

Autonome Moral im christlichen Kontext – eine bleibende Herausforderung an Vernunft und Glaube!

Vortrag von Erny Gillen

im Rahmen der Ringvorlesungen "Apocalypse Now"

am 7. März 2000 im Centre Universitaire, Luxembourg

0. Einleitung

Zu den apokalyptischen Befürchtungen mancher Zeitgenossen zählt die Angst, das moralische Gefüge, das unsere Gesellschaft und ihre Menschen zusammenhält, drohe definitiv zusammenzubrechen. Dabei berufen sich diese Zeitgenossen zumeist auf Kontrasterfahrungen, die sie konkret gemacht haben. Die eigenen Kinder und Jugendlichen setzen sich bewusst von der Moral ihrer Eltern ab. Das, was den Eltern als heilig galt, wird - zum Teil konfliktlos - über Bord geworfen: tägliches Beten, sonntäglicher Gottesdienstbesuch, voreheliche Enthaltsamkeit, Gehorsam gegenüber weltlichen und kirchlichen Autoritäten; umgekehrt entdecken die Eltern bei ihren Kindern manchmal neue moralische Werte, die deren Leben zutiefst prägen und gar verändern: das Engagement in einem Verein, starkes Umweltengagement, militanter Einsatz für Fairness und Fairplay, Durchhaltevermögen bei Sport- oder Musiktraining sind nur einige der geläufigen Beispiele für zumeist positiv bewertetes abweichendes Normverhalten von jungen Menschen.

Den Wandel, den mancher allzu vorschnell als Werteverfall verstehen möchte, merkt der Zeitgenosse nicht nur bei den anderen Generationen, sondern genauso einschneidend bei sich selber. Auch ihm kann die Überzeugung verlorengehen, sich etwa nicht auf Kosten anderer zu bereichern. Mancher entdeckt gar, wie sich seine eigene Arbeitsmoral derer seiner Kollegen anpaßt.

Die genannten Beispiele wollen lediglich dazu dienen, das Augenmerk auf den Wandel der moralischen Überzeugungen zu richten. Dass die allgemeine und die persönliche Moral veränderungsfähig oder, anders gesagt, verbesserungsfähig sind, ist zwar eine philosophische Binsenwahrheit, die aber bei manchen Generationen unserer katholisch geprägten Breitengraden stark an Plausibilität eingebüßt hat. Die gewählten Methoden der Moralverkündigung und Moraldurchsetzung ließen allzu oft an der Richtigkeit der Normen keinen Zweifel aufkommen. Vor diesem soziologischen Hintergrund einer autoritären Moralvermittlung leuchtet es durchaus ein, dass der wahrgenommene Wandel moralischer Normen und Überzeugungen als Krise der Moral selber verstanden wird. Die Moral wird plötzlich selber zum Thema, ja manchem gar zum Problem. Viele waren und sind nicht vorbereitet, für Ihre eigene Moral verantwortlich zu sein, und nicht nur verantwortlich vor einer ihnen objektiv vorgegebenen moralischen Ordnung. Dieser Perspektivenwandel in der

Verantwortung selber hat sich bei manchen Denkern der Neuzeit mit der sogenannten Wende zum Subjekt vollzogen. In der kirchlichen Moralverkündigung war es die mehr oder weniger stark betonte Rolle des Gewissens, die dem Subjekt der Moral Einspruchsmöglichkeiten gegenüber sogenannten objektiven Normen gewährte.

Der festgestellte Wandel der Moral und ihrer Normen lenkt den Blick notwendigerweise hinter die Kulissen bestehender Werte und Normen. Wer die allgemeine Moral und seine eigene heute noch verstehen möchte, kommt nicht umhin, die Gründe zu kennen, auf denen seine moralische Überzeugung fußt. Wir werden von der Rolle des Konsumenten moralischer Normen und Vorstellungen in die Rolle der Produzenten versetzt. Der Normfindungsprozess für die eigene Person ebenso wie für Gruppen von Menschen oder ganzen Gesellschaften gewinnt an Bedeutung. Wie entstehen Normen, wie werden sie vernünftig begründet? Erkenntnistheoretisch gesprochen wird der Produktionsprozess (alter und neuer) Normen von der Vernunft des Menschen geleitet und gesteuert. Dabei ist der nicht beliebig verlaufende aber offene Prozess menschlicher Vernunft auf Orientierungsdaten und Wissen angewiesen, das seinem Menschenbild oder seiner Weltanschauung entspricht. Das vernünftige Verarbeiten geglaubter Hoffnungen in den konkreten Erfahrungen und Problemstellungen mit denen uns die Wirklichkeit widerfährt, ist eine der typischsten Leistungen des Menschen überhaupt. Er entwickelt sich selber aus seiner Vergangenheit in seine Zukunft hinein. Diese moralische Autopoiesis anhand der Autonomiediskussion innerhalb der katholischen Kirche nachzuzeichnen ist mit Ziel dieses Beitrags.

1. Geht die Moral uns – unter dem lauten Rufen nach Ethik – verloren?

In der Einleitung wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Wandel der Moral nicht mehr Gefahren birgt als jede Moral für sich selber betrachtet. Worauf es vielmehr ankommt, ist die Entwicklung einer Tiefenperspektive durch die Normen hindurch auf deren Verankerungen in einem kohärenten Menschenbildzusammenhang und den dazu gehörenden Gründen. Die Feineinstellung dieser Tiefenschärfe gehört mit zu den Aufgaben einer sich selbst verstehenden Moral.

So wie man sich selbst erst im Angesicht des anderen erkennt – so mindestens die Überzeugung namhafter Personalisten¹ –, so erkennt man seine eigene Moral oft erst im Angesicht einer von mir verschiedenen Moral. Die pluralistische Welt von heute bietet uns allen eine ungemeine Chance, fremde Moralen im Angesicht uns liebgewonnener Menschen zu entdecken. Um diesen auf die Spur zu kommen, müssen wir anerkennen, dass es nicht nur *die* Moral als meine eigene gibt, sondern viele verschiedene Moralen. Wer nicht bereit ist, jede fremde Moral als Unmoral abzutun, wird sich darauf einlassen müssen, dem Phänomen der Moralen im Plural zu begegnen.

¹ Buber

1.1. Die Moral als Voraussetzung ethischer Reflexion

Wer seine eigene Moral reflektieren möchte, macht einen ersten Abstraktionsschritt aus der ersten selbstverständlichen Naivität heraus in die sogenannte zweite Naivität. Dieser erste Abstraktionsschritt lässt sich etwa vergleichen mit der Sprache, die ich von Kind auf spreche, und derselben Sprache, die ich in der Schule sozusagen mühsam wieder erlerne. Ein Kind mit französischer Muttersprache lernt seine eigene Sprache in der französischen Grundschule noch einmal neu über den Abstraktionsweg der Grammatik und der Orthographie. Die so mühsam gewonnene Distanz zur eigenen Sprache soll dazu verhelfen, aus der Sprache ein bewusstes Kommunikationsinstrument für und mit anderen zu machen. Wer sich bewusst, zielsicher, präzise, allgemein verständlich ausdrücken möchte, tut gut daran, sich für die Struktur, die inneren Zusammenhänge, die schönen Formen seiner eigenen Sprache zu interessieren.

Bildhaft gesprochen ist die Ethik in ihrer ersten Abstraktionsstufe eine ähnliche Anstrengung gegenüber der eigenen Moral. Sie ist demnach keine neue, sozusagen zweite Moral, sondern reflektiert lediglich die vorhandenen moralischen Vorstellungen einer gegebenen Person, Gruppe oder Gesellschaft. Gegenstand der ethischen Reflexion auf diesem ersten Abstraktionsniveau ist also eine vorhandene Moral. Dabei beantwortet die Moral die Frage "Was soll ich / Was sollen wir tun?" Sie legt fest, was gut und richtig, was schlecht und falsch ist.

1.2. Die Ethik als Reflexion vorhandener Moral(en)

Während die Ethik, als Wissenschaft betrieben, zuerst einmal die Aufgabe hat, eine gegebene Moral korrekt und umfassend zu beschreiben, kann sie für den einzelnen Menschen als Nachdenken über sich und seine Moral durchaus auch zur Triebfeder für potentielle Veränderungen werden. Zu den Grundmomenten der ersten ethischen Reflexion gehört die Begründung, die Ermöglichung des sittlich Richtigen. Dabei richtet sich die Frage ebenso auf das Handeln selbst als auch auf die Person. Im ersten Fall spricht man von dem normativen Aspekt ethischer Reflexion, und im zweiten vom metaethischen Aspekt, auch noch Tugendethik genannt.

Ich möchte an dieser Stelle vor einem Missverständnis warnen: es ist irreführend anzunehmen, die unter den Begriffen medizinische Ethik, politische Ethik, Berufsethik und so weiter vorgestellten Moralsysteme seien eine besondere sprachwissenschaftlich geprüfte Moral. In diesen Begriffskombinationen wird Ethik, verglichen mit dem hier vorgeschlagenen Sprachspiel, lediglich synonym mit Moral verwendet. In der medizinischen Ethik geht es um die korporatistische Moral oder das Ethos der Ärzte, wie es schriftlich und mündlich überliefert wird. Dieser Hinweis mag lediglich dazu dienen, immer genau hinzuhören, was die verschiedenen Autoren unter Ethik, Moral, Ethos und Sitten verstehen. In diesem Beitrag wird der Begriff Ethik der wissenschaftlichen Reflexion moralischer Systeme vorbehalten.

Was aber hat es nun mit dem mittlerweile auch in Luxemburg geläufig gewordenen Begriff von sogenannten Ethik-Komitees oder ethischen Kommissionen auf sich? Auch hier muss

vor dem gleichen Missverständnis gewarnt werden, solche Ethik-Komitees wären dazu berufen, eine neue objektive wissenschaftlich abgesicherte Moral der zweiten Ordnung zu begründen. In diesen pluralistischen und pluridisziplinaren Gremien geht es vielmehr darum, unter der Moderation eines in Ethik kundigen Menschen die verschiedenen moralischen Positionen im Komitee so miteinander ins Gespräch zu bringen, dass sich bestenfalls auf eine gemeinsame moralische Position der verschiedenen Mitglieder geeinigt werden kann. Dieser ethisch fachlich gesteuerte Konsens- und Normfindungsprozess geht von der moralischen Vorstellung aus, dass auch in unseren pluralistischen Gesellschaften bestimmte Grundwerte und -normen von den meisten anerkannt werden können. Die im Ethik-Komitee produzierte Moral ist qualitativ keine bessere oder gar höher stehende Moral, sondern eine gründlich überlegte. Der Prozess in einem Ethik-Komitee könnte vorbildlich sein für das gesellschaftliche Gespräch um richtig oder falsch. Dort werden Argumente herrschaftsfrei ausgetauscht, besprochen und hinterfragt, ohne dass dabei die moralische Integrität einer einzelnen Person in Frage gestellt würde. Das feinfühlig und umsichtige Suchen nach gemeinsamen Handlungsmaximen macht noch einmal deutlich, dass die ethische Reflexion den guten Willen eines jeden und die Bereitschaft zum Diskurs über das sittlich Richtige notwendigerweise voraussetzt.

1.3. Der Ruf nach Ethik- ein Zeichen der Zeit!

Wenn nun heute der Ruf nach Ethik immer lauter wird, so wird dies in unserem Kontext weder als Versagen der traditionellen Moralsysteme noch als bloße Modeerscheinung gedeutet, sondern vielmehr als ein Zeichen der Zeit, das als solches ernstzunehmen und zu bedenken ist. Wolfgang Göbel, der Moralthologe aus Trier, hat die Bedeutung des Rufes nach Ethik an vier verschiedenen Gründen festgemacht². Angesichts des neu erwachten Interesses an der Ethik lautet Göbels These: "Die Gegenwart selbst zwingt aufgrund ihrer Verfasstheit geradezu zum ethischen Nachdenken"³.

1.3.1. Ethik als Spezifikum des "offenen" Menschen

Die grundsätzliche Undefinierbarkeit gehört zum Menschsein wesentlich dazu. Von den modernen philosophischen Anthropologen wird der Mensch als das noch nicht festgestellte Tier beschrieben. Zwischen gut und böse, richtig und falsch muss der Mensch sich mit seinen Handlungen und seinem Verhalten immer erst verwirklichen, indem er seine Geschichte schreibt. Seine prinzipielle Weltoffenheit ebenso wie seine Freiheit zwingen den Menschen, durch Entscheidungen handlungsfähig zu bleiben. Als nicht instinktgebundenes Tier kommt er nicht umhin, seinen Weg je und je zu suchen und zu gehen.

² Wolfgang Göbel: Verortung. Zur Dringlichkeit ethischer Reflexion. In: Theologische Ethik. Ein Werkbuch, herausgegeben von Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis. Uni Taschenbücher (1966) Tübingen, Basel, Verlag Francke, 2000. ISBN 3-7720-2252-9, S. 12-28, hier: 14 ff.

³ Göbel, ebd. S. 14.

"Fast durchgängig fanden die mit der ethischen Grundverfassung des Menschen gestellten Fragen ihre Antwort in kollektiven Regelungen, in Sitten, Gebräuchen und Gesetzen, deren Geltung mit religiöser und politischer Autorität direkt verbunden war. Diese Geltung durch Autorität erübrigte zunächst eine methodische Reflexion des Handelns unter der Perspektive von gut und böse. Erst wo überkommene kollektive Handlungsregelungen und die mit ihnen verbundenen Institutionen ihre selbstverständliche Geltung verloren, wurde Platz für die methodische Suche nach dem Guten. Nun wurde Ethik möglich und gefragt"⁴.

(1.3.2. ?????)

1.3.3. Der Mensch wird zum Subjekt sittlichen Handelns

Die Wende zum Subjekt machte, wie nicht anders zu erwarten war, keinen Halt vor der Moral. Die konfessionellen Fehden und Kriege am Beginn der Neuzeit drängten nach einer neuen Basis menschlichen Zusammenlebens, "die absieht von speziellen religiösen Voraussetzungen. Dieses Fundament finden die Theorien vom Gesellschaftsvertrag, die mit dem modernen Naturrecht des 17. und 18. Jahrhunderts entwickelt werden, nicht mehr in Gott oder den Kirchen, sondern im menschlichen Subjekt mit den vorstaatlichen, natürlichen Rechten, die ihm als Mensch zukommen. Als Träger von Menschenrechten bzw. Grundrechten wird jeder Mensch nun immer entschiedener als freies Subjekt seines Handelns vorausgesetzt, als ein Subjekt, das kompetent ist, sittlich zu bestimmen, was zu tun ist und das Gewählte auch einzulösen"⁵.

