

GUNTER M. PRÜLLER-JAGENTEUFEL (WIEN)

MORAL-THEOLOGIE UND THEOLOGISCHE ETHIK

Zum theologischen Charakter der Moraltheologie

1 Zwischen allen Stühlen? Die doppelte Herausforderung der Moraltheologie

Moraltheologie und theologische Ethik – wieder gefragt? Die Signale, die aus Kirche und Gesellschaft begeben, sind durchaus ambivalent, mitunter sogar gegenläufig. Beobachtet man den öffentlichen Diskurs, so erscheint Theologie heute besonders in ihrer ethischen Kompetenz wahr- und ernstgenommen: Auch NichttheologInnen erkennen in den ethischen Fächern die universale Bedeutung und setzen sich damit auseinander – ob gerne oder notgedrungen, hängt mehr von der Person ab als vom Fach. Während Sozialethik und Moraltheologie von den einen als kompetente und anregende Gesprächspartner geschätzt werden, werden sie von anderen umso kritischer betrachtet, mitunter auch heftig bekämpft. Interessanterweise finden sich beide Haltungen zur theologischen Ethik nicht nur in den außerkirchlichen Bereichen von Wissenschaft, Politik und Medien, sondern auch in kirchlichen Kreisen.

1.1 Theologische Ethik ist immer noch gefragt! – Wie lange noch?

Ein wesentliches Betätigungsfeld finden theologische EthikerInnen heute im Bereich der Bio- und Medizinethik. Dass hier die TheologInnen gefragt sind, zeigt sich unter anderem daran, dass im deutschen Sprachraum nicht wenige MedizinethikerInnen, die interdisziplinäre Institute leiten und in Ethikkommissionen arbeiten, von der

Moraltheologie herkommen. Auch bei Parlamentsenqueten und in internationalen Ethik-Beiräten begegnen häufig TheologInnen. Offensichtlich wird ihre Kompetenz geschätzt und ihrem Urteil hoher Wert zugemessen, vielleicht auch ein besonderes Maß an Unbestechlichkeit zugetraut. Andererseits werden die Theologie im Allgemeinen und konkrete TheologInnen im Besonderen auch mit einer gehörigen Portion Misstrauen betrachtet: Vorschnell werden sie mit „kirchlichen“, d.h. lehramtlichen Positionen identifiziert, mitunter sogar als „fünfte Kolonne“ des Vatikan verdächtigt. Anhand von zwei aktuellen Beispielen lässt sich dies verdeutlichen.

Problemfeld Euthanasie

Die Schärfe der jüngsten Diskussion um die aktive Euthanasie zeigt deutlich jene Grenzen, in die eine nichtchristliche Gesellschaft theologische Ethik verweisen möchte. So brach der Jurist und Philosoph *Harald A. Friedel* im „Standard“ eine Lanze für die Freigabe der aktiven Euthanasie mit der Begründung, das einzige Argument dagegen sei das alleinige Herrschaftsrecht des Schöpfergottes über Leben und Tod. Dieses Argument sei aber in der heutigen Gesellschaft nicht mehr mehrheitsfähig, allein die Kirche(n) hielte(n) noch daran fest, spräche(n) aber ohnehin nur mehr für die, „die noch nicht oder nicht mehr von den Verlockungen der Wissenschaft, des Konsums und des Tourismus [...] erreicht werden“¹ – also Ewiggestrige oder Aussteiger – für die moderne Gesellschaft jedenfalls irrelevant.

In dieser Aussage spiegelt sich die Auffassung eines nicht unwesentlichen Teils unserer Gesellschaft wider. Das zeigt sich z.B. darin, dass in der selben Ausgabe des „Standard“ *Michael Fleischhacker* noch schärfer wird. Er greift auf die Position des Wiener Philosophen Rudolf Burger² zurück und behauptet kurz und bündig: „Der Glaube an den Schöpfergott ist [...] tatsächlich das einzige in sich logische Argument gegen die Legalisierung der Sterbehilfe.“

¹ Friedel, H.A., Zur Euthanasiegesetz-Abstimmung in den Niederlanden: Dem Tod legal ins Auge sehen. In: „Der Standard“ vom 11. 4. 2001.

² Das Argument stammt aus einem Vortrag Rudolf Burgers beim Europäischen Forum Alpbach im Jahr 1999.

Und weiter: Man müsse „wissen, welche Sicht man wählt, wenn man in dieser Frage Stellung bezieht: eine christliche oder eine humanistische. Sie schließen einander aus.“ Damit wird nichts anderes behauptet, als dass der christliche Zugang zur Welt sich gegen menschliches Glück sperrt, dass Gott gegen den Menschen steht, Heteronomie gegen Autonomie.³

Wenn am Ende Michael Fleischhacker noch feststellt, dass der „Dambruch“ in den Niederlanden „nicht zuletzt ein Zeichen für den schwindenden Einfluss der Kirchen“ sei, so muss man ihm zweifellos Recht geben. Dennoch stellt sich die Frage: Warum rechtfertigt der schwindende Einfluss der Kirchen zugleich eine umfassende Ignoranz gegenüber der wissenschaftlichen Theologie? Lässt sich allein durch die mehr behauptete als belegte Identifikation von Theologie und kirchlicher Hierarchie das Fehlen einer argumentativen Auseinandersetzung rechtfertigen? In der öffentlichen Meinung scheint das offensichtlich plausibel.

Problemfeld Biotechnologie

Zu einer – wenn nicht im politischen, so doch im theoretischen Diskurs – noch weitaus größeren Herausforderung für die theologische Ethik wird die Frage nach den Grenzen der Gentechnologie: „Darf der Mensch Gott spielen?“ Der Disput um diese Frage kreist nun schon seit über dreißig Jahren um die selben Pole, die seinerzeit *Joseph Fletcher* und *Paul Ramsey* umrissen haben: Auf der einen Seite: „Let’s play God“⁴; auf der anderen: „Men ought not to play God before they learn to be men, and after they have learned to be men they will not play God.“⁵ Gerade letztere Position gerät aber zunehmend ins Wanken. Die jüngst im Feuilleton der „Zeit“ abgeführte Diskussion um diese Frage brachte *Helmut Krausser* auf den

³ Fleischhacker, M., Christentum oder Humanismus. Der Glaube an den Schöpfergott als einziges Argument gegen die Sterbehilfe. In: „Der Standard“ vom 11. 4. 2001.

⁴ Fletcher, J., *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette*. Garden City, N.Y. 1974, 126.

⁵ Ramsey, P., *Fabricated Man. The Ethics of Genetic Control*. New Haven, Conn. 1970, 138.

Punkt: „Warum nicht? Eine Menschheit, die nicht das Bestreben hat, Gott zu werden, ist unheimlich und langweilig“⁶.

Abgesehen von der Frage, ob nicht „langweilige“ Zeiten vorzuziehen wären – man denke an den oft zitierten chinesischen Fluch: „Mögest du in interessanten Zeiten leben.“ –, zeigt sich darin eine wesentliche Entwicklung: Der Mensch, der selbst Gott werden möchte, ist nicht mehr der „crazy scientist“, der eigenbrötlerische Outcast der Scientific Community, sondern *das* Idealbild des Wissenschaftlers. Sein wollen wie Gott – für biblisch bewanderte Menschen das Synonym für die Sünde katexochen – wird unter der Hand zur positiven Utopie. „Sich dagegen aufzulehnen wäre weltfremder, ja reaktionärer Idealismus, dem einfach das wichtigste Argument, der Gegenentwurf zur finalen Beleidigung der Existenz durch den Tod, fehlt.“⁷ Immerhin liegen hier die Karten auf dem Tisch: Es geht darum, die „finale Beleidigung“ des Menschen durch den Tod zu beseitigen. Theologien und Philosophien, die den Tod anders deuten, können auf keine allgemeine Akzeptanz mehr hoffen. Wer ein Transzendentes, etwas über das Diesseits hinaus vertritt, wird sofort der Weltflucht und Weltfremdheit verdächtigt, was direkt zum Ausschluss aus der Diskursgemeinschaft führt, die sich den Sieg über den Tod zum Ziel gesetzt hat.

