen die Unterwanderung durch subtile Fremdsteuerung gefeit ist. Der Aspekt der Selbsttranszendenz, der im Rahmen der hier verfolgten ethischen Grundfrage nach dem Verhältnis von „subjektivem“ und „objektivem“ Guten für den objektiven Pol steht, ist zudem der Ausgangspunkt für die Kommunikation über Werte. Denn wo etwas subjektiv als „an sich gut“ empfunden wird, besteht auch die Bereitschaft und die Motivation, gegenüber Anderen die Güte dieser Wertorientierung zu begründen oder zu plausibilisieren. Ethisch gesehen geht es folglich darum, die Selbstbestimmung unter dem Aspekt der Orientierung an starken Werten zu würdigen und deren Chancen für die Wertkommunikation und den ethischen Begründungsdiskurs zu nutzen.

Im Kontext des christlichen Glaubens bedeutet ethische Selbstbestimmung, sich an starken Werten zu orientieren und von diesen aus in einen selbstkritischen und sowohl kritischen als auch ethischen Diskurs einzutreten. Die sittliche Güte moralischer Werte liegt auch für ein religiöses Bewusstsein zunächst in diesen selbst: Das sittlich Gute ist zu tun, weil es gut ist. In der religiösen Selbst- und Weltsicht transzendiert das Gute das jeweilige Individuum jedoch nicht allein in einen Horizont universaler Vernünftigkeit hinein, sondern verdankt in der Sicht des Glaubens seine Güte letztlich dem unendlich Guten, nämlich Gott. In diesem Sinne „gründet“ das Sittliche für den Glaubenden in Gott. Diese „Gründung“ hat zum einen spekulative Bedeutung, indem es darum geht, theologisch und religionsphilosophisch autonome Sittlichkeit mit dem Denken Gottes zu verbinden. Sie hat zum anderen aber auch eine religiös-ethische Bedeutung, da das biblische Gottesbild ja nicht abstrakt Gutes vorstellt, sondern das Dasein des Menschen als ein Berufensein zur Freundschaft mit Gott vorstellt. Diese Berufung und die mit ihr verbundenen Vorstellungen und Bilder des gelungenen, erlösten und heilen Lebens führen dem Gläubigen attraktive Lebensmodelle vor Augen, die es ihm ermöglichen, sich selbst in ihnen zu imaginieren und aus dieser Vorstellung heraus Orientierungspotenzial für seine Wertsichten und Wertorientierungen zu gewinnen. Somit geht es in der religiösen Ethik nicht vordringlich darum, der Selbstbestimmung „Grenzen“ zu setzen, sondern das „Selbst“ dazu zu ermächtigen, sich über seine Lebensziele und –werte klar zu werden angesichts der in der biblischen Botschaft bezeugten Vision eines möglichen Lebens in Einklang mit Gott.

Vor diesem Hintergrund lässt sich auch eine wichtige Rolle der religiösen Gemeinschaften und der religiösen Erziehung bestimmen: Zu den wesentlichen Aufgaben der Tradierung und Erziehung in religiösen Gemeinschaften gehört es, Menschen einen Raum für religiöse und ethische Erfahrungen zu eröffnen, in-

dem Narrative und letztlich eine Sprachfähigkeit für Werterfahrungen und Wertbindungen bereitgestellt werden, indem Wertinterpretationen als Diskurse über Werte eingeübt werden und indem so die Grundlagen für eine Brücke zum gesellschaftlichen und interreligiösen Dialog gelegt werden. Denn auch – oder sogar: gerade – in einer religiösen Perspektive „hat“ auch der zutiefst gläubige Mensch niemals das objektiv Gute, da es nicht im Sinne eines materialen Habens verfügbar ist. Das objektiv Gute hat vielmehr die ethische Gestalt der inneren Anfrage, des selbstkritischen Mitsich-zu-Rate-gehens, damit der ethische Impetus nicht der Selbstgefälligkeit und der Selbstgerechtigkeit zum Opfer fällt. Sich selbst von Vernunft befragen zu lassen, darin besteht eine wesentliche Haltung des Gläubigen, der sich als zutiefst verantwortlich versteht – gegenüber sich selbst, gegenüber seinen Mitmenschen, gegenüber seinem Gott.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Auer, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf, 1971.
- Auer, Alfons: Nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Humanae vitae*“. Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen. In: ThQ 149. 1969, S. 75-85. Jetzt auch In: Ders.: *Zur Theologie der Ethik*, Freiburg i.Br., 1995, S. 37-49.
- Böckle, Franz: *Fundamental-moral*. München, 61994 [1977].
- Gaziaux, Eric: *Le débat sur l'autonomie en morale. Approche philosophique et théologique*. In: Holderegger, Adrian; Wils, Jean-Pierre (Hrsg.): *Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche*. Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br., 2001, S. 53-74.
- Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): *Naturrecht im ethischen Diskurs*. Münster, 1990.
- Hübenthal, Christoph: *Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant*. In: Essen, Georg; Striet, Magnus (Hrsg.): *Kant und die Theologie*, Darmstadt 2005, S. 95-128.
- Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a. M., 1997.
- Mandry, Christof: *Ethische Identität und christlicher Glaube. Theologische Ethik im Spannungsfeld von Theologie und Philosophie*. Mainz, 2002.
- Mieth, Dietmar: *Autonome Moral im christlichen Kontext*. In: *Orientierung* 40. 1976, S. 31-34.
- Steigleder, Klaus: *Kant*. In: Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph/Werner, Micha H. (Hrsg.): *Handbuch Ethik*. Stuttgart, <sup>3</sup>2011, S. 128-139.
- Taylor, Charles: *Das Unbehagen an der Moderne*. Frankfurt a. M., 1995.
- Taylor, Charles: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M., <sup>2</sup>1996.
- Wolf, Erik u.a.: *Art. Naturrecht*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6. 2010, S. 560-623.