Die Sittlichkeit aller Regeln hängt nun davon ab, "ob sie der praktischen Vernunft des einzelnen einleuchten und ob sie vor seinem Gewissen bestehen können"⁶. Damit steht nun der einzelne vor einer Fülle von Fragen, für die er nun selber als kompetent gilt.

1.3.4. Die zunehmende Individualisierung

Die Auflösung der traditionellen religiös vorgegebenen und gesicherten Handlungsordnung ersetzt die aufgezwungene Solidarität zwischen den Menschen durch eine frei gewählte Solidarität. Unter diesen neuen soziologischen Bedingungen wird es dem einzelnen möglich, sich nicht an allgemein anerkannte Normen zu halten und sich gegen die Solidarität zu entscheiden, zugunsten seiner eigenen Individualität. Bei Göbel heisst dies: "'Egotrip', 'Tanz ums goldene Selbst' sind die entsprechenden feuilletonistischen Kennzeichnungen dieses Handelns heute. Ihnen korreliert die düstere theologische Zuordnung dieser kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Strömungen in der westlichen Gesellschaft zur 'Kultur des Todes' (Johannes Paul II.: Evangelium Vitae)"⁷.

1.3.5. Die technologische Gefährdung alles Lebendigen

⁴ Göbel, ebd. S. 16.

⁵ Göbel, ebd. S. 18.

⁶ Göbel, ebd. S. 18.

⁷ Göbel, ebd. S. 20.

Die moderne Wissenschaft und in ihrem Gefolge die Technologie eröffnen dem Menschen mit jeder neuen Entdeckung, jeder neuen Erfindung, Möglichkeiten, die sie selber nicht beanspruchen kontrollieren zu können. Der Sinn und Zweck dieser neuen Möglichkeiten liegt ausserhalb der sie hervorbringenden Wissenschaften und Technologien. Dass der Mensch heute mehr kann als er soll, ist zu einem geflügelten Wort geworden. Dieses macht deutlich, dass das Wissen des Menschen und damit auch die Wissenschaften noch einmal von einer anderen Warte her legitimiert werden können. Diese andere Ebene, die Ebene der Moral, soll sagen, welche Errungenschaften wie eingesetzt werden sollen. In diesem Zusammenhang fordern gar manche Wissenschaftler wie etwa Jacques Testart⁸ für die In-Vitro-Fertilisation ein Moratorium, um sicherzustellen, dass die möglichen Technologien auch moralisch getragen und verantwortet werden können. Göbel illustriert das so: "Neben den zu befürchtenden und teilweise schon eingetretenen ökologischen Katastrophen sind es vor allem die Fortschritte im Bereich der Mikrobiologie, der Genetik und der Kernphysik, die ein ungeheures Gefahrenpotential in sich bergen, für das die traditionellen Problemlösungsstrategien nicht mehr ausreichen. Das heisst: Die moderne Entwicklung von Wissenschaft und Technik seit der Mitte des 19. Jahrhunderts verlangt mit ihren Möglichkeiten und Risiken nach Ethik als einer notwendigen Korrekturinstanz"⁹.

1.4. Die Diskussion der Moral(en) im ethischen Diskurs – als (Über-)Lebenszeichen

Die moralische Unsicherheit einzelner Menschen, ganzer Gruppen und Gesellschaften wird hier – das dürfte deutlich geworden sein – gerade nicht als Zeichen für das Ende der Moral gedeutet, sondern gerade umgekehrt, als eine Lebensäusserung der Moral selbst. Nicht die Moral ist am Ende, sondern einzelne moralische Inhalte und Normen greifen nicht mehr, angesichts der veränderten Bedingungen. Es wird hier als gutes Zeichen gedeutet, wenn Moral diskutiert wird. Als lebendiges und integriertes System lebt die Moral gerade dort auf, wo sie sich als dynamische Triebfeder alter und neuer moralischer Inhalte und Normen manifestiert. Es ist hier nicht die Moral des Buchstaben gemeint, sondern der Geist der Moral, der immer wieder zu neuen Ausdrucksformen findet und führt. Die Moralität einzelner Personen und ganzer Gesellschaften wird dort sichtbar und greifbar, wo ein ehrlicher Normfindungsprozess in die Wege geleitet wird.

Die moralische Ungewissheit verweist in der Tat auf nichts anderes als auf die Freiheit des Menschen, die ihrerseits am Ursprung der moralischen Frage steht. Dort wo die Freiheit gefordert wird, dort wo der Mensch sich zwischen Gut und Böse zu entscheiden hat, wird von ihm eine verantwortliche Antwort verlangt, wenn er nicht ohnmächtig den sogenannten Sachzwängen nach handeln möchte. Zwischen Sachzwang, Indifferentismus und Ohnmachtsgefühlen scheint die Suche nach einer moralisch verantwortlichen Antwort ein gangbarer Weg zu sein. Dabei wird der Mensch auf seine Freiheit und seine Vernunft, also auf sich selber und seinen Glauben, zurückgeworfen. Keine Autorität der Welt kann ihm

⁸ Testart, ???

⁹ Göbel, ebd. S. 22.

diese Freiheit und diese Vernunftleistung abnehmen, ohne den Menschen als Menschen dabei selber aufzulösen. Für das Risiko Mensch muss der Mensch selber geradestehen. Gerade das ist der Preis des Menschseins und seiner Freiheit.

1.5. Die reflektierte Moral als Eintrittskarte in die Welt der Vernunft

Es gibt kein Entrinnen, kein Ausweichmanöver an der Vernunft vorbei. Wer von seiner eigenen Freiheit ergriffen wird und vor realen Alternativen steht, muss sich entscheiden¹⁰. Wie auch immer die Entscheidung ausfallen wird, sie wird vor seiner Vernunft bestehen müssen. Zuerst muss der Handelnde aus seiner lebensweltlichen Erfahrung heraus Handlungsalternativen erkennen. Dann entwirft er sich selber, in teleologischem Gedankenspiel in der einen und anderen Variante des Handelns. Im Für und Wider der Argumente konfrontiert er sich mit dem, was und wer er sein will. Will er nicht mit sich selber brechen, ist es Aufgabe seiner Vernunft, Plausibilitätsgründe für die eine oder andere Handlungsalternative zu formulieren. Je kohärenter seine Vernunft die geplante Handlung mit seiner Geschichte und seiner Zukunft verweben kann, umso größer wird die Plausibilität für ihn ebenso wie für die Mitbetroffenen. Jedes Kind, das sich rechtfertigt für sein Tun, muss diese Verstandesleistung erbringen. Dabei verbindet die Vernunft (des Kindes) die Frage "Was soll ich tun?" mit der Frage "Warum soll ich das tun?". Gerade dieses Warum aber zeigt über die Moral und über die Vernunft hinaus, auf einen wie auch immer inhaltlich gearteten Glauben. Dieser Glaube steht für den Standpunkt, von welchem aus gedacht wird. Wer weitergehen und nicht stehenbleiben möchte, braucht ein Standbein und ein Gehbein, wobei es im Alltag nicht stört, dass dasselbe Bein mal Gehbein, mal Stehbein ist. Der weltoffene und damit moralfähige Mensch kommt unter dem Handlungsdruck seiner eigenen Freiheit nicht um diese zwei Eintrittskarten herum. Der Eintritt in die Vernunft ist gleichzeitig ein Heraustreten aus dem Glauben heraus. Gelingt der vernünftig geplante Schritt, so schreibt dieser gleichzeitig den eigenen Glauben, das eigene Selbst- und Weltverständnis fort. Aus der Vergangenheit heraus wird eine neue Zukunft in der Gegenwart entwickelt. Im Glücksfall gelingt der Vernunft die Integration von gegenwärtiger Herausforderung und eigenem Glauben. Missglückt der Versuch der Integration, entsteht ein Riss im Glauben und in der Vernunft.

1.6. Der moralische Standpunkt als Eintrittskarte aus der Welt des Glaubens

Der hier gemeinte Glaube umfasst sowohl das gläubige Vertrauen (fides qua) wie auch positives Glaubenswissen (fides quae). Das gläubige Vertrauen motiviert zum Schritt in die moralische Reflexion hinein. Das damit zusammenhängende Urvertrauen in sich selber, seine Fähigkeiten und seine Zukunft steht angesichts moralischer Alternativen in der Bewährung. Das mit dem gläubigen Vertrauen zusammenhängende Orientierungswissen

¹⁰ Man stelle sich in diesem Kontext nicht nur weltbewegende Alternativen wie der militärische Gebrauch von Kernwaffen vor, sondern ganz alltägliche Situationen wie die Möglichkeit, die Wahrheit zu sprechen oder zu lügen, zur Arbeit zu gehen oder krank zu spielen.

kann Anhaltspunkte für die Entwicklung der eigenen Lösung des moralischen Konfliktes hergeben. Es speist die Vernunft mit bestimmten Inhalten.

Andreas Greis und Thomas Laubach umschreiben das Proprium einer christlichen Ethik wie folgt: "Entscheidend für das jesuanische und damit christliche Menschenverständnis ist der Glaube, dass die Menschen von Gott geschaffen und geliebt werden und von ihm in die Verantwortung für ihr Handeln gerufen werden. Damit werden zwei wesentliche Charakteristika des Menschen formuliert: Gleichwertigkeit und Einmaligkeit. Jeder Mensch ist für sich besonders und unersetzbar, aber nicht vor den anderen hervorgehoben. Handlungsoptionen, die aus diesem Menschenverständnis und dem zugesagten Heil erwachsen, sind die Solidarität des Menschen mit dem Menschen, die Zuwendung zu den Unterdrückten und Schwachen, die Wahrung der Menschenwürde, der Einsatz für Gerechtigkeit, der Schutz alles Lebendigen und der kritische Widerstand gegen jede ideologische Vereinnahmung des Menschen.

Der Grundtenor dieser Handlungsoptionen wird durch das Gebot der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe formuliert. Es zielt nicht auf die Bevormundung des Menschen, sondern intendiert, das Menschliche möglich zu machen. Die theologische Ethik bindet diese Deutung des Menschen in eine Gesamtsicht von Mensch, Welt und Gott ein. Die Welt ist von Gott gewollt und mit Sinn erfüllt. Der Mensch wiederum ist in diese Welt verwiesen, sie ist das Gestaltungsfeld seines Lebens und er ist für ihr humanes Gesicht verantwortlich"¹¹.

2. Zum Begriff der Autonomie in der christlichen Moral und Ethik

Die im ersten Kapitel angedeutete Vorgehensweise und Verflochtenheit von Glaube und Vernunft in moralischen Fragen war immer wieder Gegenstand philosophischer und theologischer Reflexion. In der zeitgenössischen deutschsprachigen Theologie spielt dabei das Konzept einer autonomen Moral im christlichen Kontext eine herausragende Rolle. Ohne hier nun die gesamte Debatte auch nur annäherungsweise darstellen zu können, soll doch versucht werden, die Grundanliegen dieser Debatte zu synthetisieren.

2.1. Einblick in die Begriffsgeschichte¹²

"Es soll hier auf die Begriffsgeschichte und nicht auf den Gebrauch des Begriffs bei Kant eingegangen werden, da die Verwendung von "Autonomie" bei Kant selbst erst

¹¹ Andreas Greis / Thomas Laubach: Handeln. Auslegungsperspektive theologisch-ethischer Reflexion, in: Theologische Ethik. Ein Werkbuch, herausgegeben von Gerfried W. Hunold / Thomas Laubach / Andreas Greis. Uni Taschenbücher (1966), Tübingen, Basel, Verlag Francke (2000). ISBN 3-7720-2252-9, S. 73-91; hier S. 83.

¹² Erny Gillen: Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie; Echter Verlag, Würzburg 1989 ISBN 3-429-01216-3, S. 24-33.

von der Begriffsgeschichte her adäquat in den Blick kommt, wie Ernst Feil nachgewiesen hat¹³.

Wie uns bereits ein flüchtiger Blick in die Alltagssprache zeigt, ist "Autonomie" eine politische Kategorie¹⁴. Man spricht von einem autonomen Jugendzentrum (AJZ), fordert Autonomie für die Palästinenser. In dieser ursprünglichen Bedeutung läßt der Begriff sich bereits in der Antike nachweisen, nämlich bei Thukydides (ca. 460-400 v. Chr.) und weniger häufig auch schon bei Herodot (ca. 484-430 v. Chr.)¹⁵. Dass die "innere Haltung" ¹⁶, mit der Sophokles (497/6-406/5 v. Chr.) die Antigone in der gleichnamigen Tragödie "autonom" in den Tod gehen läßt, "nicht Subjektivität im neuzeitlichen Sinne sein kann, bedarf keines weiteren Hinweises"¹⁷.

Als politische Kategorie¹⁸ gebraucht, bedeutet "Autonomie" "relative Selbständigkeit in einem umfassenden Hoheitsgebiet, die nicht tangiert werden darf, wie sie ihrerseits nicht den ihr gesteckten Rahmen überschreiten darf. Autonomie ist vornehmlich ein (quasi)völkerrechtlicher Begriff, da sie vertraglich vereinbart wird, wobei die Vertragspartner nicht gleichrangig sind"¹⁹. Hier muss ebenfalls angemerkt werden, dass der Begriff in seiner politischen Verwendung zuerst einmal inhaltleer (inhaltlos?) ist, oder positiv formuliert: der Begriff ist für verschiedene Inhalte offen. Darüber hinaus ist mit ihm häufig eine Idealvorstellung verbunden; es wird mit ihm eher gefordert als beschrieben. Zusammenfassend hält Rosemarie Pohlmann fest: "Die Autonomie wurde etwa seit der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts (v. Chr.; eg) das vielfach *geforderte* und nie vollständig erreichte *Ziel* der griechischen Stadtstaaten..."²⁰.