Beiden Problemkreisen gemeinsam ist die Beobachtung, dass die Postmoderne noch mehr als die Moderne eine umfassende Ablehnungshaltung gegen alles entwickelt hat, was irgendwie nach Heteronomie riecht. Dass sich auch die theologische Ethik seit der Normbegründungsdebatte der sechziger Jahre in allen genannten Bereichen von der traditionellen Argumentationsfigur des alleinigen Herrschaftsrechtes Gottes über Leben und Tod verabschiedet hat, ja dieses selbst als Fehlschluss entlarvt und sich dementsprechend weitgehend einer teleologischen Argumentation zugewandt hat,⁸ bleibt im Diskurs *über* die Theologie weitestgehend unberücksichtigt – geschweige denn, dass der Diskurs *mit* der Theologie geführt

⁶ Krausser, H., Warum nicht? Eine Menschheit, die nicht das Bestreben hat, Gott zu werden, ist unheimlich und langweilig. In: „Die Zeit“ vom 28. 12. 2000, 47.

⁷ Ebd.

⁸ Vgl. Schüller, B., Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie. Düsseldorf ²1980, 238-251.

würde. Ungeniert wird weiter so getan, als würde die Theologie in der Diskussion um Euthanasie und Suizid ebenso wie bei künstlicher Befruchtung und Gentechnik allein auf das Argument zurückgreifen, hier werde in Gottes Herrschaftsbereich herumgepfuscht. Das ist zwar zumindest bei der „pars sanior“ der Moralth theologInnen nicht mehr der Fall (auch sie haben ihre Fundamentaltheologie studiert und wissen um die Bedeutung der Analogie, wenn vom „Handeln Gottes“ die Rede ist⁹), aber die differenzierten Begründungs- und Argumentationsmodelle werden nicht nur in der breiten Öffentlichkeit nicht wahrgenommen, auch renommierte Wissenschaftler legen mitunter eine Ignoranz gegenüber aktueller Theologie an den Tag, wie sie umgekehrt schlicht undenkbar wäre. So werden durch falsche Unterstellungen (vermeintlich) christliche Positionen wirkmächtig ausgehebelt und TheologInnen als nicht ernstzunehmende Sonderlinge abqualifiziert. Zwar muss man eingestehen, dass das kirchliche Lehramt mit seinen – primär *ad intram* orientierten – theologisch überhöhten Naturrechtsargumentationen, die für NichttheologInnen kaum durchschaubar, geschweige denn plausibel zu machen sind, daran ein gerüttelt Maß an Mitschuld trägt, doch das steht auf einem anderen Blatt. Jedenfalls lässt sich festhalten, dass die zunehmend prekäre Situation der Theologie im Kontext der Wissenschaften nicht die Inkompetenz der Theologie, sondern vielmehr den schwindenden Einfluss der Kirchen auf die Moralität breiter Bevölkerungskreise widerspiegelt. Ihr wird nicht nur *de facto* in vielen Bereichen die Gefolgschaft verweigert, ihre moralische Autorität wird ganz grundsätzlich in Frage gestellt.¹⁰

Paradoxerweise findet sich Kritik an der theologischen Ethik aber nicht nur in kirchenfernen Kreisen, sondern auch unter hohen und höchsten Vertretern des hierarchischen Lehramtes der katholischen Kirche. Die Moralenzyklika „Veritatis splendor“ und etliche Stellungnahmen der Glaubenskongregation und namhafter Bischöfe

⁹ Vgl. Körtner, U., Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven. Göttingen 2001, 159-164 (dort weitere Literatur).

¹⁰ Vgl. Zulehner, P.M. / Denz, H., Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf 1993, 48-54. Zulehner, P.M., Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990“ und „Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990“. Freiburg i.Br. 1991, 148-151.

legen beredtes Zeugnis dafür ab. Dagegen sind Kirchenvertreter, die die Kompetenz heutiger MoraltheologInnen schätzen und als Hilfe wahrnehmen, heute deutlich in der Minderheit – zumindest wenn es um jene Moraltheologie geht, die im aktuellen akademischen Diskurs bestehen kann. Obwohl also von außen betrachtet „die Moraltheologie“ mit „der Kirche“ identifiziert wird, zeigt sich bei näherer Betrachtung zwischen beiden ein sehr ambivalentes Verhältnis. Und so findet sich die Moraltheologie zwischen allen Stühlen: der Kirche zu weltlich und der Welt zu kirchlich. Wie kommt es dazu? Was bedeutet das für die Moraltheologie als Wissenschaft? Und wie können TheologInnen darauf reagieren?

Die angeführten Beispiele weisen auf ein grundlegendes Faktum hin: Die Moraltheologie hat sich heute – zumindest in Zentraleuropa – im Kontext einer offenen, über weite Strecken postmodernen und postchristlichen Gesellschaft zu positionieren, die eine wesentlich größere Herausforderung an die Theologie darstellt, als die Moderne zur Zeit des Zweiten Vatikanums. Damals waren die Fronten klarer, und man konnte sich zumindest auf der Ebene des humanistischen Ideals mit „allen Menschen guten Willens“ treffen. Mittlerweile sind die guten Beziehungen zwischen Kirche und „Welt“ deutlich abgekühlt, und zwar durchaus von beiden Seiten. Zwar finden sich im universitären Bereich immer noch Repräsentanten von Theologie und Profanwissenschaften, die sich im Senat und bei interdisziplinären Veranstaltungen auch wissenschaftlich gut verstehen, doch sind das hauptsächlich Vertreter jener (Konzils-)Generation, die eine positive Einstellung zur Moderne und ein bestimmtes humanistisches Ideal verbindet. Diese Generation hat aber mittlerweile größtenteils das Emeritierungsalter erreicht, und so stehen der Theologie in Zukunft wohl mehrheitlich Gesprächspartner gegenüber, die sich eher postmodern verstehen und denen Theologie nicht allzu viel bedeutet – abgesehen von Einsprengeln jener zahlenmäßig kleinen, aber gesellschaftlich einflussreichen Kreise, die zwar der (Amts-)Kirche nahe stehen, die universitäre Theologie aber umso kritischer betrachten. Für die Zukunft der (Moral-)Theologie an staatlichen Fakultäten heißt das zweierlei: Erstens, dass die Ansätze konziliarer Theologie, die eine Versöhnung mit der Moderne

ermöglicht und betrieben haben, nicht mehr ausreichen; Neues ist hier gefordert. Und zweitens, dass die Initiative zum Dialog und zum gemeinsamen interdisziplinären Arbeiten mehr als bisher von der Theologie wird ausgehen müssen, will sie auch künftig gesellschaftlichen Einfluss entfalten. Es begegnen zwar durchaus immer wieder Wissenschaftler, die offen und auf der Suche sind und so auch für den Dialog mit der Theologie gewonnen werden können. Dass aber TheologInnen auch noch in zehn, fünfzehn Jahren ganz selbstverständlich in Ethikbeiräte, Kommissionen etc. berufen werden, scheint eher fraglich.

Um die hier geforderte Dialogfähigkeit zu erhalten und auszubauen, ist es notwendig, sich einer doppelten Herausforderung zu stellen: einer Herausforderung, deren Pole mit den Begriffen „Identität“ und „Relevanz“ umrissen werden können.