In diesem Zusammenhang scheint es nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, dass der Begriff sozusagen "prädestiniert ist für Universalisierungs- und Radikalisierungs-

¹³ FEIL, 1982, 389-441. Feil fragt in seiner Untersuchung: "In welchem Sinn hat Kant den (ihm durch die Begriffsgeschichte vorgegebenen; eg) politischen Begriff "Autonomie" zumal im philosophischen Bereich verwendet? Genauer gefragt: Hat Kant die Struktur als innere Selbständigkeit und Selbstbestimmung im Rahmen eines übergeordneten Bereichs auch in der metaphorischen Verwendung beibehalten?" Und die Antwort: "Die Untersuchungen haben ergeben, dass die Frage uneingeschränkt mit Ja zu beantworten ist."

¹⁴ "Die philosophisch-ethische Verwendung des Autonomiebegriffes ist historisch sekundär; sie verdankt sich einer Analogisierung zur juristisch-politischen Bedeutung" (Hilpert, 1977, 331). Ob nach Hilpert in der Alltagssprache die politische oder die ethisch-philosophische Bedeutung vorherrscht, wird nicht klar, da er die Option, der Begriff werde heute "im allgemeinen Sprachgebrauch", "sowohl in der Umgangssprache als auch in den Geisteswissenschaften" (ebd., 335) in seiner ethisch-philosophischen Bedeutung verwendet (ebd.) mit dem Einschub "- jedenfalls in ethischen und pädagogischen Zusammenhängen -" (ebd.) m.E. selber annulliert."

¹⁵ Die genauen Belegstellen sind zu finden bei: Feil, 1982, 399f; Pohlmann, 1971, 701. "Dieser Beitrag (von Pohlmann; eg) ist die bislang umfassendste und kenntnisreichste Erörterung zur Begriffsgeschichte von "Autonomie", so das Urteil von Feil (ebd., 392 Anm. 7).

¹⁶ Pohlmann, 1971, 701.

¹⁷ Feil, 1982, 400.

¹⁸ vgl. Berthouzoz, 1978, 24-34.

¹⁹ ebd., 398.

²⁰ Pohlmann, 1971, 701 (Hervorhebung von eg)

bestrebungen, die überdies leicht – bewusst oder unbewusst – verschleiert werden"²¹. Häufig möchte, wer Autonomie erstrebt, im Grund (nicht selten) Souveränität. Wenn so zum Beispiel das Ziel der Forderung nach Autonomie für die Palästinenser die Errichtung eines eigenen Staates ist, dann wäre es der Klarheit halber doch wohl besser, Souveränität und nicht Autonomie zu fordern.

Was die Etymologie des Wortes "Autonomie" betrifft, so meint Feil mit Elias J. Bickermann²²: "Einiges spricht dafür, dass das Wort (...) nicht vom Begriff "Gesetz" (Nomos), sondern von dem auch diesem Begriff zugrundeliegenden "zuteilen" (némein) abgeleitet ist"²³.

"Während der Begriff "Autonomie" im Mittelalter bislang nicht nachzuweisen ist"²⁴, taucht er zu Beginn der Neuzeit in eben diesem antiken Sinn wieder auf. Nach der Reformation bedeutet Autonomie eine (über das Gewissen hinaus) den politischen Bereich betreffende Freistellung des Glaubens. Auch hier ist Autonomie eben nicht Souveränität bzw. absolute Freiheit, noch weniger Freiheit der Subjekte, sondern Freizügigkeit einer Gruppe auch im politischen Sinn unter Anerkennung einer Oberhoheit"²⁵. Feil nimmt nun als sicher an, "dass Kant diesen politisch-rechtlichen Begriff aus dem gängigen Gebrauch übernommen und erst nach der Veröffentlichung seiner "Kritik der reinen Vernunft" einbezogen hat"²⁶.

weiterfueren bis op S. 33 aus der Thes!!!

Wer über Autonomie schreibt, kommt um das Werk von Immanuel Kant (1724-1804) nicht herum. Er hat den ihm bekannten und auch im ursprünglichen Sinn gebrauchten politischen Begriff 'Autonomie'²⁷ in den Wortschatz der Philosophie aufgenommen und ihm damit eine metaphorische Bedeutung verliehen.

²¹ Feil 1982, 439.

²² Elias J. Bickermann, *Autonomia*. Sur un passage de Thucyde (I, 144,2), in: *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 3. Ser., Tome 5 (1958) 313-344, bes. 326f; 339. Zitiert nach Feil, 1982, 399 Anm. 33.

²³ Feil, 1982, 399.

²⁴ Über Feil hinaus, weist Pohlmann (1971, 702) noch darauf hin, dass die römischen Schriftsteller das Wort "autonomia" ebenfalls nicht übernommen haben, sondern es jeweils umschrieben mit Ausdrücken wie "potestas vivendi suis legibus" oder "potestas utendi suis legibus" (Livius, Caesar). Eine Ausnahme macht Cicero, der das Wort im Sinn von bedingter politischer Selbstbestimmung gebraucht (Ep. ad Atticum VI, 2).

²⁵ Feil, 1982, 400f.

²⁶ ebd., 401.

²⁷ vgl. Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795), Akademie-Ausgabe Bd. VIII, 346; ders., *Metaphysik der Sitten/Rechtslehre* (1797), Bd. VI, 318. 437; ders., *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten* (1798), Bd. VII, 17 u.a. Der politische Gebrauch von 'Autonomie' ist bei Kant dadurch gekennzeichnet, dass der Begriff 'Heteronomie' in diesem politischen Kontext nicht vorkommt, und dass 'Autonomie' Selbstbestimmung einer nicht souveränen Größe bzw. Institution meint [nach FEIL, 1982, 406-410].

Dass Kant den mit diesem Wort (aus dem Sprachspiel der Politik(er)) ausgesprochenen Sachverhalt strukturell gleichbleibend in einen philosophischen Horizont überträgt²⁸, lässt sich besonders deutlich in seiner Schrift 'Der Streit der Fakultäten'²⁹ nachweisen. Dabei ist die Präzisierung und Einschränkung der Autonomie auf die philosophische Fakultät besonders instruktiv, "weil in ihr der eindeutig politische Gebrauch von Autonomie im Sinn der Selbständigkeit einer Institution im Rahmen der übergeordneten Rechtsordnung des Staates verschmolzen ist mit der philosophischen Bedeutung von Autonomie im Sinn der Unabhängigkeit der Vernunft von jeglicher äusserer Einwirkung. Ursprünglicher und metaphorischer Gebrauch von Autonomie sind hier identisch"³⁰.

Dass Autonomie im übertragenen Sinn immer in Anlehnung an die ursprüngliche Wortbedeutung gebraucht wird, lässt sich nachweisen für die 'Kritik der Urteilskraft' (1790), das 'Opus posthumum'³¹ sowie für Kants Schriften zur Ethik, näherhin also die 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' (1785), die 'Kritik der praktischen Vernunft' (1788) und die 'Metaphysik der Sitten' (1797), in denen die Termini 'Autonomie' und 'Heteronomie' denn auch in signifikanter Häufigkeit vorkommen.

In der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten' wird der Begriff 'Autonomie' als Autonomie des Willens gefasst: "Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien. Dass diese praktische Regel ein Imperativ sei, d.i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an sie als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist"³². Die Autonomie des Willens ist für Kant also offensichtlich eine weitere Formulierung des kategorischen Imperativs³³ und ist an das allgemeine Sittengesetz gebunden. Fasst man das hier Ausgesagte scharf, so heisst das: "Autonomie ist Selbstbestimmung in Bindung an,

²² HILPERT [1977, 331] spricht von einer Analogisierung der philosophisch-ethischen Verwendung zur historisch ursprünglichen juristisch-politischen Bedeutung. Martin Rhonheimer, der zwischen personaler, funktionaler und konstitutiver Autonomie unterscheidet, ist ebenfalls davon überzeugt, dass sein Begriff der konstitutiven Autonomie "politischer und juristischer Herkunft zugleich (ist), historisch betrachtet, der ursprüngliche und fundamentale (ist); die beiden ersten sind in einer gewissen, wenn auch unvollständigen, Analogie zu ihm gebildet" (S. 163).

²⁹ Akademie-Ausgabe VIII 1-116; VI 263-393.

³⁰ FEIL, 1982, 410. Siehe dort auch die genauen Belege für die hier vorgebrachte These.

³¹ Den Nachweis führt FEIL, ebd., 410-423.

³² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV 440; IV 74f.

³³ vgl. HILPERT, 1980, 160f. Kant kennt zwei weitere Formulierungen dieses kategorischen Imperativs: "Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte" (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS), IV 421; VI 51]. Oder: "Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" [GMS, IV 429; VI 61].

noch schärfer formuliert, in Unterwerfung unter das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit³⁴. Es geht bei der Autonomie im übertragenen Sinn darum, dass das Gesetz "uns zur Triebfeder" werde, wie Kant schreibt³⁵. Somit wird denn auch deutlich, weshalb er sagen kann, "also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei"³⁶. Der Wille des Vernünftigen ist also zugleich frei und gebunden, gesetzgebend und dem moralischen Gesetz unterworfen. Das moralische Gesetz aber ist "gleichsam als ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind"³⁷, gegeben; es ist "das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt"³⁸.

Hinter dieser Konzeption von Autonomie steht der "Dualismus von sinnlicher und übersinnlicher Natur"³⁹. Und hier findet sich denn auch der Ansatz für die Unterscheidung von Autonomie und Heteronomie. Besagt 'Autonomie' die Bindung an das allgemeine Sittengesetz, so besagt 'Heteronomie' die "Bestimmung des Subjektes durch ein äusseres, empirisches, sinnliches Objekt"⁴⁰. Führt die Autonomie zum kategorischen Imperativ, so die Heteronomie lediglich zu einem hypothetischen Imperativ. Bei der Autonomie geht es um die Verbindlichkeit für alle, bei der Heteronomie um eine individuelle, nicht unbedingte Verbindlichkeit⁴¹. Plädiert der königsberger Philosoph für die Autonomie, so geht es ihm damit darum, "den moralischen Anspruch seiner Geltung nach von subjektiver Willkür und Veranlagung unabhängig zu machen"⁴². Autonomie bringt die Möglichkeit notwendiger und allgemeingültiger Urteile der praktischen Vernunft ebenso zum Ausdruck wie ihre innere Bindung an das Sittengesetz⁴³. "Um diese spezielle Selbstgesetzgebung auszusagen, gab es [für Kant; eg] in der Tat keinen geeigneteren Ausdruck als 'Autonomie'⁴⁴.

³⁴ FEIL, 1982, 404.

³⁵ KANT hält fest: Das was andere uns geben, könne keine Tugendmaxime begründen, "denn diese besteht gerade in der subjektiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin dass nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz, uns zur Triebfeder dienen müsse" [Die Metaphysik der Sitten: Tugendlehre, VI 480; IV 620].

³⁶ GMS, IV 447; IV 82.

³⁷ Kritik der praktischen Vernunft (KprV), V 47; IV 161.

³⁸ ebd., V 43; IV 157.

³⁹ FEIL, 1982, 413.

⁴⁰ FEIL, 1982, 405; vgl. 413: "Der hier umrissene Dualismus, die 'Scheidung des Empirischen vom Rationalen' [KprV, V 163; IV 301] veranlasst Kant nicht nur 'Gegenstände' wie Lust, Glückseligkeit, Vollkommenheit, moralisches Gefühl, sondern auch den Willen Gottes als oberstes Prinzip der Moral auszuscheiden, da "ihr Grundsatz allemal Heteronomie" ist [KprV V 64; IV 182]"[ebd.].

⁴¹ ebd.; HILPERT, 1980, 161ff; HOFFMANN, 1979, 203f = ders., 1980, 87.

⁴² HILPERT, 1980, 152.

⁴³ vgl. FEIL, 1982, 435.

⁴⁴ ebd., 436.

Soviel zur Autonomie-Vorstellung von Kant⁴⁵, die sich eng an die Begriffsgeschichte anlehnt. Im Laufe der Philosophie- und Theologiegeschichte wurde der Begriff 'Autonomie' gelegentlich wieder aufgegriffen, ohne jedoch weit verbreitet zu sein, geschweige denn eine zentrale Stellung einzunehmen⁴⁶. Bevor wir uns dem nächsten Punkt **dieser Arbeit** zuwenden können, soll nun noch eine Regelung für den Gebrauch der Leitbegriffe 'Autonomie', 'Heteronomie' und 'Theonomie' **in dieser Arbeit** getroffen werden.

C. Sprachregelung

'Autonomie' im metaphorischen Sinn steht im folgenden für die innere Selbstbestimmung im Rahmen eines übergeordneten Sittengesetzes bzw. etwas ihm Entsprechenden, dem der vernunftbegabte Mensch zustimmen kann und muss⁴⁷. Diese Festlegung kann sich auf Kant berufen und meint weder Autarkie noch Souveränität. Sinnvolle Wortverbindungen sind bei dieser Begriffsbestimmung etwa 'Autonomie des Willens', 'Autonomie der Vernunft' oder 'Autonomie des Menschen', nicht aber 'absolute Autonomie'⁴⁸ bzw. 'radikale Autonomie'⁴⁹. Mit dieser Definition von 'Autonomie' ist also eine Absage an den heute gängigen fundamentalen und universalen Gebrauch des Begriffs verbunden⁵⁰, wie er auf Wilhelm Dilthey (1833-1911) zurückgeht⁵¹. Diese Verwendung ist relativ neu - Dietrich Bonhoeffer (1906-

⁴⁵ Diese knappe Darlegung der kantschen Autonomie-Vorstellung darf jedoch nicht verdecken, dass sie sich gegen die politische Theorie von Rousseau entwickelt, die als moralisches Ideal die Versöhnung des Subjekts und des Herrschers vertritt. Der Bürger gehorcht sich selber, d.h.: dem allgemeinen Willen mit dem er übereinstimmt. (*) Darüber hinaus noch ein Textauszug zur Würde des Menschen, die dem zukommt, der nur den moralischen Regeln gehorcht, die er sich selber gibt, so dass der moralische Imperativ nicht erlitten, sondern lediglich durchgeführt wird: (*)

⁴⁶ vgl. ebd., 435. In dem "sehr pauschalen" [so FEIL, 1982, 397] Artikel 'Autonomie' von Eberhard AMELUNG [TRE] heißt es im ersten Satz: "Die Begrifflichkeit ('Autonomie'; eg), die im 19. und 20. Jahrhundert das zentrale Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik bezeichnete, verliert gegenwärtig an Bedeutung und wird zunehmend weniger gebraucht" [ebd., 4]. Mag die Aussage, dass der Begriff gegenwärtig an Bedeutung verliert, auch für die evangelisch-theologische Ethik zutreffen, so doch wohl kaum für die katholisch-theologische, wie ein Blick ins Literaturverzeichnis dieser Arbeit belegen kann.

⁴⁷ s. FEIL, 1982, 441. Dieser Definition stimmen ebenfalls kritische Leser der Diskussion um die Autonomie des Sittlichen im Rahmen christlicher Ethik zu, wie etwa die unlängst erschienene Studie von Martin Rhonheimer, der die Autonomie in Anlehnung an Pohlmann ebenfalls als "bedingte Selbstbestimmung" versteht. RHONHEIMER, 1987, 163, Anm. 10. Vgl. ebenfalls seine interessanten Darlegungen zu dieser Begrifflichkeit S.159-188.

⁴⁸ Der Begriff wird denn auch durchwegs zur Kennzeichnung einer Position gebraucht, von welcher sich der Schreiber selber absetzt. In diesem Sinn stellt etwa Franz BÖCKLE eine 'absolute Autonomie des Subjektes' bei Kant und Fichte fest [vgl. FM, 1977, 58]

⁴⁹ Von "radikal verstandener Autonomie des Menschen" bzw. "radikaler Autonomie des Menschen" pflegt Walter KASPER zu sprechen, wenn er von falsch verstandener Autonomie spricht [s. 1980, 29; 1982, 65].

⁵⁰ s. FEIL, 1982, 390-397.

⁵¹ "Es liegen nach diesem System (sc. des Naturrechts, der natürlichen Moral und der natürlichen Theologie) in der Menschennatur feste Begriffe, gesetzliche Verhältnisse, eine Gleichförmigkeit, welche überall dieselben Grundlinien von wirtschaftlichem Leben, rechtlicher Ordnung, moralischem Gesetz, Schönheitsregeln, Gottesglauben und Gottesverehrung zur Folge haben muss. Diese

1945)⁵² und in besonderer Weise auch Ernst Troeltsch⁵³ haben zur Verbreitung dieser umfassenden Deutung von 'Autonomie' beigetragen - und kann nicht unmittelbar (linear) auf Kant zurückgeführt werden. Niemand kann gehindert werden, diesen Sprachgebrauch zu wählen, doch sollte er wissen, dass er sich nicht auf Kant berufen darf, sondern eher auf dessen Kritiker und Gegner, die ihm als erste unterstellt haben, er vertrete eine 'absolute Autonomie'⁵⁴.

Anhand eines von Martin Rhonheimer herangezogenen Beispiels soll nochmals verdeutlicht werden, was hier unter 'Autonomie' verstanden wird. "Stellen wir uns vor, dass aufgrund einer zentralen staatlichen Entscheidung einer bestimmten Region oder Gemeinde der gesetzliche Auftrag erteilt würde, in eigener Kompetenz das Schulwesen zu ordnen. Eine solche Kompetenzübertragung begründet eine für den Kompetenzempfänger nicht-verfügbare Verpflichtung, diese Kompetenz wahrzu-

natürlichen Anlagen, Normen und Begriffe in unserem Denken, Dichten, Glauben und gesellschaftlichen Handeln sind unveränderlich und vom Wechsel der Kulturformen unabhängig. Sie beherrschen alle Völker, sie wirken in allen Gegenden. Die Autonomie des Menschen ist in ihnen begründet. Sofern die Menschheit dieselben sich zum Bewusstsein bringt und zur Richtschnur ihres Handelns macht, sofern sie allen vorhandenen Glauben und alle bestehenden Institutionen vor das Tribunal des aus ihnen abgeleiteten Systems bringt, tritt sie in das Stadium der Mündigkeit und der Aufklärung. Vor diesem Tribunal haben sich nun alle Institute der Gesellschaft und alle Dogmen der Kirchen zu verantworten. Kein größerer und langwieriger Prozess ist jemals geführt worden. Er zieht sich beinahe durch zwei Jahrhunderte [Wilhelm DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften II* (Stuttgart Göttingen 1977; 10. Auflage), 91]" [zitiert nach FEIL, 1982, 392 und Anm. 5].

⁵² "Es ist eine große Entwicklung, die zur Autonomie der Welt führt. In der Theologie zuerst von Herbert von Cherbury, der die Suffizienz der Vernunft für die religiöse Erkenntnis behauptete. In der Moral: Montaigne, Bodin, die anstelle der Gebote Lebensregeln aufstellen. In der Politik: Machiavelli, der die Politik von der allgemeinen Moral löst und die Lehre von der Staatsräson begründet. Später, inhaltlich sehr von ihnen verschieden, aber in Richtung auf die Autonomie der menschlichen Gesellschaft doch mit ihm konform H. Grotius, der sein Naturrecht als Völkerrecht aufstellt, das Gültigkeit hat 'etsi deus non daretur', 'auch wenn es keinen Gott gäbe'. Schließlich der philosophische Schlusstrich; einerseits der Deismus des Descartes: die Welt ist ein Mechanismus, der ohne Eingreifen Gottes von selbst abläuft; andererseits der Pantheismus Spinozas: Gott ist die Natur. Kant ist im Grunde Deist, Fichte und Hegel Pantheisten. Überall ist die Autonomie des Menschen und der Welt Ziel der Gedanken" [BONHOEFFER, 1980, 176f = Brief vom 16.7.1944; vgl. FEIL, 1982, 390f].

⁵³ S. FEIL [1982, 392 Anm. 6] - er verweist auf: Ulrich RUH, *Säkularisierung als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte* (= Freiburger Theologische Studien; Bd. 119) [Freiburg-Basel-Wien 1980], 158, 169.

⁵⁴ So etwa Georg Wilhelm Friedrich HEGEL [Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie (= Philosophische Bibliothek 62b) [Hamburg 1962], 27, wo in einem Referat über Kant ein Widerspruch zwischen der Vernunft als 'Begriff der Unendlichkeit', für die bei Kant 'absolute Spontaneität und Autonomie' angenommen wird, und der theoretischen Vernunft aufgedeckt wird, die 'keinen Anspruch auf eine autonome Würde' macht [Zitiert nach: FEIL, 1982, 436 Anm. 192] und Franz von BAADER [Über das durch unsere Zeit herbeigeführte Bedürfnis einer innigeren Vereinigung der Wissenschaft und der Religion (1824), in: ders., *Vom Sinn der Gesellschaft*, ausgew. u. hg. v. Hans A. FISCHER-BARNICOL [Köln 1966] (Zitiert nach FEIL, 1982, 436 Anm. 193)]. Vgl. die beissende Kritik, die Feil besonders an den Arbeiten übt, die explizit dem Werk von Kant und dessen Interpretation nachgehen, und dabei ebenfalls dieser Pauschalisierung des Autonomiebegriffs erlegen sind. Hervorgehoben werden Michael WELKER [1975] und Maximilian FORSCHNER, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant* (= Epimeleia; Bd. 24) [München 1974], ein Werk, auf das sich Franz BÖCKLE bei seiner Kantinterpretation immer wieder abstützt [vgl. etwa FM, 1977, 51ff].

nehmen; stellt ihn also in die Abhängigkeit eines unbedingten Sollens, das ihm jedoch gleichzeitig bezüglich der konkreten Gestaltung innerhalb des ihm gewährten Kompetenzbereiches und innerhalb der rechtlichen Rahmenordnung zugleich Unabhängigkeit gewährt. Würde die entsprechende Region das Schulwesen überhaupt nicht ordnen, so verstieße sie gegen den ihr erteilten Auftrag und könnte entsprechend zur Rechenschaft gezogen werden: denn sie besitzt keine Kompetenz bezüglich des Grundes ihrer eigenen Autonomie. Die 'autonome' Region ist also durch eine übergeordnete Instanz beansprucht, 'über sich in Freiheit zu verfügen'⁵⁵. Dieses politische Beispiel möge noch einmal den mit dem Begriff 'Autonomie' angesprochenen Sachverhalt verdeutlichen - sei dies nun in politisch-rechtlichen Belangen oder dann im Bereich der philosophisch-ethischen Metapher.

Auch 'Heteronomie' soll hier nicht absolut gebraucht werden, sondern ebenfalls in Anlehnung an Kant als Bestimmung des Subjektes durch ein äusseres, empirisches, sinnliches Objekt. Im Hinblick auf die Normbegründung wäre Heteronomie also nichts anderes als der sogenannte naturalistische Trugschluss vom Sein aufs Sollen, die "illegitime Zurückführung von Werturteilen auf deskriptive Tatsachenurteile"⁵⁶. Faktisch bleibt der Begriff 'Heteronomie'⁵⁷, der zur Kontrastierung von 'Autonomie' gebraucht wird, abstrakt und weniger präzise als 'Autonomie'. Auf jeden Fall aber verbietet sich bei dem in Anlehnung an Kant definierten Sprachgebrauch eine absolut gebrauchte Antithese von 'Autonomie' und 'Heteronomie', wie Ernst Feil überzeugend nachgewiesen hat⁵⁸.

Im Zusammenhang dieser Sprachregelung scheint es sinnvoll zu sein, auf den häufig im Zusammenhang mit 'Autonomie' und 'Heteronomie' genannten Begriff 'Theonomie' einzugehen, obwohl sich dieser Terminus bei Kant nicht belegen lässt und in seinem Konzept von Autonomie auch sinnlos wäre⁵⁹. Inwieweit Theonomie als Implikat der Autonomie im Kontext der kantischen Postulatenlehre betrachtet werden kann⁶⁰, soll hier offen gelassen werden.

Wird der sittliche Anspruch, das moralische Gesetz, das Kant als dem Menschen vorgegebenes⁶¹ Faktum der Vernunft versteht, theologisch als ein Aspekt des Willens

⁵⁵ RHONHEIMER, 1987, 184.

⁵⁶ GINTERS, 1982, 336.

⁵⁷ "Eine Begriffsgeschichte von 'Heteronomie' gibt es nicht, auch ist bislang unbekannt, wie es zu dieser Begriffsbildung gekommen ist", wobei nicht auszuschließen ist, dass es sich um eine Prägung Kants handelt. Diese Lücke in der Begriffsgeschichte dürfte erstmals von Ernst Feil namhaft gemacht worden sein [FEIL, 1982, 397. 434. 437; Zitat: 397].

⁵⁸ FEIL [1982, 437] formuliert das diesbezügliche Resultat seiner Untersuchung wie folgt: "Für die Kantrezeption wie -interpretation muss also die Vorstellung einer durchgängigen und absolut gebrauchten Antithese von Autonomie und Heteronomie aufgegeben werden."

⁵⁹ vgl. ebd., 438.

⁶⁰ Diese Meinung vertritt Johannes HOFFMANN, 1979, 207 = 1980, 90.

⁶¹ HILPERT [1977, 342f; Hervorhebungen von mir] gesteht zu, dass Autonomie bei KANT "bereits die Realisierung eines 'irgendwie' vorgegebenen Anspruchs (ist)", gibt den diesen Begriff rezipierenden

Gottes gedeutet, der normkritisch hinter und über allen, wo und wie auch immer ausformulierten Weisungen, steht⁶², so ist das gemeint, was im folgenden mit dem Begriff 'Theonomie' umschrieben werden soll⁶³. Der Begriff, der in erster Linie im Zusammenhang mit dem Problem der Verhältnisbestimmung von Glaube und Autonomie in Sachen Ethik geprägt worden ist⁶⁴, wurde vor allem von Paul Tillich (1886-1965) in die Diskussion eingeführt⁶⁵. Er versteht 'Theonomie' als "die an ihre eigene Tiefe (profondeur) gebundene autonome Vernunft"⁶⁶. Um eine doppelte Wahrheit zu vermeiden, fasst er das alle Menschen bestimmende Sittengesetz als Ausdruck der Liebe (agape) auf, oder noch theologischer formuliert, als Äusserung von Gottes Heiligem Geist, der - christlich verstanden - zum letzten Motiv jeder, den Menschen bewegenden Ethik wird⁶⁷.

Den Begriff 'Theonomie' möchte ich im folgenden sparsam verwenden, weil er mir sehr anfällig für mancherlei Missverständnisse zu sein scheint; oftmals kommt (je nach Auslegung) ein Gottesbild zum Tragen, das Gott eher als selbstherrlichen Narziss⁶⁸

Theologen jedoch zu bedenken: "doch ist dieses 'irgendwie' eben nicht theologischer Art. Der Anspruch ist vielmehr ein 'angeborenes', 'apodiktisch gewisses' 'Faktum der Vernunft' [KprV A 56 (nach der Originalausgabe zitiert: ebd., Anm. 36)]. Auch wenn dieses nachträglich als Gebot Gottes interpretiert werden kann, weicht dieses Konzept ziemlich fundamental von der traditionellen Sicht wie auch von derjenigen der theologisch-autonomen Moral ab." Die Quellenangabe bei Kant (KprV A 56) stimmt nicht, weshalb ich hier nicht auf das 'irgendwie vorgegeben' eingehen kann.

⁶² vgl. HALTER, Taufe und Ethos, 1977, 483f.

⁶³ Unter dem Aspekt des Heils könnte man wohl auch von der Gnade sprechen, die ja "primär ungeschaffene Gnade, Gottes Selbstmitteilung im Heiligen Geist (ist). (...) Weil der Geist die innere Möglichkeitsbedingung der Schöpfung ist, ist diese immer schon mehr als reine Natur. Die Schöpfung ist durch den Heiligen Geist immer schon übernatürlich finalisiert und geprägt. (...) Er ist (...) das Prinzip der Bewegung und des Lebens in der Schöpfung" [KASPER, 1982, 279f]. Von einem anderen Gesichtspunkt formuliert Gisbert GRESHAKE in seiner Gnadenlehre [1977, 102] das mit Theonomie ausgedrückte Anliegen: "Wo Menschen sich unbedingt lieben, bejahen, zum wahren Menschsein befreien, ist jene Freiheit am Werk, die in Jesus Christus zwar ihre volle zeichenhafte Gestalt gefunden hat, die aber auch 'vor' oder (scheinbar) 'außer' ihm schon im Fragment, im schwachen Verweis, in der Hoffnung oder in der gelebten Wirklichkeit des 'anonym Christlichen' gegeben ist" [vgl. ebd. 121]. Hier wäre dann vor allem auch auf Karl RAHNERs Schriften zur Theologie [Einsiedeln-Zürich-Köln 1954-1984] zu verweisen: Über die Möglichkeiten des Glaubens heute, in: Schriften, Bd. 5, 11-31; ders., Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: ebd., 136-158; ders., Die anonymen Christen, in: Schriften, Bd. 6, 545-554; ders., Atheismus und implizites Christentum, in: Schriften, Bd. 8, 187-212; ders., Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: Schriften, Bd. 9, 498-515. ders., Bemerkungen zum Problem des 'anonymen Christen', in: Schriften, Bd. 10, 531-546; ders., Anonymer und expliziter Glaube, in: Schriften, Bd. 12, 76-84; ders., Jesus Christus in den nichtchristlichen Religionen, in: ebd., 370-383.