1.2 Das Bestreben nach Relevanz

Mit dem Pontifikat Johannes' XXIII. und vor allem ab dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde die Frage nach der Relevanz für die moderne Gesellschaft in den Vordergrund theologischen Denkens gestellt. Das führte in der Folge auch in der Moraltheologie dazu, den offenen und ideologiefreien Diskurs zu suchen. Nach einer Phase der Ideologiekritik – Stichwort: Normbegründungsdebatte – stand die deutschsprachige Moraltheologie der siebziger und achtziger Jahre unter dem Zeichen der „autonomen Moral im christlichen Kontext“, die eine Neubestimmung der Beziehung von Glaubenswahrheit und ethischer Rationalität suchte. Unter Anerkennung der relativen Autonomie der Wirklichkeitsbereiche wurde versucht, die Ergebnisse von Natur- und Humanwissenschaften zu integrieren, in ihrer anthropologischen Bedeutung wahrzunehmen und so zu einer sittlichen Wertung zu kommen.

Alfons Auer betont in seinem Entwurf zwar die hermeneutische Bedeutung des christlichen „Sinnhorizontes“¹¹, denkt aber doch weitgehend im Rahmen einer schöpfungsimmanenten Teleologie.

¹¹ Vgl. Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf²1984, 177.

Durch die sachliche Vorrangstellung des Paradigmas moderner Rationalität tritt dabei der Glaubensbezug in den Hintergrund.¹² Ähnlich bleibt auch in Franz Böckles „Fundamental-moral“ die Integration von Glaubenseinsicht und säkularer Vernunft unbefriedigend: Auch wenn Böckle betont, dass Selbstzentriertheit des Menschen und Gottesbezug keinen Widerspruch bilden, so bleibt die geforderte Integration beider Pole letztlich doch dem Einzelnen anheim gestellt.¹³ Auer wie Böckle betonen zwar die Bedeutung des Glaubens für das christliche Ethos; die Ethik jedoch – als kritische und stimulierende Reflexion dieses Ethos – steht primär unter dem Anspruch der praktischen Vernunft. Der Glaube erscheint in diesem Reflexionsprozess in erster Linie in seiner motivierenden, integrierenden und kritisierenden Funktion;¹⁴ die christliche Anthropologie bleibt eine offene, je und je neu auszugestaltende. Dass eine fundamentale Wertorientierung, die eine Güterabwägung im ethischen Bereich erst ermöglicht, sich stets anhand einer bestimmten Anthropologie entwickelt und dass somit der christliche Glaube die ethischen Abwägungs- und Wertungsprozesse entscheidend bestimmt, bleibt eher unterbelichtet.¹⁵ Zwar lässt sich der Pauschalvorwurf, die „autonome Moral“ rede einer „vollständigen Souveränität der Vernunft“¹⁶ das Wort und begeben sich daher ihrer theologischen Identität, nicht aufrechterhalten; am „christlichen Kontext“ als Horizont wird ja unmissverständlich festgehalten. Dennoch ist eine Tendenz zu theologiefreier Ethikbegründung zu konstatieren, deren primärer Grund allerdings in dem völlig berechtigten Bestreben nach größerer Dialogfähigkeit *ad extram* liegt.

Aktuelle Moraltheologie steht also unter einer doppelten Herausforderung. Einerseits muss das von Vertretern der „autonomen

¹² Vgl. Hirschi, H., *Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept* (STE 45). Fribourg u.a. 1992, 131.

¹³ Vgl. Böckle, F., *Fundamental-moral*. München 1985, 288-290.

¹⁴ Vgl. Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube* (s. Anm. 11), 185-197; Demmer, K., *Moraltheologische Methodenlehre* (STE 27). Fribourg u.a. 1989, 78-79.

¹⁵ Anders setzt hier Klaus Demmer an, der in seiner „Moraltheologischen Methodenlehre“ die Moraltheologie als Glaubenswissenschaft entfaltet: Theologie erweist sich als Identitätsdimension theologischer Ethik, Philosophie dagegen notwendig als deren primärer Gesprächspartner, aufgrund des Anspruchs „sich allgemein verständlich zu machen“ (vgl. Demmer, K., *Moraltheologische Methodenlehre* [s. Anm. 14], 71-118, 164-177, Zitat: 164.)

¹⁶ Johannes Paul II., Enzyklika „*Veritatis splendor*“, Nr. 36.

Moral“ erreichte Reflexionsniveau unbedingt gehalten werden. Ein Rückfall in eine Naturrechtslehre, die auf einer veralteten und unreflektierten Schöpfungstheologie aufbaut, muss auf jeden Fall vermieden werden, wenn der Dialog mit der Gesellschaft nicht verunmöglicht werden soll. Es ist daher auch nicht adäquat, im ethischen Bereich vorschnell mit der einen und unveränderlichen „christlichen Anthropologie“ bzw. „dem christlichen Menschenbild“ zu argumentieren. Andererseits ist aber auch kritisch anzumerken, dass bisher der Pol der christlichen Identität nur zum Teil in das Gesamtgebäude der Moralthologie integriert wurde. Das war zwar ein verständlicher und wohl auch notwendiger Reflex auf das tendenziell heteronome Moralsystem neuscholastischer Kasuistik, aber daraus ergibt sich zugleich eine nicht unwesentliche Problematik, wie sich heute besonders in den Debatten der medizinischen Ethik zeigt: Positionen, die allein auf der Autonomie aufbauen – und das sind heute die verbreitetsten –, werden dort problematisch, wo man an die Grenzen des Menschseins und der Autonomie gelangt. Hier gerät man in Gefahr, das Menschsein dort und nur dort anzuerkennen, wo ein bestimmtes Ausmaß an Autonomie beobachtbar ist; Embryonen, Säuglinge, aber auch geistig Schwerbehinderte fallen dann nicht mehr in diese Kategorie.¹⁷ Weiters stellt sich angesichts der Debatte um die Tötung auf Verlangen die Frage, ob die Autonomie der PatientInnen die einzige ethisch relevante Größe darstellt. Eine argumentative Infragestellung dieses Ansatzes ist nur möglich, wenn man auf die anthropologische Basis zurückgreift, die dem Autonomieansatz noch zuvor und zugrunde liegt. Dieser Rekurs auf die Anthropologie erweist sich dabei als wesentlicher Ausdruck der Identität der DiskursteilnehmerInnen.

1.3 Die Suche nach der (verlorenen) Identität

Die Frage nach der *Identität* richtet sich auf das Woher, auf den Grund und Ursprung, der dem eigenen Leben Festigkeit verleiht und damit auch die eigenen ethischen Positionen stützt. Auch dort, wo in

¹⁷ Vgl. Singer, P., *Praktische Ethik*. Stuttgart 1984, 146-214.

einem pragmatischen Konsens eine nicht weiter hinterfragte Basis für den ethischen Diskurs festgeschrieben wird – wie z.B. die Menschenrechte – bleibt dem Einzelnen die Frage nach der Letztbegründung nicht erspart. Das Defizit, das hier besteht, zeigt sich deutlich darin, dass gerade die Menschenrechte heute weniger die Basis, als vielmehr ein (Haupt-)Thema der ethischen Diskussion darstellen. Weiters erweist sich die Notwendigkeit der Selbstreflexion auf die eigenen Grundlagen aufgrund der zunehmenden Auflösung der Identität des Subjekts in der Postmoderne, die paradoxerweise in zunehmendem Maße zu gegenläufigen Konsequenzen führt. Innerhalb wie außerhalb des kirchlich-theologischen Kontextes mehren sich Tendenzen zu einer vorkritischen, ja naiven Re-mythologisierung der Welt. Ansätze dazu finden sich in New-age-Spiritualitäten ebenso wie in den Fundamentalismen verschiedener Konfessionen, Religionen und politischer Bewegungen.¹⁸ Einfache Lösungen und eindeutige Antworten bilden durch Komplexitätsreduktion und Identitätsstärkung den ersehnten „Hort der Sicherheit“¹⁹.

Im letzten Drittel des letzten Jahrhunderts sind nun die beiden Pole Identität und Relevanz auch innertheologisch mehr und mehr auseinandergedriftet: Wer relevante Antworten geben will, bezieht sich meist nur noch cursorisch auf seine/ihre christliche Identität; und wer seine/ihre Identität betont, begibt sich nicht selten der praktischen Relevanz. Dieses Auseinanderdriften ist besonders in der katholischen Moraltheologie bemerkbar, die sich zunehmend unabhängig von der systematischen Theologie entwickelt hat. Aus Sorge um die Relevanz ihrer Aussagen suchen MoraltheologInnen als erste Gesprächspartner Natur- und Humanwissenschaften, in zweiter Linie die Philosophie; die Theologie gerät dabei mehr und mehr ins Hintertreffen. Systematische Theologie wiederum vernachlässigt über weite Strecken die Frage nach der ethischen Relevanz der Glaubensaussagen. In der Folge führt diese Trennung zu Tendenzen

¹⁸ Vgl. Renoldner, S., Fundamentalismus bei den Grün-Alternativen. In: *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft* (ThTr 1). Hg. von J. Niewiadomski. Thaur ²1988, 89-108.

¹⁹ Niewiadomski, J., Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus. In: *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft* (ThTr 1). Hg. von J. Niewiadomski. Thaur ²1988, 195-203: 198.

in Richtung einer ethikfreien Religiosität auf der einen Seite, einer Welt-Anschauung ohne wesentliche praktisch-ethische Konsequenzen; am anderen Ende des Spektrums begegnet eine theologiefreie Ethik, die erst gar nicht mehr versucht, ein „Proprium Christianum“, einen wesenhaften Zusammenhang mit dem christlichen Glauben, aufzuweisen.

Gerade in einem postmodernen Kontext wird jedoch diese Spaltung, die sich durch die fachliche Trennung von systematischer und Moraltheologie im katholisch-theologischen Kurrikulum noch verstärkt, obsolet. Der Rückgriff auf einen starken Vernunftbegriff, der universal anzuerkennende Argumentationen bereitstellt, ist nicht mehr ohne weiteres möglich; an seiner Stelle wäre die Verknüpfung der beiden Stränge Ethik und Theologie neu in den Blick zu nehmen: Die Moraltheologie könnte und müsste ihre eindeutige Charakteristik als spezifisch theologische Wissenschaft wieder neu betonen, allerdings ohne die in der bisherigen Diskussion gewonnenen Differenzierungen aufzugeben und ohne in ein Denkmuster zurückzufallen, das Moraltheologie als bloße Anwendung dogmatischer Grund-Sätze versteht. Dabei geht es aber nicht bloß um ein Offenlegen der eigenen Herkunft nach dem Motto: „Ich bin Christ/in, und daher ...“. Ein solches Bekenntnis ist weder diskutierbar, noch kann es das Argument ersetzen. Vielmehr muss um das Menschenbild selbst gerungen werden, was im heutigen ethischen Diskurs primär heißt, die Frage nach den Grenzen der Autonomie zu stellen – oder anders: die Frage nach dem Woraufhin menschlicher Freiheit.

2 Zur Relevanz der Identität: Klärung fundamentaler christlicher Optionen

Im Folgenden sollen nun Prolegomena zur *theologischen* Identität des Faches Moraltheologie bedacht werden, wobei es keineswegs um Identität auf Kosten der Relevanz geht, sondern ganz im Sinne des oben Gesagten um die Verbindung beider Pole. Dieser Beitrag ist also keineswegs als Gegensatz, sondern vielmehr – gerade in der Kontrastierung – als Ergänzung und Erweiterung jener Tradition „autonomer Moral“ zu verstehen, der auch der Beitrag *Josef Schwa-*

beneders in diesem Band verpflichtet ist. Die Bedeutung der genuin theologischen Basis der Moraltheologie soll aufgewiesen werden, ohne die unaufgebbaren Anliegen der nachkonziliaren Moraltheologie aus dem Blick zu verlieren: die Kritik an einer – im wahrsten Sinn des Wortes welt-fremden – deduktiven Prinzipienmoral ebenso wie das Bemühen um Dialogfähigkeit mit der Welt der (Post-)Moderne. Es geht also nicht um ein Gegenmodell zur Methodik autonomer Moral, sondern vielmehr um eine Bewusstmachung ihrer theologischen Basis, kann doch schon die „anthropologische Integrierung“²⁰, die der ethischen Normierung zugrunde liegt, nur auf der Basis starker anthropologischer Grundannahmen gelingen; und solche sind heute keineswegs – wie noch vor dreißig Jahren – außer Diskussion. Das führt uns letztlich zur Frage nach dem „Proprium Christianum“ theologischer Ethik, den fundamentalen Optionen aus der Mitte der christlichen Botschaft.

Dazu zunächst einige formale Abgrenzungen: Erstens ist zu beachten, dass es bei der Frage nach dem „Proprium Christianum“ keineswegs um einen fundamentalistischen Rückgriff auf biblische, dogmatische oder lehramtliche Aussagen gehen kann. Moraltheologie muss gerade auch als theologische Wissenschaft den eigenständigen Charakter der praktischen Vernunft gegenüber der theoretischen festhalten; sie ist daher niemals angewandte, sondern – um mit *Klaus Demmer* zu sprechen – „umgewandte Dogmatik“²¹. Zudem sei betont, dass es nicht möglich ist, das christliche Proprium mittels einer Ausschließungsmethode am Exklusiven festzumachen, so als wäre nur das „spezifisch christlich“, was sich außerhalb des Christentums nicht aufweisen lässt. Eine solche Vorgehensweise führt bloß in die Frustration, denn letztlich wird nicht viel übrig bleiben, und das, was bleibt, ist doch nicht das Wesentliche. Nach zwei Jahrtausenden christlich geprägter Geistesgeschichte ist vielmehr zu erwarten (und zu hoffen!), dass das christliche Proprium durchaus auch im nichtchristlichen Kontext begegnet.

Auf welche Basis kann sich nun eine christliche Moraltheologie inhaltlich stützen? Jahrhundertlang galt das Naturrecht, das zusätzlich schöpfungstheologisch untermauert wurde, als *der* Ansatz

²⁰ Vgl. Auer, A., *Autonome Moral und christlicher Glaube* (s. Anm. 11), 44-46.

²¹ Vgl. Demmer, K., *Moraltheologische Methodenlehre* (s. Anm. 14), 81.

christlicher Theologie. Allerdings muss der Ausgang in einer „natura pura“, wie ihn letztlich die Neuscholastik aus einer verengten Schöpfungstheologie destilliert hat, aus ethischen wie theologischen Gründen hinterfragt werden: Zum einen ist zu bezweifeln, ob ein naturrechtlicher Ansatz heute noch hilfreich ist. Ursprünglich entspringt er ja dem Streben nach Relevanz – in einer Zeit, in der die Existenz eines Schöpfers und einer universalen Naturordnung allgemein plausibel war.²² Aber schon in der Frühzeit der Neuscholastik war dieser Zugang nicht mehr selbstverständlich, was nicht zuletzt die Tatsache beweist, dass sich das Erste Vatikanum genötigt sah, die natürliche Erkennbarkeit des Schöpfers dogmatisch festzuschreiben.²³ Heute betrachten offensichtlich sehr viele die Natur nicht primär als Hinweis und Weg auf einen Schöpfer und ein (gottgegebenes) inhärentes Ziel hin, was eine Naturrechtsethik erst ermöglichen würde, sondern vielmehr als bloßes Material der Selbstschaffung des Menschen: Der Mensch kann nicht nur, er soll sogar „Gott werden“ – eine Position, die bereits der „tolle Mensch“ Nietzsches vertritt.