⁶⁴ vgl. FEIL, 1982, 438f.

⁶⁵ s. MIETH, 1976, 31; OLIVEIRA, Autonomie, 1978, 16; VERGAUWEN, 1978, 200-212.

⁶⁶ VERGAUWEN, 1978, 202: "La théonomie n'est rien d'autre que la raison autonome unie à sa propre profondeur." So etwa könnte ebenfalls die Kurzformel von Johannes HOFFMANN [1979, 207] verstanden werden: "Theonomie als Idealfall der Autonomie."

⁶⁷ vgl. VERGAUWEN, 1978, 208-212, bes. 211 sowie Anm. 110 dieser Arbeit. (*)

⁶⁸ vgl. MIETH, Brauchen wir Gott, 1982, 213 mit Verweis auf Thomas MANN, Joseph und seine Brüder, 2 Bde. [Stockholm 1966], Bd. 1, 425, 435.

bzw. "Chef der Weltfirma"⁶⁹ aufleuchten lässt, der auf seinem Richterstuhl thront und konkrete Weisungen erlässt, denn als Gott Jesus Christi. Vermeiden möchte ich ebenfalls das Adjektiv 'theonom', zumal es ohne weiteres mit den Wendungen 'theologisch fundiert' oder 'theologisch legitimiert' adäquat wiedergegeben werden kann, wie Franz Böckle es für die Formel einer 'theonomen Autonomie' vorgeschlagen hat⁷⁰. Neuerdings schlägt Martin Rhonheimer wortspielerisch vor, anstatt von 'theonomer Autonomie' zu reden, das Begriffspaar 'autonome Theonomie' zu verwenden. "Gemeint ist: es handelt sich um eine Theonomie, die das menschliche Subjekt als seine eigene Selbstgesetzlichkeit besitzt, oder, wie noch gezeigt werden soll, um eine 'partizipierte Theonomie'"⁷¹. All diese 'Wortspiele' zeigen zur Genüge, dass ein Verzicht auf sie eher zur Klärung beitragen kann als das Hinzufügen von neuen Begriffsbestimmungen und -schöpfungen."

Aus der Begriffsgeschichte um das Konzept der Autonomie sollen lediglich einige Eckwerte zurückbehalten werden. Der Begriff entstand in politischen Kontexten und wurde erst später durch den königsberger Philosophen Immanuel Kant in die Welt der Gedanken übertragen. Im politischen Kontext heisst der Begriff bis heute: Selbstbestimmung in einem vorgegebenen Rahmen. Am Anfang der Begriffsgeschichte wurde Autonomie einer untergeordneten Instanz von einer übergeordneten gewährt. Zur Anerkennung der Autonomie gehört damit unweigerlich die Anerkennung der die Autonomie gewährenden Autorität. Erst im Laufe der Zeit wurde es vorstellbar, dass Autonomie sozusagen von unten gefordert und organisiert werden kann. Dieses Moment in der Begriffsgeschichte hat manchen dazu geführt, Autonomie mit Souveränität zu verwechseln, wobei doch gerade die Souveränität der Gegenbegriff zur Autonomie darstellt.⁷²

Der Import des Begriffs Autonomie in die Welt der Philosophie und Theologie hat den Begriff nicht grundlegend verändert, lässt aber die beiden Lesearten einer Autonomie von oben und einer Autonomie von unten genauso wie im politischen Kontext zu. Was in diesem Kontext näherhin mit der Begrifflichkeit gemeint sein soll, fasse ich in den nächsten Abschnitten kurz zusammen.

2.2. Der autonome Mensch als Subjekt der Verantwortung

Wer Verantwortung sagt, meint damit, dass der einzelne Mensch vor sich, vor der Gesellschaft und gegebenenfalls vor Gott mit seinen Handlungen und seinem Verhalten

⁶⁹ Robert MUSIL, Der Mann ohne Eigenschaften [Reinbeck 1970], 505 zitiert nach MIETH, Brauchen wir Gott?, 212.

⁷⁰ BÖCKLE, Theonome Autonomie, 1981, 304; Vgl. ebenfalls die Wortwahl von Konrad HILPERT [1980, etwa 532], der von der "theologisch-autonomen Moral" spricht. Hier stehen die beiden Begriffe 'theologisch' und 'autonom' m.E.; etwas (zu) unvermittelt nebeneinander, und zwar, ohne dass vom Begriffspaar her eine Interpretationsrichtung angegeben wird.

⁷¹ RHONHEIMER, 1987, 166, vgl. ebenfalls: 180 und 408, wo er die 'autonome Theonomie' als "Autonomie des Menschen in Gott" auslegt.

⁷² Siehe: Artikel von EG im LW Autonomie und Subsidiarität

bereit ist, gerade zu stehen. Die Verantwortung ist sozusagen der Beginn der Moral selber. Wer nun vom autonomen Menschen redet, meint gerade nicht den isolierten oder gar souveränen Einzelmenschen, sondern die in ihre Lebenswelt eingebettete Person. Was auch immer zu dieser Lebenswelt gehören mag, es beeinflusst interaktiv den einzelnen. In dieser Interaktion und aus dieser Interaktion heraus fällt der Mensch sittliche Urteile, handelt er moralisch, ist er. Es gibt keine "persona pura" ausserhalb ihres lebensweltlichen Kontextes. Gerade diese eingebettete Person ist Subjekt moralischer Verantwortung.

2.3. Die autonome Moral als vernunftgeleitete Suche nach dem Guten und Richtigen

Die Stoßrichtung jeder autonomen Moral richtet sich gegen die Fremdbestimmung durch andere Gesetze als die der eigenen Vernunft. Wer in Freiheit ja zu einem vorgefundenen moralischen Gesetz sagt, handelt genauso autonom wie derjenige, der aus anderen Gründen gegen dasselbe vorgefundene Gesetz handelt. Moralisch ist nicht zu verantworten, ob man gegen ein vorgefundenes sittliches Gesetz handelt oder nicht, sondern lediglich, ob der Handelnde gute Gründe hat, so oder anders zu handeln. Das Kriterium des moralischen Handelns ist gerade nicht, dass man einer äusseren Norm entsprechend gehandelt hat. Wird die Norm vom Handelnden nicht innerlich bejaht, so gibt es für ihn keinen Grund, dieser Norm nach zu handeln.

Es versteht sich von selbst, dass diese grundsätzlichen Aussagen in die Entwicklungsgeschichte des einzelnen Menschen hinein zu deklinieren sind. Hier haben Piaget und Kohlberg hervorragende Arbeit geleistet, um zu zeigen, dass der Weg zu einer eigenen autonomen Moral nur langsam und stufenweise in der Geschichte eines Menschen gefunden wird. Was Piaget an der Entwicklungspsychologie der Kinder festmacht, überträgt Kohlberg ausdifferenzierter auf die Etappen des Menschseins selber. Mit den Kategorien des vorkonventionellen, konventionellen und nachkonventionellen Handelns erschließt er Dimensionen im Handeln des Menschen, die nicht mit dem Ende der Kindheit abgeschlossen sind, sondern in der urpersönlichen Biographie eines jeden Menschen je und je präsent sind.

Auch wenn hier unumwunden eingestanden werden muss, dass manche Menschen den Weg zu einer eigenen autonomen Moral kaum finden, so stellt dies für die Theoriebildung kein eigentliches Problem dar.

Autonome Moral wird in diesem Kontext also verstanden als die vernunftgeleitete Suche nach dem Guten und Richtigen. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass alle Menschen sich desselben Alphabets oder desselben Einmaleins für das Herstellen ihrer Normen bedienen. Dieser Ansatz bei der Universalität der Vernunft, nicht als Inhalt, sondern als Instrument, um Inhalte zu konstruieren, ist wesentlich für das Verständnis des Ansatzes bei einer autonomen Moral in welchem Kontext auch immer. Mit der Annahme einer universalen Vernunft wird jede inhaltlich noch so verschiedene Moral erst kommunikel für andere. Unterschiede brauchen dann nicht mehr bekämpft zu werden, sondern können verstanden werden. Diese Anstrengung, die verschiedenen Moralen miteinander ins Gespräch zu

bringen, um so gemeinsam handlungsfähig zu bleiben, stellt eine der großen Herausforderungen unserer pluralistischen Zeit dar.

Jede Versuchung, in eine Gehorsamkeitsmoral zu flüchten, verlagert lediglich das Problem von denen die gehorchen, zu denen die befehlen.

2.4. Die autonome Moral im Kontext eines Orientierungswissens (als Glauben)

Wer also autonome Moral sagt, und dabei von der vernunftgeleiteten Suche nach dem Guten und Richtigen spricht, wird über die Vernunft hinaus auf das hin verwiesen, das seine Identität ausmacht. Das Selbst- und Weltverständnis eines jeden Menschen wird damit zum Kontext in dem die operative Vernunft sich auf die Suche nach Gründen für oder gegen ein bestimmtes Handeln oder Verhalten macht. Je bewusster und gewusster jemand seine Welt und sich selber versteht, umso einfacher wird es ihm fallen, Anhaltspunkte in seinem Selbst- und Weltverständnis für sein moralisches Verhalten und seine moralischen Handlungen zu finden.

Insofern er selber der Urheber seiner moralischen Überzeugungen ist, wird er auch in der Lage sein, seine Gründe anzugeben, die ihn zu diesem Handeln oder Verhalten veranlassen. Eine reine Gehorsamkeitsmoral würde für die Begründung ihrer Normen auf die Gebietenden verweisen, wäre selbst aber nicht in der Lage, ihre Gründe zu benennen. Gerade in einer zersprungenen pluralistischen Welt leuchtet es ein, dass jeder einzelne immer mehr gefordert wird, sein moralisches Verhalten selber zu rechtfertigen. Allein diese soziokulturelle Gegebenheit müsste jede Autorität – seien dies nun die Eltern, die Lehrer, der Staat oder die Kirchen – ermutigen und auffordern, ihre Normen zusammen mit den dazugehörigen Gründen zu vermitteln, damit so der einzelne in die Lage versetzt wird, die dekretierte Norm vernünftig nachzuvollziehen. Dabei wird er die Gründe mit seinem Selbst- und Weltverständnis vergleichen müssen. Kann dann die Begründung in diesem Selbst- und Weltverständnis integriert werden, dürfte es ihm nicht schwerfallen, die Norm zu akzeptieren. Findet er die angegebenen Gründe nicht plausibel und kann ihnen aus seinem Menschenbild heraus nicht folgen, so wird hier die Norm zum Indiz für ein differentes Menschenbild.

Leider wurden in der gängigen Moralverkündigung der letzten Jahrzehnte wenig darauf geachtet, Normen und ihre Argumente zu vermitteln. Zumeist beschränkte man sich auf die Vermittlung bestimmter Normen und blendete hierbei zum Teil sehr bewusst die Menschenbildfrage aus ideologiekritischen Gründen aus. Es wurde kein Konsens in den Menschenbildern oder Ideologien mehr angestrebt. Die Idee des Pluralismus besagt ja gerade, dass wir als Menschen trotz unserer verschiedenen Auffassungen gemeinsam handlungsfähig bleiben. Es wurden allgemeingültige Normen aus der Schnittmenge der gängigsten Ideologien herausdestilliert und man verzichtete bewusst auf eine Begründung, da gerade diese Menschen, die wohl dieselbe moralische Norm teilten, ideologisch wieder auseinandertreiben würde. Die eben gemachte Feststellung lässt übrigens einen interessanten Blick auf die Autonomie der Normen selber zu. In der Tat ergeben sich sittliche Normen gerade nicht deduktiv eindeutig aus einem bestimmten Menschenbild. Vielmehr können recht verschiedene Menschenbilder zu denselben sittlichen Überzeugungen

kommen, wie dies etwa für das unbegründete Töten zutrifft. So kann das Tötungsverbot genauso gut humanistisch wie christlich, marxistisch oder buddhistisch begründet werden. Diese relative Eigenständigkeit der sittlichen Norm verweist noch einmal auf die Vernunft, die selber nicht nur Produzent moralischer Normen, sondern darüber hinaus auch Produzent der verschiedenen Weltanschauungen und gar Religionen ist⁷³. Für die Autonomie der Norm gegenüber ihrem Begründungskontext spricht darüber hinaus, dass in der Geschichte immer wieder sittliche Normen von einem Begründungskontext in einen anderen hinein "transplantiert" wurden. Das Christentum ist ein gutes Beispiel für diese Normentransplantationspraxis, die dann als Rezeption der hellenistischen, jüdischen oder römischen Kultur bereits in den Heiligen Schriften nachgewiesen werden kann.

Einen wie auch immer gearteten Glauben als Orientierungswissen jedoch völlig aus dem Normfindungsprozess ausblenden zu wollen, liefe darauf hinaus, die Vernunft selber zu einem inhaltlichen Glaubenskonstrukt zu erheben. Das aber widerspricht ihrer grundsätzlichen Offenheit für unendlich viele verschiedene Menschenbilder und Glauben. Es scheint demnach vernünftig und plausibel, die Hauptlieferanten für moralische Regeln nicht aus der Pflicht zu entlassen aus Angst, sie wollten das Feld der Moral wieder für sich allein in Anspruch nehmen. Gerade der Glaube als Orientierungswissen könnte dazu beitragen, die Plausibilität moralischer Normen erheblich zu steigern. Gerade der christliche Glaube dürfte hier keinen Schwierigkeiten begegnen: er versteht sich als ein universeller Glaube, der sowohl die Gläubigen wie die Nichtgläubigen in seiner Theorie aufnimmt. Auch versucht er nicht, den Glauben vor der Vernunft zu schützen, sondern versucht geradezu umgekehrt, den geoffenbarten Glauben intelligibel zu machen⁷⁴.