Weiters ist die Frage zu stellen, ob ein naturrechtlicher Ansatz, der davon ausgeht, dass uns die Natur ungebrochen zugänglich ist, tatsächlich einer christlichen Weltanschauung entspricht. Die Reformatoren und in der Folge protestantische Theologie widersprechen einer solchen Auffassung vehement: Durch die Sünde des Menschen ist eine adäquate Erkenntnis der Natur – und das meint ja nicht die bloße Faktizität, sondern vielmehr ihren inneren Sinngehalt – nicht mehr möglich, es sei denn vermittelt durch Christus.²⁴ Der innere Sinn der Natur bleibt verborgen, weil die Sünde nicht nur das Wollen, sondern auch das Erkennen des Menschen korrumpiert. Vor dem Hintergrund der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist es daher auch katholischerseits nicht mehr angebracht, von einer „natürlichen“ Theologie zu einer universalen Ethik gelangen zu wollen, hieße das doch, das „sola gratia“ unter der Hand wieder auflösen. Ein adäquater Ansatz für eine christliche Moraltheologie kann daher

²² In diesem Sinne wählte Thomas von Aquin in seinen *quinque viae* ganz zu Recht die ontologische Naturordnung zum Ausgangspunkt (vgl. STh I,2).

²³ Vgl. *Dei Filius*, Cap. 2 (DH 3004-3005).

²⁴ Vgl. Bonhoeffer, D., *Ethik* (DBW 6). Hg. von I. Tödt u.a. Gütersloh²1998, 358-362.

nur ein trinitätstheologisch-christologischer sein: Ausgehend von einer *theologischen Anthropologie*, deren Basis darin zu sehen ist, dass in Christus die Macht der Sünde gebrochen und die Gnade Gottes in der Welt und in den Menschen wirksam ist.²⁵

Aus dem christologischen Charakter des theologischen Ansatzes folgt direkt, dass Weltflucht-Tendenzen und der Rückzug auf einen religiösen Binnenraum obsolet sind, denn das Geschehen der Inkarnation weist unmissverständlich auf, dass radikaler Gottbezug zugleich radikale Weltlichkeit bedeutet.²⁶ In diesem Sinne geht es keineswegs an, sich auf *exklusiv* theologische Argumente zurückzuziehen. Die Anstrengung der Vernunft – das Aufgreifen natur- und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse ebenso wie die philosophische Anstrengung des Begriffs – bleibt auch der theologischen Ethik nicht erspart. Zugleich ist aber auch die theologische Basis explizit in den ethischen Diskurs einzubringen. Wenn ich mich dazu im Folgenden über weite Strecken auf Dietrich Bonhoeffer beziehe, so deshalb, weil seine ganz aus dem lutherischen Denken gespeisten Thesen Anfragen an katholische Moralthologie darstellen, die aufgrund zunehmender ökumenischer Bemühungen zunehmend an Aktualität gewinnen.

2.1 Zur Identität: wesentliche Dimensionen einer genuin theologischen Ethik

Dietrich Bonhoeffer beginnt seine „Ethik“ mit einer fundamentalen Neuausrichtung gegenüber gängigen Ansätzen: Nicht die Frage nach Gut und Böse, sondern die „von jenen beiden unendlich verschiedene Frage nach dem Willen Gottes“²⁷ müsse der Ausgangspunkt

²⁵ Diese Aussage geht durchaus über den Ansatz hinaus, in dem die Christologie als „Höhepunkt der Anthropologie“ und Christus als der „vollkommene Mensch“ in den Blick kommt (vgl. Demmer, K., *Moralth theologische Methodenlehre* [s. Anm. 14], 56). Zwar reduziert Demmer keineswegs die Christologie auf Anthropologie, er betont durchaus auch die darüber hinausgehende Bedeutung des Glaubens; diese bringe jedoch „zuallererst Motivationen des Handelns“ (Ebd. 78-79), nicht so sehr inhaltliche Elemente.

²⁶ Vgl. Bonhoeffer, D., *Ethik* (s. Anm. 24), 53-56.

²⁷ Bonhoeffer, D., *Ethik* (s. Anm. 24), 31.

christlicher Ethik sein. Nur so seien die beiden Axiome des *sola gratia* und *sola fide* zu halten:

„Wo sich das ethische Problem wesentlich in dem Fragen nach dem eigenen Gutsein und nach dem Tun des Guten darstellt, dort ist bereits die Entscheidung für das Ich und die Welt als letzte Wirklichkeiten gefallen. Alle ethische Besinnung hat dann das Ziel, daß ich gut bin und daß die Welt (– durch mein Tun –) gut wird. Zeigt es sich aber, daß diese Wirklichkeiten des Ich und der Welt selbst noch eingebettet liegen in eine ganz andere letzte Wirklichkeit, nämlich die Wirklichkeit Gottes, des Schöpfers, Versöhnens und Erlösers, dann tritt das ethische Problem sofort unter einen völlig neuen Aspekt.“²⁸

Das Ziel theologischer Ethik ist also nicht das Gut-Werden der Person oder der Welt, sondern „dass die Wirklichkeit Gottes sich überall als die letzte Wirklichkeit erweise“²⁹. Dieser Ansatz darf aber nach Bonhoeffer weder in eine Weltflucht führen, noch in die Heteronomie kirchlicher Machtausübung. Vielmehr geht es darum, die christologische Wahrheit des „*propter nos et propter nostram salutem*“ in persönlicher und kirchlicher Christus-Nachfolge praktisch umzusetzen: Weil Gott um unser Heil besorgt ist, weil Gott unser Heil in Christus besorgt, deshalb braucht, ja muss es uns nur um Gottes Willen gehen, dann ist für das Heil der Welt genug getan. Dass diese Aussage in einem hermeneutischen Zirkel steht, ist offensichtlich: Ich finde, was mir im Letzten gut tut, wenn ich Gottes Willen suche, und ich erkenne Gottes Willen am Heil, das mir und der Welt geschenkt ist. Die so gegebene formale Unbestimmtheit muss inhaltlich gefüllt werden, soll sie nicht in Beliebigkeit oder in Fundamentalismus führen. Im Folgenden ist daher knapp die Basis einer solchen spezifisch theologischen Ethik zu umreißen. Ich werde mich dabei auf vier Dimensionen beziehen, um das Verhältnis von Theonomie und Autonomie zu klären: Anthropologie, Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie.

²⁸ Bonhoeffer, D., Ethik (s. Anm. 24), 31-32.

²⁹ Bonhoeffer, D., Ethik (s. Anm. 24), 32.

Die theologisch-anthropologische Dimension: Relationalität

Grundlegend für eine christlich-theologische Ethik ist der Ansatz in einem strikt relationalen Personbegriff – Person als „relatio subsistens“³⁰ –, der nicht von „atomisierten“ Einzelwesen ausgeht, sondern von vergemeinschafteten Personen, Subjekten in der Dialektik von Autonomie und Solidarität.³¹ Auf der Basis einer relationalen Anthropologie fallen ethische Entscheidungen nicht allein auf der Basis von Autonomie und Freiheit, sondern berücksichtigen immer die mitbetroffene Menschheit. Die Basis für ethische Reflexion ist auch hier die Menschenwürde, allerdings radikal relational begründet: nicht die „Autonomie“, sondern die Relationalität, d.h. der von Gott gnadenhaft und unwiderruflich geschenkte Gottbezug, der jeder eigenen „Leistung“ je immer schon zuvorliegt, und das darin gründende Miteinander von Personen und menschlichen Gemeinschaften bilden die Basis der Menschenwürde. Ethisch gewendet heißt das, nicht vom Ich her auf das Du hin zu denken, sondern umgekehrt vom Du her auf das Ich hin. Personwürde liegt nicht in der Ich-Struktur, sondern in der Du-Struktur des Menschen. Daher bestimmt auch nicht das Ich über die Personwürde des Du, sondern dem Du als solchem kommt diese Würde zu; dem Ich hingegen nur in abgeleiteter Form. Eine so verstandene relationale Anthropologie basiert auf strenger Asymmetrie – zwar nicht auf der Ebene der Rechte, hier ist Symmetrie unbedingt notwendig, wohl aber auf der Ebene der Anerkennung der Würde des anderen. Diese Würde ist so wesentlich als das bestimmt, was ich im anderen achte, weil es ihm/ihr von Gott her – also mir unverfügbar – zukommt.³²

Diese wesenhafte Bezogenheit des Menschen ist vom Ich her schlechterdings nicht zu entwickeln, auch nicht über die Denkfigur der Universalität – ob nun als kantisches Prinzip verstanden oder

³⁰ Vgl. Greshake, G., Die theologische Herkunft des Personbegriffs. In: Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft. Hg. von G. Pöltner. Wien 1981, 75-86.

³¹ Vgl. Schmid, P.F., Der Mensch ist Beziehung. Personalität aus sozialpsychologischer und philosophisch-anthropologischer Perspektive. In: *Diakonia* 29 (1998), 229-239.

³² Vgl. Bonhoeffer, D., *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (DBW 1). Hg. von J. v. Soosten. München 1986, 31-32. Auf philosophischer Ebene ist Emmanuel Lévinas der wohl bekannteste Denker, der diese Asymmetrie zum Ausgangspunkt seines Denkens gemacht hat (vgl. Taureck, B., Lévinas zur Einführung. Hamburg 1991, 44-61).

dynamisch operationalisiert im Konzept eines herrschaftsfreien Diskurses. Universalität ist zwar notwendig, aber keineswegs hinreichend, weil der Überstieg vom Ich zum anderen aufgrund der zugrunde gelegten Symmetrie immer nur rudimentär gelingen kann; die anderen werden bestenfalls als „anderes Ich“, nicht aber in ihrer Andersheit wahrgenommen. Dem Christlichen entspricht dagegen das Denken vom (ganz) anderen her – Beziehung als Gnade und Gnade als Beziehung, als geschenkte (Gottes-)Gemeinschaft. Wo Personalität in diesem Sinne als Relationalität verstanden wird, versteht sich Freiheit wesentlich als Frei-sein-für-Andere, weil, wieder mit Bonhoeffer gesprochen, Freiheit „eine Beziehung ist, und sonst nichts“³³. Personalität als Relationalität, zwar durchaus und unverfügbar als selbständiges Subjekt, aber eben nicht atomisiert, sondern in Beziehung, in der lebendigen Spannung von Ich, Du und Wir, das macht durchaus ein Proprium jüdisch-christlicher Ethik aus – zwar nicht im Sinne einer Exklusivität, wohl aber im Sinne eines unverzichtbaren Anspruchs.

Auf dieser Basis gewinnt auch das Verständnis von Sünde neue Konturen. Es wird klar, dass die Sünde in ihrer theologischen wie in ihrer anthropologischen Dimension im Kern dieselbe ist – wenn auch klarerweise nicht die gleiche. Dietrich Bonhoeffer fasst Sünde – auch hier ganz von Luther her kommend – als „cor curvum in se“³⁴. Der Sünder ist der Mensch, der seine Relationalität, d.h. in erster Linie seine Kreatürlichkeit, seine Herkunftigkeit von Gott, verleugnet und aus Eigenem leben will: Vom Imago-dei-Sein – Imago-Sein bedeutet immer die Relationalität auf das Urbild hin – zum „Sicut-deus-Sein“³⁵, d.h. So-sein-wollen-wie-Gott in Verweigerung der Beziehung, bindungslose Autonomie, ethischer „Atomismus“³⁶.

³³ Bonhoeffer, D., *Schöpfung und Fall* (DBW 3). Hg. von M. Rüter / I. Tödt. München 1989, 58.

³⁴ Bonhoeffer, D., *Schöpfung und Fall* (s. Anm. 33), 155 u.ö.

³⁵ Vgl. Bonhoeffer, D., *Schöpfung und Fall* (s. Anm. 33), 124-133.

³⁶ Bonhoeffer, D., *Sanctorum communio* (s. Anm. 32), 18 u.ö.

Die christologische Dimension: Versöhnung

Die christologische Dimension theologischer Ethik liegt im Anschluss an diese Überlegung in erster Linie im Versöhnungsgeschehen: Wenn die Welt der SünderInnen in und durch Christus mit Gott versöhnt ist – und nichts anderes besagt das Theologumenon von der „Rechtfertigung“ – dann folgt daraus, dass auch versöhnte Beziehungen zwischen Menschen neu möglich sind, weil der Mensch nicht mehr darauf angewiesen ist, sich als Sünder, d.h. als *cor curvum in se*, durch eigene Leistung zu verwirklichen. Illustriert wird diese Wahrheit durch das Jesuswort: „Wer sein Leben retten will, wird es verlieren“ – mit Betonung auf *sein* Leben. Die beziehungslose Selbstverwirklichung in Entfremdung von Gott, Menschen und Welt entfremdet zugleich vom eigenen Leben und führt in den Tod, d.h. in die absolute Beziehungslosigkeit. Und weil der Mensch durch den Tod „final beleidigt“ ist, weil er im Zustand der Selbstverkrümmung sein Sterben nicht als Sterben in Gott hinein, sondern nur als Fallen ins nichtende Nichts verstehen kann, deshalb prägt ihn der Durst nach dem Leben, dem Leben für sich (allein) – ein Durst, der buchstäblich über Leichen geht, um seiner begrenzten Lebensspanne noch ein wenig hinzuzufügen.³⁷ Das christliche Proprium zeigt sich in der genau gegenteiligen Botschaft: Du brauchst dich um dein Leben nicht zu sorgen! Aber auch das in strenger Asymmetrie: Ich brauche mich um mein Leben nicht zu sorgen, das heißt aber nicht, dass ich mich nicht um das Leben anderer sorgen müsste – im Gegenteil: Befreiung von der Sorge um das Selbst ist zugleich Befreiung zur Freiheit für andere – zur Solidarität als Ausdruck jener ursprünglichen relationalen Personalität, die das eigentliche Wesen der Freiheit ausmacht.

Die ekklesiologische Dimension: Gemeinschaft der Nachfolge

Diese in Christus wiedergewonnene relationale Freiheit in der Welt konkret zu verwirklichen ist konkrete „Nachfolge Christi“ – Nach-

³⁷ Vgl. Bonhoeffer, D., *Schöpfung und Fall* (s. Anm. 33), 131-136.

folge, die Christen nicht als Einzelne, sondern in Gemeinschaft verwirklichen. So weist christlich-theologische Ethik notwendig auch ein ekklesiologisches Moment auf: Kirche als „Volk Gottes“ und zugleich „Leib Christi“ – Bonhoeffer bringt es auf den Begriff: „Christus als Gemeinde existierend“³⁸ – d.h. von Christus her getragene Gemeinschaft in der Nachfolge, die die theologische Wirklichkeit der in Christus gestifteten Versöhnung von Mensch und Gott, Mensch und Mensch, Mensch und Welt konkret unter den Menschen erfahrbar macht und angeldhaft zum Durchbruch bringt. Die Gemeinde steht – so wie Christus – in der Pro-Existenz, im Für-andere-da-Sein, und in diesem Dienst realisiert sie ihre eigentliche Freiheit und Aufgabe nach dem Vorbild Christi.