2.5. Zur Diskussion um eine "autonome Moral im christlichen Kontext"

Die ab 1972 geführte Diskussion der deutschsprachigen Moralthologie zwischen einer sogenannten Glaubensethik und einer autonomen Moral im christlichen Kontext hat in aller Deutlichkeit gezeigt, dass der Begriff einer Glaubensethik irreführend ist, da vermutet werden könnte, der Glaube selber liefere von sich aus für die konkrete Welt konkrete Normen. Der Glaube kommt um die Vermittlungsinstanz der Vernunft nicht herum, wenn es um Fragen der Moral geht.

Insert: Text EG S. 189 "Eine Gelehrten Diskussion ... bis 1. § S. 190 des heutigen Menschen recht nahe".

IV. Eine Gelehrten Diskussion

Die Debatte um eine 'autonome Moral im christlichen Kontext', oder besser und wertneutraler formuliert: um das Verhältnis von Glauben und auf das Handeln hin sich entwerfender Vernunft, ist ihrer literarischen Form nach ebenso wie ihrer Teilnehmer

⁷³ Die Offenbarungsreligionen machen hier keine Ausnahme, da auch hier das Geoffenbarte von der Vernunft erkannt, verstanden und verarbeitet werden muss.

nach eine akademisch-wissenschaftlich geführte Diskussion unter den theologischen Ethikern. Wenn vorderhand zwei verschiedene Positionen bei dieser Auseinandersetzung das Diskussionsfeld zu bestimmen scheinen, so ist dies nur ein sehr holzschnittartiger erster Eindruck. Weder kann man von einer bestimmten Position 'autonome Moral im christlichen Kontext' reden, noch von einer bestimmten glaubensethischen Position. Die beiden Begriffe weisen zwar auf bestimmte Anliegen oder Richtungen hin, charakterisieren jedoch keine endgültigen und gefestigten Positionen. Es muss als sehr positiv bewertet werden, dass die Vertreter der verschiedenen Ansätze in der Diskussion selber, darüber hinaus aber auch auf zwei internationalen Kongressen der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker, im Gespräch miteinander verblieben sind. Die Forschungsgemeinschaft dieser Moraltheologen darf also durchaus als funktionsfähiges Instrument der wissenschaftlichen (und ethischen) Selbstkontrolle angesehen werden.

Bereits die verschiedenen Referate beim Fribourger Kongress 1977 hatten "eine überraschende Einstimmigkeit wenigstens in zwei sehr relevanten Punkten auf(gewiesen). Die christliche Moral entsteht aus einer allgemein menschlichen grundlegenden Erfahrung und erst in der nachfolgenden theologischen Deutung erweist sich der Glaube als relevant in bezug auf das konkret sittlich Richtige"⁷⁵. Bei der Brixener Nachfolgetagung dürften dann die meisten Teilnehmer, dem Urteil von Konrad Hilpert entsprechend, zum Ergebnis gekommen sein, "dass zwar grundlegend Neues nicht gesagt wurde, dass aber die Darstellung, Erprobung und Überprüfung der unterschiedlichen Positionen gleichwohl an der einen oder anderen Stelle weitergeführt hat. So war man sich darüber einig, dass weder der unmittelbare Rekurs auf biblische Worte noch das Sich-Begnügen mit lehramtlichen Festlegungen die in den verhandelten Wirklichkeitsbereichen anstehenden Probleme lösen können. (...) Andererseits bestand auch fragloser Konsens darüber, dass der Glaube auf das sittliche Handeln rückwirkt, besonders was die Relevanz der gläubigen Grundausrichtung der Person für die Richtigkeit und Gutheit sittlicher Entscheidungen betrifft. Eine wesentliche Erweiterung gegenüber den früheren Debatten um das Verständnis des theologischen Charakters der Moraltheologie, in denen das Stichwort Motivation im Vordergrund stand, ergab das Gewicht, das den Grundhaltungen und Ausdruckshandlungen innerhalb dieser Problemstellung zugeschrieben wurde"⁷⁶. Diese Auswertung aus den Reihen der Forschungsgemeinschaft deutschsprachiger Moraltheologen ist umso wertvoller als sie von einem der schärferen Kritiker des Auerschen Autonomiemodells verfasst wurde. Mit einem gewissen Bedauern, dem sich Karl Golser in seiner Einführung zu den Kongressakten anschließt⁷⁷, stellt der Berichterstatter in der Herderkorrespondenz fest, "dass sich in der Diskussion über die

⁷⁴ Petrus 3, 14

⁷⁵ MIETH/COMPAGNONI, 1978, 8.

⁷⁶ HILPERT, 1985, 531.

⁷⁷ GOLSER, 1986, 13.

Relevanz des Glaubens jenes allgemeine Problem der gesamten heutigen Theologie artikuliert, dass sich der christliche Glaube trotz seines allgemeinen Geltungsanspruchs in der pluralen Gesellschaft als faktisch partikulär erfährt⁷⁸. Will man von dieser realistischen Einschätzung her den Glauben in seinem universellen Anspruch trotzdem in die gesellschaftsethische Diskussion einbringen, so liegt der Ansatz beim sittlichen Vorverständnis des heutigen Menschen recht nahe.

S. 191 "Wenn theologische Ethik als autonome Moral eine Weise ... bis 192 virun "Theologische Brocken" (Schluss: "auf das Gemeinwohl bedacht sein.")

Wenn theologische Ethik als autonome Moral eine Weise von Glaubensethik (Fuchs) oder Ethik überhaupt sein will, darf die Unterscheidung zwischen normativer Ethik und Metaethik, zwischen Vernunft und Wille, zwischen Handeln und Glauben nicht zu einer Trennung beider Pole der einen sittlichen Ellipse führen, ansonsten ihr sowohl das ethische wie das theologische Proprium verloren geht. Versteht man Ethik als Lehre vom guten Handeln und nicht einfach als soziale Handlungsstrategie, dann wird deutlich, dass die Spannung zwischen gutem und richtigem Handeln nicht einfach aufgehoben werden darf zugunsten des einen oder anderen Pols. Richtiges Handeln wird erst zum den Menschen sittlich gut machenden Handeln, wenn dieser sich selbst als Mensch in der entsprechenden Handlung mitverwirklicht und mitverwirklichen will. Die abstrakte Frage, was unabhängig vom einzelnen Menschen sittlich richtig sei, ist berechtigt und insofern auch Bestandteil einer jeden Moraltheorie, darf aber nicht deren einziger Bestandteil sein. Orthopraxie kann aus rein opportunistischen und egoistischen Gründen Triebfeder eines bestimmten sozialen Verhaltens werden, das der Ethiker gerade wegen seines 'Egoismus' als sittlich schlecht verwerfen muss. Der sittliche Entwurf eines bestimmten Menschen gehört mit in die moraltheologische Reflexion. Er gehört aber nicht unbedingt als explizit thematisierter Gegenstand in gesellschaftsethische Diskussionen, um die 'Richtigkeit' dieses oder jenes Verhaltens zu beurteilen. Allerdings muss davor gewarnt werden, einer normativen Ethik das Wort zu reden, die in ihrer konkreten Anwendung dann auf eine Art Pastoraltheologie zurückgreifen müsste, um die 'richtigen' Normen auf den 'gut handeln wollenden' konkreten Menschen zu vermitteln. Eine solche Vivisektion der Moraltheologie wäre nicht wünschenswert.

Einen anderen Blickwinkel vermittelt die Feststellung, die Ethik liege am Kreuzungspunkt von theologischer Anthropologie und sach- bzw. humanwissenschaftlichen Erwägungen. Bei der Beurteilung, welche Normen oder Werthaltungen dem christlichen Menschenbild mehr entsprechen als andere, gehen die Überlegungen der praktischen Vernunft mit denen der Glaubensüberzeugung in einer nicht mehr auflösbaren Weise zusammen⁷⁹. Hinter dieser Aussage verbirgt sich die Schwierigkeit, das Richtigere ohne Güter- und Werthierarchie ermitteln zu wollen. Die Ethik als

⁷⁸ HILPERT, 1985, 532.

⁷⁹ vgl. ROOS, 1986, 79

funktionsfähige Größe ist also immer wieder auf das ihren Handlungsspielraum erst disponierende Menschenbild angewiesen, selbst wenn die in einem konkreten sittlichen Handlungsspielraum für gültig befundenen Regeln in andere ethische und soziale Spielfelder übertragbar sind.

Durch den Einfluss des menschlichen Ermessens in ethischen Überlegungen verlieren die normativen Aussagen proportional zum steigenden Anteil an sach- und humanwissenschaftlichen Erwägungen an Treffsicherheit und somit ebenfalls an bindender Gültigkeit. Dieses Phänomen hatte in der Sozialethik zur Formel vom 'Gefüge offener Sätze' geführt. Die Formel kann übernommen werden, wenn gesichert ist, dass sie keinem irrationalen Relativismus das Wort redet. So verstanden ist sie eine Kurzformel für das, was die Konzilsväter in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* 43 festhielten: "Oftmals wird gerade eine christliche Schau der Dinge ihnen (den Laien; eg) eine bestimmte Lösung in einer konkreten Situation nahelegen. Aber andere Christen werden vielleicht, wie es häufiger, und zwar legitim, der Fall ist, bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen anderen sehr leicht als eindeutige Forderungen aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müsste doch klar bleiben, dass in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen. Immer aber sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig zur Klärung der Frage zu helfen suchen; dabei sollen sie die gegenseitige Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein."

2.6. Das Naturrecht als früher Platzhalter der Autonomie

Zitat eg S. 34-36 (Anm. 154 = Schluss)

VI. Die Naturrechtsdebatte als Platzhalterin der heutigen Problematik um die 'autonome Moral im christlichen Kontext'

Unter den Befürwortern einer autonomen Moral im christlichen Kontext macht besonders Bruno Schüller⁸⁰ unermüdlich darauf aufmerksam, dass der heute unter

⁸⁰ vgl etwa: SCHÜLLER, 1976, 330ff; ders., 1977, 143; ders., 1978, 6f; ders., 1979, 147ff; ders., *Autonome Moral*, 1982, 103ff.

□

□ s. SCHÜLLER, *Autonome Moral*, 1982, 103.

□ BÖCKLE, etwa: *Glaube und Handeln (Concilium)*, 1976, 642.

□ BÖCKLE, FM, 1977, 250.

□ S. BÖCKLE, FM, 1977, 246 mit Verweis auf H. DIELS/W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Berlin 1951], I, 156, Heraklit, Fr. 112.

dem Titel 'autonome Moral im christlichen Kontext' vertretene Sachverhalt früher 'naturrechtliche Moral' o.ä. genannt wurde⁸¹. Dabei wird seines Erachtens die

□ BÖCKLE, ebd., 246 Anm. 28: "**(homologoumenôs te physei zên)**": so heißt die von Kleanthes erweiterte Formel des Gründers Zenon. Das höchste Ziel des Menschen besteht darin, ein naturgemäßes Leben entsprechend unserer eigenen und der Gesamtnatur zu führen."

□ vgl. Anm. 112 und 115 dieser Arbeit.

□ S. GINTERS, 1982, 87f.

□ BÖCKLE, FM. 1977, 249.

□ ebd.

□ Thomas von Aquin, S.th. I-II, 18,5c: "(...) bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem" [Zitiert nach AUER, Thomas von Aquin, 1977, 33 Anm. 6].

□ S.th. I-II, 100, 1c: "Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quae est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant." Vgl. S.c.G. III, 129: "Hominis ex divina providentia sortiuntur naturale iudiciorum rationis ut principium propriarum operationum." S.th. I-II, 108, 2 ad 1: "(...) ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae" [Zitiert nach AUER, Thomas von Aquin, 1977, 33 Anm.7].

□ S.th. I-II, 18,5c: "Dicuntur autem aliqui actus humani, vel morales, secundum quod sunt a ratione." Im selben Artikel kurz zuvor heißt es: "In actibus autem humanis bonum et malum dicitur per comparationem ad rationem: quia, ut Dionysius dicit (...), bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est praeter rationem" [Zitiert nach AUER, Thomas von Aquin, 1977, 33 Anm. 8].

□ AUER, ebd., 33.

□ S. ebd., 32: MERKS, 1978, 162-171. "Wenn die menschliche Vernunft Maßstab für das Wollen ist, so hat sie dies von der lex aeterna, d.h. der göttlichen Ordnungsvernunft [S.th. I-II 19,4c]. Daher gibt es denn im menschlichen Handeln zwei Regeln: als unmittelbare die menschliche ratio, als unmittelbare, dieser aber vorgeordnet, die lex aeterna" [ebd., 163; vgl. die entsprechende Anmerkung, in welcher Merks auf S.th. I-II 71, 6c verweist].

□ KORFF, 1975, 79; vgl. ders., 1973, 11.

⁸¹ In Anlehnung an F. HÜRTH/P. M. ABELLAN [De principiis, de virtutibus et praeceptis, Pars I (Romae 1948), 43] wird formuliert: "Alle sittlichen Gebote des 'Neuen Gesetzes' sind auch Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Christus hat dem natürlichen Sittengesetz keine einzige moralische Vorschrift rein positiver Art hinzugefügt (...) Das gilt auch vom Gebot der Liebe." Für diese seine Aussage verweist SCHÜLLER [Der menschliche Mensch, 1982, 12f Anm. 15] auf: "F. SUAREZ, De legibus, 1,10 c.2. n. 5-12; F.A. GÖPFERT, Moraltheologie Bd.1, Paderborn 1902 (6. Auflage), 27 (vgl. dort auch die wichtige Fußnote); E. GENICOT, Theologiae Moralis Institutiones, Vol. I. Lovanii 1905 (5. Auflage), 125; J. MAUSBACH, Katholische Moraltheologie, Bd. 1, Münster 1922 (2.-4. Auflage, 64; A. VERMEESCH, Theologia Moralis, T. 1, Romae 1947 (4. Auflage), Nr. 143; M. ZALBA, Theologiae Moralis Summa, Vol. 1, Matriti 1952, Nr. 368; Alle zitierten Moraltheologen fügen diese These selbstverständlich ein in das Verhältnis von Natur und Gnade, Schöpfung und Bund, und zwar in der Art des Grundsatzes: gratia supponit naturam et perficit eam [Hervorhebung von mir]. Darum schreibt K. MARTIN, Lehrbuch der katholischen Moral, Mainz 1851 (2. Auflage), 42, das "christliche Gesetz" sei "seinem Inhalt nach Integrierung und letzte Vollendung" des "Naturgesetzes". Fast wörtlich dasselbe A. KOCH, Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg i.Br. 1905, 58. Auch Kardinal J.H. NEWMAN teilt diese Auffassung. Vgl. dazu E. BISCHOFBERGER, Die sittlichen Voraussetzungen des Glaubens. Zur Fundamentaethik John Henry Newmans, Mainz 1974, 144ff. Etwas gegenüber dem natürlichen Sittengesetz Neues sehen die meisten genannten Theologen in den drei Evangelischen Räten.