Es gibt in diesem Sinne durchaus eine *Sonder*-Ethik für die Kirche, einen Verpflichtungsgrad, der über das allgemein Geforderte hinausgeht. Das bedeutet aber eben *nicht* größere „Vollkommenheit“, sondern größeren Dienst und mitunter auch größere Opfer, weil die Kirche auf den Weg der Stellvertretung gerufen ist. Wer darin jedoch ein Supererogatorium, ein „Verdienst“ erblicken möchte, der, so würde Bonhoeffer mit Luther mahnen, hat das Wesen des Evangeliums hinter sich gelassen und steht schon wieder im Gesetz.

Die eschatologische Dimension: Reich Gottes

Im Letzten erweist sich christlich-theologische Ethik als Reich-Gottes-Praxis: „Reich Gottes“ nicht als abstraktes Prinzip, sondern als eschatologische Wirklichkeit, die Vonwoher und Woraufhin des Lebens und Handelns ausmacht: gnadenhaft geschenkte Realität als Ausgangsbasis und durch eigenes Handeln zu verwirklichender Zielpunkt zugleich. Die eschatologische Charakteristik liegt dabei wesentlich in der Unterscheidung von „Letztem“ (die Wirklichkeit Gottes) und „Vorletztem“,³⁹ wobei beide Ebenen jedoch nicht im Sinne eines neuscholastischen Zwei-Stockwerk-Denkens als „Natur“ und „Übernatur“ zu denken sind, sondern in dialektischer Verbun-

³⁸ Vgl. Bonhoeffer, D., *Sanctorum communio* (s. Anm. 32), 106-140.

³⁹ Vgl. Bonhoeffer, D., *Ethik* (s. Anm. 24), 137-162.

denheit. Das Letzte relativiert das Vorletzte, und zwar im strengen Wortsinn: es setzt in Relation. Damit wird die Welt keineswegs entwertet, denn das Vorletzte ist wirklich Vor-Letztes, es ist „Wegbereitung“ und muss „um des Letzten willen gewahrt bleiben“⁴⁰; Geringschätzung des Vorletzten würde mit innerer Notwendigkeit zur „Mißachtung und Entwertung des Letzten“⁴¹ führen. Eschatologie bedeutet daher auch nicht Weltflucht, vielmehr gibt die eschatologische Dimension der „vorletzten“ Weltwirklichkeit erst ihren Sinn und ihren Halt. Denn vor dem Nichts des Endes wäre letztlich alles gleich-gültig, vor der Endgültigkeit des Eschaton gewinnt es jedoch seinen ganzen Ernst. Dieser Bezug zur „letzten“, göttlichen Wirklichkeit, der die „vorletzte“ nicht aufhebt, sondern erst begründet und festigt, stellt das umfassende Proprium christlicher Ethik dar. – So erweist sich übrigens auch die Teleologie als *die* adäquate Form christlich-theologischer Ethik; allerdings über die vielen „vorletzten“ Teloi ausgerichtet auf das letzte Telos hin.

Die Gefahr, diesen Ansatz misszuverstehen, ist mir durchaus bewusst, versuchen doch auch heute noch integralistische Theologien mit ähnlichen Argumentationslinien eine rein extrinsisch begründete deontologische Moraltheologie durchzusetzen: Das und das sei Gottes Wille und daher unbedingte Pflicht. Aber gerade darum geht es nicht. Der eschatologischen Dimension kann man sich erst dann adäquat nähern, wenn man nicht mehr in gesetzlichen Kategorien denkt, sondern christliche Ethik dynamisch als gnadenhaft ermöglichte Nachfolge Christi versteht: Das Woraufhin der Ethik ist zugleich das Vonwoher der Gnade – so sind Gesetzes- und Erfüllungsethik und zugleich auch unterdrückende Heteronomiekonzepte obsolet.

Ebenso entspricht das statische Konzept der Symmetrie, von Anspruch/Gebot und Erfüllung, dem Wesen des Gesetzes; das asymmetrische Konzept des dynamischen Je-Mehr dagegen dem Wesen der Gnade. Weil die Erfüllung des Gesetzes in Christus geschehen ist, deshalb gilt für die Nachfolge nur noch das dynamisch-komparativische Prinzip des „magis“: in der Nachfolge Christus ähnlicher werden, ihm besser dienen usw. Christliche Ethik als Ethik der

⁴⁰ Bonhoeffer, D., Ethik (s. Anm. 24), 152.

⁴¹ Bonhoeffer, D., Ethik (s. Anm. 24), 161.

Nachfolge, als Einsatz für die Welt, als Bezogensein auf andere, als Dasein für andere in Freiheit – das heißt, dem Willen Gottes und zugleich den Möglichkeiten des in Christus versöhnten Menschen zu entsprechen.

Theonomie als Synthese von Autonomie und Relationalität

In den angeführten Dimensionen erscheint eine theonome Ethik eben *nicht* als *heteronomes* Konzept. Theonomie bedeutet vielmehr, die wesenhafte Relationalität des Menschen als grundlegenden Transzendenzbezug in den Weltbeziehungen zum Ausgangspunkt ethischer Überlegungen zu machen. Autonomie und Gehorsam (im Sinne des Aufeinander-Hörens) kommen hier zur Synthese. Das bedeutet konkret:

- Nicht Heteronomie, sondern Befreiung zum Dasein-für-Andere.
- Nicht Weltflucht, sondern freie Verantwortung für die Welt.
- Bei aller Weltverantwortung eine kritische Distanz zur Weltwirklichkeit: Die Welt ist nicht das Letzte, sondern das Vorletzte; es geht um das Weltengagement, ohne darin das umfassende Heil zu erwarten.
- Keine statische Gebotsethik, die in Kategorien von Vorschrift und Erfüllung denkt, sondern eine dynamische Ethik der Nachfolge, die vom „magis“, dem Mehr an Verantwortung und Dienst geprägt ist, ohne dabei perfektionistisch zu werden.

Diese theologischen Prinzipien, die sicher noch weiter zu entfalten sind, bilden die unverzichtbare Basis für ethische Prinzipien und Kriteriologien einer christlich-theologischen Ethik. Allerdings muss betont werden, dass diese Prinzipien nicht universal vermittelbar sind. Daher braucht es darüber hinaus die Argumentation *ad extram*, den offenen Dialog mit Nichtchristen und Nichtglaubenden sowie das Ringen um intersubjektiv akzeptable Argumente, um das ethisch Richtige in seiner Konkretheit zu finden und zu vermitteln. Doch in einer Zeit, wo das Denken der Universalität selbst in die Krise geraten ist, ist es für den Dialog notwendig, ebenso die Basis des eigenen Denkens offen zu legen und in den Diskurs einzubringen. Dann kann auch um die anthropologischen Prämissen gerungen werden

und nicht nur um Normierungen, Güterabwägungen und ethische Kompromisse.

2.2 Zur Relevanz: Konsequenzen in aktuellen Problemfeldern

Die Relevanz der hier entworfenen Basis einer spezifisch theologischen Ethik sei an den eingangs angeführten Beispielen in einigen Grundlinien skizziert:

Problemfeld Euthanasie

Der aktuelle Diskurs über die freiwillige Euthanasie (Tötung auf Verlangen) stellt umfassend die Frage nach der Bedeutung der Menschenwürde am Ende des Lebens: Autonomie steht gegen die Unantastbarkeit des leiblichen Lebens als Basis autonomer Selbstvollzüge. Die mannigfaltigen Probleme, die dabei nicht so sehr die Theorie, sondern die Praxis aufwirft, zeigen, dass gerade in diesem Bereich die Autonomie nicht das einzige ethische Argument bilden kann. Der „autonome Patient“ ist immer ein abstraktes Idealbild, weil die vielfältigen Relationen ausgeblendet werden, die letztlich den Ausschlag geben, ob das eigene Leben als lebenswert oder unerträglich empfunden wird.