Nach J.M. AUBERT, La spécificité de la morale chrétienne selon saint Thomas, Le Supplément 92(1970)55- 73 und nach A. AUER, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. DEMMER/B. SCHÜLLER (Hrsg.), Christlich glauben und handeln, Düsseldorf 1977, 31-54, ist auch Thomas dieser Auffassung. P. RENTSCHKE, Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus, Kempten 1905, 132ff, legt dar, dass für Augustinus sich lex naturalis und Dekalog inhaltlich decken, im Dekalog

naturrechtliche wie die autonome Moral im christlichen Kontext durch ein Zweifaches gekennzeichnet: "(1) Sie denkt die sittliche Forderung in der Weise der *physeidikaion*, wodurch sie sich von jeder Spielart des Moralpositivismus absetzt; (2) sie schreibt die logisch ursprüngliche Einsicht in die sittliche Forderung der Vernunft (*ratio*) zu, insofern diese im Sinne des hl. Augustinus gnoseologisch vom Glauben (*fides*) als einer bestimmten Erkenntnisweise abgehoben wird"⁸². Hinter dieser Definition steckt das Grundanliegen jeder Moralthologie: "Sittlich handeln heisst verantwortlich handeln. Und dies fordert ein Handeln aus Einsicht (...) Ein sittlicher Akt muss als solcher grundsätzlich einsehbar und verstehbar sein"⁸³. Wer sittliche Aussagen in der vorgegebenen Wirklichkeit absichern will, der spricht vom natürlichen Sittengesetz. Dieses "besteht weder in einer Naturordnung, aus der Normen abgelesen werden können, noch in einer Summe vernünftiger Verhaltensregeln oder allgemeiner Rechtssätze. Es handelt sich vielmehr um jenes innere Gesetz, das den Menschen als sittliches Wesen zur Selbst- und Weltgestaltung beansprucht und ihn durch einfache Reflexion die wichtigsten der seiner Verantwortung unaufgebar aufgegebenen Ziele (fundamentale Rechtsgüter) erkennen lässt"⁸⁴. Das ist zusammenfassend mit der Formel '*secundum naturam vivere*' gemeint, die ihre Wurzeln schon bei Heraklit (*kata physin*)⁸⁵ hat und die Grundposition der Stoa bildet⁸⁶. Vorausgesetzt wird jeweils eine die gesamte Wirklichkeit durchwaltende Ordnung, die je nach Standpunkt anders verstanden werden kann⁸⁷. Entsprechend kann 'natürlich' für 'naturgemäß', 'wesensgemäß', 'zweckgemäß', 'schöpfungsgemäß', 'der Weisheit des Schöpfers gemäß', 'der sittlich verbindlichen Ordnung gemäß u.ä. stehen'⁸⁸.

Unter Berücksichtigung der Geschichtlichkeit und kulturellen Offenheit des Menschen - wie dies in der Naturrechtsdebatte der Nachkriegszeit weitgehend der Fall war⁸⁹ - kommt der mit 'Naturrecht' gemeinte Sachverhalt noch in einer zweiten Formel zum

wiederm das Doppelgebot der Liebe entfaltet wird: In decalogo "sunt duo illa praecepta dilectionis dei et delectionis proximi singulis tabulis explicita" (c. Faust. Man. I. XI c. 4).

In der Anglikanischen Kirche wird dieselbe These allem Anschein nach schon vertreten von R. HOOKER (1554-1600) in seinem klassischen Werk '*Of the Laws of Ecclesiastical Polity*' (Everyman's Library, Vol 201), London 1969, 199ff, bes. 210; sicher von Bischof J. BUTLER (1692-1752) in seinem berühmten Werk '*The Analogy of Religion*', zuerst veröffentlicht 1736. Vgl. die Ausgabe in der Reihe '*Milestones of Thought*', New York 1961, 183; so auch H. RASDHALL, *Christ and Conscience*, London 1916; K. WARD, *The Divine Image*, London 1976, 83."

⁸²

⁸³

⁸⁴

⁸⁵

⁸⁶

⁸⁷

⁸⁸

⁸⁹

Ausdruck: "secundum rationem esse vivendum"⁹⁰. Normalerweise wird sie mit dem Aquinaten in Zusammenhang gebracht, denn: "Das stoische 'secundum naturam vivere' wird bei Thomas endgültig als 'secundum naturam humanam', d.h. als 'secundum rationem vivere' präzisiert. Das menschliche Gut liegt nun einmal im 'secundum rationem esse'⁹¹, in der Zuordnung auf die Vernunft, die das eigentliche Prinzip menschlichen Handelns ist. Darum nennen wir jene Sitten gut, die mit der Vernunft übereinstimmen, und jene nennen wir schlecht, die der Vernunft widerstreiten⁹². Wer also zur Tugend kommen will, muss sich von der Vernunft leiten lassen. Thomas formuliert mit äußerster Prägnanz: Man nennt Handlungen 'menschlich oder sittlich, insofern sie durch die Vernunft bestimmt sind'⁹³. Damit ist die Identität von Menschlichkeit, Sittlichkeit und Vernünftigkeit (humanitas, moralitas, rationalitas) behauptet: Alle drei meinen dasselbe und sind konvertibel"⁹⁴. Es ist also richtig zu sagen, die Vernunft sei Maß und Prinzip des Sittlichen⁹⁵. Wilhelm Korff umreißt das thomanische System theologisch-christlicher Ethik wie folgt: "In spekulativer Ausfaltung der zentralen biblischen Lehre vom Menschen als Bild Gottes gelingt es ihm [Thomas von Aquin; eg], menschliche Normativität in ihrer Gründungslogik theologisch-ethisch so zu fassen, dass darin einerseits Gott als Grund und Ziel dieser Normativität und andererseits der Mensch als das sich selbst normativ entwerfende Wesen erkannt und gewahrt bleibt"⁹⁶.

3. Zum Hintergrund der Diskussion

Zitat eg S. 60 A: Hintergrund und äußerer Anlass – S. 67 (Schluss = Anm. 59)

Bevor eine nuanciertere Verschiebung in der Rangordnung der Diskussionsmotive im Laufe der bereits fast zwanzig Jahre andauernden Diskussion dargestellt werden kann, empfiehlt es sich, die das Feld der Motive und Hintergründe zuerst disponierenden und eröffnenden Hintergründe und Motive aus der Sicht Alfons Auers zu dokumentieren.

1. Hintergründe aus der Sicht von Alfons Auer

90

91

92

93

94

95

96

Da es Alfons Auer war, der die Diskussion um die autonome Moral im christlichen Kontext (wenn auch nicht unter diesen Termini⁹⁷) ins Rollen brachte, möchte ich die

⁹⁷ □ die Kurzformel 'Autonome Moral im christlichen Kontext' geht auf MIETH [1976, 31-34, hier: 31; nicht aber auf COMPAGNONI/MIETH (Hrsg.), 1978, wie BERNASCONI, 1981, 193 Anm. 2 andeutet] zurück. Sie hat sich rasch verbreitet und eingebürgert.

□ Von der Autonomie-Vorstellung als neuem Interpretament bzw. Paradigma für die katholisch-theologische Ethik spricht Auer m.W. erst seit kurzem [vgl. ThQ, 1981, 12f; Brinkmann, 1981, 790f], und dies im Anschluß an Th. S. KUHN [Die Strukturen wissenschaftlicher Revolutionen [Frankfurt 1978; 3. Auflage]]. "Bei einer Neuorientierung einer Wissenschaft durch 'Paradigmawechsel' (geht es) nicht eigentlich um neue Daten, sondern vielmehr um die Betrachtung der Überkommenen Daten in einem neuen Horizont" [AUER, Brinkmann, 1981, 791].

□ Vgl. AUBERT, 1982, 209ff; TREMBLAY 1982, 225; 234.

□ AUER, HV 1968, 301; vgl. ders., 1971, 155-157.

□ In einem Ähnlichen Kontext hält AUER fest: "Bei der Rezeption der Autonomie-Vorstellung hatten die theologischen Ethiker nicht eine philosophiegeschichtlich genau festzumachende, sondern eine allgemeine Vorstellung von Autonomie im Sinne. Deren Kerngehalte sind die Authentizität des Sittlichen, die Zuständigkeit der Vernunft für seine Erkenntnis und die Unbedingtheit seines Anspruchs" [ThQ, 1981, 8].

□ AUER, Brinkmann, 1981, 772; vgl. ders., 1971, 36-54.

□ Genau an dieser Stelle trennen sich nach AUER Glaubensethik und autonome Moral im christlichen Kontext [s. etwa: Brinkmann, 1981, 773].

□ AUER, Bedeutung des Christlichen, 1977, 33.

□ Man denke etwa an die Friedensethik, eine neue Umweltschutzethik, hochaktuelle Fragen der Bioethik u.ä.

□ AUER, ThQ, 1981, 6.

□ GS 43.

□ BÄUERLE/KRAMER, 1980, 48. "Unterschiedliche Positionen sind nicht aus sich schon ein Zeichen dafür, dass einer der Kontrahenten von guten Geistern oder gar dem Geist Christi verlassen ist" [ebd., 49].

□ Vgl. KRAMM, 1979, 35-38; 107-122 (im Blick auf die Missionstheologie zusammengestellt); SCHLÖGEL, 1981, 103-132; RIEDL, 1982, 140-143.

□ AUER merkt an: "Bedauerlicherweise ist die resoluteste Definition von Autonomie im endgültigen Text nicht durchgekommen. Sie steht im sogenannten 'Text von Mecheln' (Abschnitt II: de mundo aedificando): "Mundus ... propria viget consistentia et suis regitur principiis et legibus, quas Ecclesia libenter et sincere agnoscit, non tamquam suas, sed tamen a Deo, auctore naturae, statutas (non tamquam suas: nicht in ihre (d.h. der Kirche) Kompetenz fallende, nicht ihrer Verfügung anheimgebende Gesetzmäßigkeiten)" [AM, 1977, 75 Anm. 27]. Vgl. ders., De humana nativitate, 1967, 385f, wo Auer den 36. Artikel von Gaudium et spes kommentiert. "Artikel 36 bringt gewiss nichts Neues. Aber das Bekenntnis zur Eigenwertigkeit der Welt wird sicher seine Wirkung nicht verfehlen."

Es sollen in diesem Zusammenhang noch ein paar Sätze aus dem häufig zitierten Artikel der Pastoralkonstitution abgeschrieben werden: "Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, da die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaft ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht dem Willen des Schöpfers. ... Ja, wer bescheiden und ausdauernd die Geheimnisse der Wirklichkeit zu erforschen versucht, wird, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist, von dem Gott an der Hand geführt, der alle Wirklichkeit trägt und sie in sein Eigensein einsetzt. Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern" [GS 36].

□ "Vgl. J.B. METZ, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin [München 1972; P. EICHER, die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des

Menschen zur personalen Existenz [Freiburg/Schweiz 1970]" [AUER, AM, 1977, 75 Auszug aus Anm. 28].

□ AUER, AM, 1977, 68.

□ So nennt AUER die zweite Phase der Rezeptionsgeschichte der Autonomie-Vorstellung [vgl. Brinkmann, 1981, 782-785; S. 52 Anm. 219 dieser Arbeit].

□ AUER, ThQ, 1981, 10.

□ "Specialis cura impendatur Theologiae morali perficiendae, cuius scientifica expositio, doctrina S. Scripturae magis nutrita, celsitudinem vocationis fidelium in Christo illustret eorumque obligationem in caritate pro muni vita fructum ferendi" (OT, 16)

□ Vgl. NETHÖFEL, 1987, 11.

□ Wo Theorie und Praxis (wie im Fall der Pastoralkonstitution) divergieren, muß m.E. für die de facto gelebte Praxis eine sie tragende bzw. nährnde wenn auch mitunter unbewußte Theorie angenommen werden. Die Mehrschichtigkeit der konziliaren Ekklesiologie zeigt sich auch in den verschiedenen, in ihrem Verhältnis zueinander nicht definierten Kirchenbildern, wie Leib Christi, Volk Gottes u.Š.. Daß dem Missionsdekret zum Beispiel eine andere Ekklesiologie zu Grunde liegt als der Kirchenkonstitution, hat die Diskussion in der Missionstheologie zur Genüge gezeigt [vgl. KRAMM, 1979, etwa 37f].

□ Versteht man unter 'Mission' "das Handeln der Kirche in ihrem jeweiligen Weltbezug" [KRAMM, 1979, 26], so fällt die kirchliche Moral, insofern sie den Menschen guten Willens verkündet wird, also Nicht-Katholiken, in den Rahmen der missionarischen Tätigkeit der Kirche. Daß Moral- und Missions-theologie mit strukturell ähnlich gelagerten Problemen zu kämpfen haben, leuchtet ein, geht es doch in beiden Fällen um die Einschätzung des Verhältnisses von Natur und Gnade, einmal im Sinn des Verhältnisses anderer Religionen zum Christentum (und umgekehrt), das andere Mal im Sinn des Verhältnisses von natürlicher Sittlichkeit (= autonomer Moral) zum christlichen (bzw. kirchlichen) Glauben. In beiden Disziplinen spielt der mit 'anonymen Christentum' umschriebene Sachverhalt eine ausschlaggebende Rolle.

□ AUER, AM, 1977, 68.

□ Vgl. SCHL...GEL, 1981, 126-132.

□ AUER, ThQ, 1981, 6.