Wenn aber die Frage nach der freiwilligen Euthanasie nicht mehr von atomisierten Einzelmenschen und ihren „autonomen“ Willensentscheidungen her gestellt wird, sondern ausgehend von der dialogischen Vernetztheit und damit auch vom Transzendenzbezug der Menschen her, der vor jeder eigenen Leistung als umfassend positiv-bejahender gegeben ist, so folgt daraus die Herausforderung zur unbedingten Bejahung des Lebens – des eigenen wie des anderen – gerade auch in Unvollkommenheit, Leid und Tod. Die Konsequenz eines solchen Ansatzes ist dann nicht die Forderung, der vielbeschworenen „autonomen Willensentscheidung“ unbedingt nachzukommen und den Patienten zu töten, sondern die entsprechende Willensäußerung im Gesamtsystem zu verstehen sowie ihre Ursachen zu eruieren und womöglich zu beseitigen. So zeigt sich, dass in Hospizen,

wo Sterbende mit entsprechender Palliativmedizin und Pflege aufgehoben sind, der Wunsch nach Getötet-Werden kaum auftritt. Dieses Beispiel zeigt auch auf, dass die Relationalität keineswegs eine theoretische, sondern eine eminent praktische Dimension des Menschen ist: Der positive Lebensbezug darf nicht bloß behauptet oder verkündet werden, er muss vor allem der gelebten Erfahrung entsprechen.

Problemfeld Biotechnologie

Analog verhält es sich im Bereich der Biotechnologie. Hier stellt sich die Frage nach der Unantastbarkeit der Menschenwürde am Beginn des Lebens. Die mit der Biotechnologie implizit vertretene Ideologie setzt bei der Leistung des Menschen an und möchte die „finale Beleidigung“ nicht nur durch den Tod, sondern durch alles „Unvollkommene“ – Behinderung, Krankheitsrisiko oder auch nur geminderte Leistungsfähigkeit – beseitigen; d.h. letztlich, einen Menschen nach den aktuell gültigen Wertvorstellungen – „nach meinem Bilde“ – zu schaffen. Zwar ist die Heilung von Krankheiten fraglos etwas Positives; einzumahnen bleibt aber neben der individuellen auch die relationale Perspektive, die oft vergessen wird: Es geht nicht nur um einen einzelnen Menschen, es geht auch um die Gesellschaft; und eine Gesellschaft, die krankem und behindertem Leben keinen Platz mehr zugesteht, wird unmenschlich. Im Versuch, das Leben in seiner Perfektion zu ergreifen und zu schaffen, nimmt sie den tausendfachen Tod des Unvollkommenen in Kauf. Theologisch betrachtet spiegelt sich darin der Versuch, das Vorletzte ganz den eigenen Idealvorstellungen entsprechend zu gestalten, um sich nicht dem Letzten ausliefern zu müssen. Es ist dies die Charakteristik des Sicut-deus-Menschen, der alles aus Eigenem erreichen will und sich dem Unverfügbaren verweigert.

Natürlich ist dieser Gedankengang gefährlich, denn er könnte gegen jede Form der Kultur und Technik ausgelegt werden. Wenn alles, was ist, kurzschlüssig als Wille Gottes ausgelegt wird, führt das direkt in eine naive Apotheose der Natur. Aber so ist das eben Gesagte nicht gemeint, denn die Wirklichkeit von Ungerechtigkeit

und Leid entspricht keineswegs dem Willen Gottes, eben weil sie von Sünde und Tod herrühren. Wenn diese aber von Christus im Letzten überwunden sind, ist für alle, die in der Nachfolge stehen, die Überwindung von Sünde und Tod maßgeblich. Diese gelingt allerdings nicht in Leistung und Herrschaft, sondern in Gnade und Beziehung. Nur so ist das rechte Verhältnis von Letztem und Vorletztem gewahrt; und nur aus dieser Perspektive kann auch das Behinderte und Unvollkommene angenommen werden, so dass sich die Fragen nach dem therapeutischen Klonen, nach „menschlichen Ersatzteillagern“, d.h. nach der Vernichtung von werdendem Leben, um Krankheiten zu heilen, ganz anders stellt.

2.3 Konsequenzen für die TheologInnen-Ausbildung: Moraltheologie als theologische Integrationswissenschaft

Was bedeuten die hier skizzierten Grundlagen nun für die Ausbildung der Theologiestudierenden? Wenn ich an dieser Stelle für eine spezifisch theologische Ethik plädiere, so bedeutet das keineswegs, dass ich den Dialog *ad extram* für überflüssig oder auch nur zweitrangig erachte. Aber es geht eben um einen *Dialog* der *Moraltheologie*, und zwar in die verschiedensten Richtungen – sowohl mit den Natur- und Humanwissenschaften als auch mit den übrigen theologischen Disziplinen.

Selbstverständlich kann und darf theologische Ethik auf die Erkenntnisse von Natur- und Humanwissenschaften nicht verzichten. Allerdings können diese nicht einfachhin als neutrale Basis weiterer Überlegungen dienen, ist doch das Ideal der objektiv-vorurteilsfreien Wissenschaft selbst ein Mythos. Humanwissenschaften sind eben nicht Basis theologischer Ethik, sondern Dialogpartner, mit denen sie ins Gespräch tritt – um von ihnen zu lernen, aber auch um sie kritisch zu hinterfragen. Beides geschieht vor dem systembildenden Hintergrund der Theologie, das heißt, dass die theologischen Optionen in das Gespräch eingebracht, damit aber auch im Diskurs riskiert werden. So erweist sich der Dialog, der eben nicht von der eigenen Identität absieht, sondern auf ihr aufbaut, als deutlich radikaler als die bloße Übernahme fertiger Ergebnisse der natur- und

humanwissenschaftlichen Forschung, die doch das eigene Denksystem nicht in Frage stellt. Wird dagegen die eigene Identität in den Dialogprozess eingebracht, setzt sie sich auch der Kritik und der Veränderung aus. Und das hat Konsequenzen für die Theologie als ganze – weit über den engeren Bereich der Moraltheologie hinaus.

Moraltheologie, die ja im Schnittpunkt von systematischer und praktischer Theologie angesiedelt ist, gewinnt aus beiden Bereichen sowohl ihre Identität als auch ihre Relevanz – wobei das keineswegs so zu verstehen ist, als ob die Systematik für die Identität und die praktische Theologie für die Relevanz zuständig wäre. Vielmehr ist gerade auch die Praxis als *locus theologicus* theologiegenerierend, und die Systematik hat wesentlich die Aufgabe, Relevanz zu entwickeln. So ist zum einen die ethische Erfahrung an sich ein *locus theologicus*, zugleich sind aber die „Zeichen der Zeit“ im „Licht des Evangeliums“ zu deuten.⁴² Das heißt, Moraltheologie steht unter dem doppelten Anspruch, als spezifisch theologische Disziplin die in der eschatologischen Spannung stehende Verbindung zwischen weltlich-menschlicher und göttlicher Wirklichkeit in ihrer praktischen Bedeutung wahrzunehmen und je neu Theologie/Christologie in Anthropologie und Anthropologie in Theologie/Christologie zu übersetzen. In diesem Prozess werden ethische Lösungsmodelle für konkrete Problemfelder entwickelt. Moraltheologische Ausbildung kann also den Dreischritt Sehen-Urteilen-Handeln nicht linear verstehen, sondern muss ihn als zirkulären hermeneutischen Prozess begreifen. Konkret bedeutet das in erster Linie, TheologiestudentInnen zu befähigen, aus eigener ethischer Erfahrung eine christliche Identität und damit genuin theologische Grundoptionen zu entwickeln, um auf der Basis dieser Optionen praxisrelevante Lösungsmodelle – ethische Kriterien und Normen – zu formulieren; und das alles im Horizont christlicher Tradition, die das lebendige Wort Gottes unter den Menschen wach hält.

⁴² Vgl. Gaudium et spes 4.