□ AUER, Bedeutung des Christlichen, 1977, 34; vgl. ders., Modell, 1975, 28.

□ Vgl. STOECKLE, 1977, 314f bei der Würdigung des Anliegens der autonomen Moral im christlichen Kontext.

□ "Für den unmittelbaren Ansatz bei der Autonomie des Sittlichen spricht auch das Interesse der Theologie selbst" [AUER, Thq, 1981, 6].

□ AUER, AM, 1977, 60. Franz B...CKLE weist in seiner Fundamentalmoral darauf hin, daß die Moraltheologie in zweifacher Hinsicht auch von außen her in Legitimationsprobleme geraten ist, nämlich insofern sie (1.) Glaubenswissenschaft und (2.) Ethik ist und sein will [vgl. FM, 1977, 13-15]. Eine nähere Problemskizze hat Franz FURGER [1982, 13-32] erstellt.

□ AUER, ThQ, 1981, 13. Der Ansatz bei der Autonomie des Sittlichen ist nach Auer jedoch nicht lediglich irgendein möglicher, sondern der wissenschaftstheoretisch angemessene Ansatz [s. ebd., 6].

□ Vgl. etwa AUER, Zehn Thesen, 1969, 82.

□ ebd., 83.

□ ebd., 75.

□ Etwas anders sieht es Dietmar MIETH, wenn er schreibt: "Un moment de contestation fait donc entièrement partie de la 'morale autonome'. On souhaite dans le domaine de l'éthique davantage de motivations rationnelles et moins de discours autoritaire" [1978, 94]. Seine Ansicht dürfte mindestens im Blick auf die ersten Veröffentlichungen von Auer [Zehn Thesen, 1969; ders., 1971] der Wirklichkeit eher entsprechen als die zitierte etwas euphemistische Selbstausslegung Auers.

□ AUER, ThQ, 1981, 7.

□ Vgl. NETHÖFEL, 1987, 114f, wo er die **irenischen** Blicke, die Auer in der theologischen Quartalschrift vor- und zurückwirft, kommentiert.

Hintergründe und Ursachen beleuchten, die ihn veranlassten, das Autonomie-Modell als neues Paradigma bzw. Interpretament[□] für die katholisch-theologische Ethik zur Diskussion zu stellen. Ohne die Tiefenschärfe seines Hintergrundes ausmachen zu wollen, also ohne Berücksichtigung des spezifischen Gewichts der einzelnen Aspekte dieses Hintergrundes und ihres Verhältnisses untereinander, sollen die Auer bewegenden Hintergrundelemente nun aufgezählt werden.

1.1. Einschätzung der geistesgeschichtlichen Situation in Gesellschaft und Kirche

Hier kommt grundsätzlich ein bestimmter Stimmungszug von Alfons Auer zum Tragen, den ich hier mit Optimismus[□] umschreiben möchte.

a. Vereinbarkeit von Autonomie und Theonomie

"Der Prozess der Säkularisierung scheint in unserer Zeit zu einer gewissen Vollkommenheit zu kommen und hat auch den Bereich des Sittlichen erfasst"[□]. "Der geistige Kern der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte ist ohne Zweifel die emphatische Proklamation der Autonomie[□]. Der Begriff artikuliert die Vorstellung, dass sittliche Normen also dem Menschen nicht von aussen im Sinne einer heteronomen Inpflichtnahme auferlegt, sondern von ihm selbst mit der Kraft der Vernunft entwickelt werden"[□]. Auer unterscheidet zwischen radikalem Autonomismus und Autonomie; zwischen Autonomie (als positiv verstandener Kraft des Menschen) und Theonomie postuliert er Kompatibilität[□]. Er hält "nichts von dem Grunddogma der modernen Freiheitsgeschichte, dass Gottesliebe und Menschenliebe miteinander unverträglich sind; beide sind vielmehr notwendig aufeinander angewiesen"[□].

Hier muss denn auch die Aufmerksamkeit auf den Unterschied gelenkt werden, den Auer zwischen radikalem Autonomismus und positiver Autonomie macht. Die von uns im ersten Teil darlegte Unterscheidung von Souveränität und Autonomie kommt hier der Sache nach - wenn auch in anderem Sprachkleid - zum Tragen. Autonomie besagt hier vorläufig vor allem die Eigenständigkeit der sittlichen Vernunft, die also ihre eigene Dynamik bzw. ihren eignen Rhythmus entwirft bzw. entwickelt. Dieser eigene Rhythmus der sittlich-praktischen Vernunft ist vereinbar mit dem Gottesglauben, und dies aus der theologischen Überzeugung heraus, daß Gottesliebe und Menschenliebe gegenseitig aufeinander bezogen sind.

[□] AUER, Zehn Thesen, 1969, 85. Hält man der These, *Humanae vitae* sei für Auer der äussere Anlass gewesen, die Diskussion um die Autonomie des Sittlichen thematisch explizit in Gang zu bringen, entgegen, nicht der zitierte Artikel von Auer (1969), sondern dessen Buch 'Autonome Moral und christlicher Glaube' (1971) sei der Auslöser und eigentliche Anlass für die Diskussion gewesen, so übersieht man entweder die Ebene der Aussage oder dann den ausdrücklichen Konnex zwischen dem Artikel von 1969 und dem Buch von 1971. In seinem Buch schreibt Auer nämlich: "Vor gut zwei Jahren hat der Verfasser [Alfons Auer; eg] in der Tübinger 'Theologischen Quartalschrift' einen Beitrag 'Nach dem Erscheinen der Enzyklika 'Humanae vitae' - Zehn Thesen über die Findung sittlicher Weisungen' veröffentlicht. Die Absicht, diese Thesen ausführlicher zu entfalten und sorgfältiger zu begründen, löst er mit der hier vorgelegten Untersuchung ein" [1971, 13 und Anm. 3; Hervorhebung des Komparativs von mir].

Neben diese theologische Überlegung stellt er seine Situationsanalyse, die ihn annehmen lässt, heute sei ein besonders geeigneter und opportuner Zeitpunkt erreicht, das Autonomiekonzept auch in die theologische Ethik einzuführen, da der Säkularisierungsprozess heute ebenfalls den Bereich des Sittlichen erfasst habe. Diese Feststellung wertet Auer im großen und ganzen positiv für die Weiterentwicklung unserer Gesellschaft.

Er fühlt sich in der optimistischen Einschätzung der geistesgeschichtlichen Lage des Menschengeschlechts durch das Zweite Vatikanum bestätigt. Die Kirche hat sich der Welt zugewandt, ihr Selbst- und Weltverständnis neu durchdacht. Auers Meinung ist in seinen Augen also mehr als nur die Privatmeinung einer einzelnen Person.

b. Die aktuelle Dringlichkeit eines weltweiten 'ethischen Konsens'

Im Zusammenhang mit dem Stichwort 'Kommunikabilität' hebt Auer immer wieder hervor: "Aufgrund der Fortschritte von Wissenschaft und Technik entstehen ganz neue ethische Fragen□. Es ist für die Zukunft unserer Gesellschaft von eminenter Bedeutung, dass bezüglich solcher Fragen sich ein möglichst breiter Konsens bildet. Dies ist nur möglich auf der Basis der rationalen Argumentation"□.

Er geht davon aus, die Menschen seien alle zugänglich für eine bestimmte Art der Argumentation, eine Begründungstheorie, die auf der Vernunft eingängigen Sätzen beruht. Eingängig sind diese Begründungssätze, weil sie ihren 'Sitz im Leben' in einer zumeist impliziten, aber von vielen Weltbürgern geteilten Anthropologie haben, bei der auch die katholische Moralthologie anzusetzen (nicht jedoch stehen zu bleiben) hat. Angesichts weltweiter Probleme von großem Ausmaße drängt sich eine neue Kommunikabilität ethischer Diskurse immer stärker auf.

c. Der Wandel des Kirchenverständnisses während dem Zweiten Vatikanum

Was in der Gesellschaft z.T. schon lange anerkannt war, hat sich die katholische Kirche im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) angeeignet. Vor dem Konzil bestand (beispielsweise) die Tendenz, Zänkereien, Parteiungen als etwas Verwerfliches anzuschauen. "Nicht so die Beurteilung seitens der offiziellen Kirche seit dem Zweiten Vatikanum. Es wird angenommen und ausdrücklich gesagt, dass Christen in gleichen Fragen und bei gleicher Gewissenhaftigkeit zu unterschiedlichen Urteilen kommen. Es wird davor gewarnt, sofort für die eigene Meinung die Autorität der Kirche ausschließlich in Anspruch zu nehmen, auch wenn es sich nahelegen will. Vielmehr geht die Meinung dahin: Immer 'sollen sie in einem offenen Dialog sich gegenseitig Liebe bewahren und vor allem auf das Gemeinwohl bedacht sein'□"□.

Auer begrüßt diesen Wandel der Kirche in ihrem Weltbezug□. "Das Zweite Vatikanum hat diese Konzeption [einer 'Theologie der irdischen Wirklichkeiten'; eg] in seiner Pastoralkonstitution bestätigt□. Wesentlich weiter ging der Versuch, Anthropozentrik, Autonomie und Säkularität als Auswirkungen des christlichen Schöpfungsglaubens zu begreifen. Damit war die Theologie in die Lage versetzt, sich den nach-cartesianisch-

anthropozentrischen Denkhorizont zu eigen zu machen"□. Anders ausgedrückt: Auf dem Zweiten Vatikanum "(wurde) das Erschrecken über die Radikalisierung der Autonomie-Vorstellung [im 18. und 19. Jahrhundert]□ endgültig überwunden und deren explizite theologische Ratifizierung eingeleitet"□. In diesem Zusammenhang wäre ebenfalls noch einmal auf den von Wolfgang Nethöfel als 'Direktive' bezeichneten Konzilstext 'Optatam totius' hinzuweisen, der unverblümt festhält: "Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommenung 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"□. Ob diese Aufforderung□ Auer tatsächlich noch weiter motiviert hat, seinen Weg zu gehen, als die Pastoralkonstitution, bleibe dahingestellt.

d. Die offene und mehrschichtige Ekklesiologie und Weltsicht des Zweiten Vatikanischen Konzils□

Dass das von Auer als Grundtenor empfundene und verstandene konziliare Kirchen- und Weltverständnis nicht konsequenter Hintergrund für sämtliche Äußerungen der Konzilsväter war, ist ein weiterer Faktor, der die Diskussion um die autonome Moral im christlichen Kontext mit ausgelöst hat. In seiner Kirchentheorie nimmt das Konzil ein anderes Verhältnis zur Welt□ ein, als in seinen praxisbezogenen Anleitungen für die in der Welt stehenden Christen bzw. Menschen guten Willens. Auer formuliert die von ihm empfundene Inkonsistenz zwischen Theorie und Praxis der Kirche sowohl während des Konzils als auch nach diesem hart: "Dass die Pastoralkonstitution in der Frage der Empfängnisregelung sich gegen ihren eigenen theologischen Grundtenor stellte, ist der präzise Punkt, der die innerkirchliche Diskussion über die Autonomie des Sittlichen und über die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes bei der Statuierung weltethischer Weisungen definitiv in Gang brachte"□.

Das Gewicht dieser Mehrschichtigkeit der Theologie des Zweiten Vatikanums kann kaum überschätzt werden, wenn es darum geht, die nachkonziliare Diskussion innerhalb der (Moral)-Theologie in ihrer Genese zu erhellen□.

1.2. Das missionarische Bedürfnis, die christliche Botschaft ins Heute hinein zu verkünden

Auer sieht im Autonomie-Modell der christlichen Ethik die "reelle Chance, bei Nicht-Glaubenden ein offenes Ohr zu finden"□. Er setzt ein bei der Tatsache, dass wir nicht mehr in einer christlichen Gesellschaft leben. "Wenn uns aber [angesichts dieses Sachverhalts; eg] an der christlichen Botschaft tatsächlich etwas liegt, dann müssen wir mit unseren Mitmenschen, auch mit denen, die nicht an Jesus Christus glauben, in eine redliche Solidarität eintreten. Nur in dieser redlichen Solidarität sind wir für sie glaubwürdig; nur so können wir darauf vertrauen, auch den tiefsten Grund unserer Hoffnung einmal ins Gespräch bringen zu können. Die Aporie einer Ethik ohne Religion ist doch nicht zu übersehen"□. Neben dem systematischen Beweggrund, nämlich der wissenschaftstheoretischen Angemessenheit des Ansatzes bei der Autonomie des

Sittlichen, kann bei Auer auch ein glaubensinterner, sozusagen ein missionarisch-strategischer Beweggrund angeführt werden.

Das Anliegen, alle Menschen mit dem Evangelium Christi und seinen ethischen Implikationen zu erreichen, sich mit der Botschaft nicht ins Getto der Privatsprache bzw. Privatreligion abdrängen zu lassen, sozusagen den Missionsbefehl des Herrn neu aufzugreifen, will Auer über den Ansatz bei der Autonomie des Sittlichen wahrnehmen.

1.3. Die methodologische Unzulänglichkeit der traditionellen Moraltheologie - oder: Die wissenschaftstheoretische Angemessenheit, bei der Autonomie des Sittlichen anzusetzen

"Die argumentative Hilfslosigkeit der theologischen Ethik bei der Behandlung konkreter Probleme hat ihre Ursache in fundamentalen methodologischen Schwierigkeiten. (...) Wenn die zeitgenössische theologische Ethik gegenüber der Tradition einen 'Mehrwert' zu vermelden hat, dann ist es der Überdruß am allzu lang ertragenen hermeneutischen Schludrian. Mögen ihre eigenen Vorschläge auch nicht allzuweit gediehen sein, das undurchsichtige Neben- oder Ineinander von Offenbarungs- bzw. Lehramtspositivismus auf der einen und Naturrechtslehre auf der anderen Seite ist unerträglich geworden". Sozusagen von hinten, vom angestrebten Ziel der autonomen Moral im christlichen Kontext her, verdeutlicht Auer den hier angesprochenen Faktor der wissenschaftstheoretischen Angemessenheit, bei der Autonomie des Sittlichen anzusetzen, wie folgt: Das Modell einer autonomen Moral im christlichen Horizont "will mit Hilfe des Interpretaments 'Autonomie' Aspekte und Kriterien sammeln und systematisieren, die auf jeden Fall respektiert werden müssen, wenn die Vernünftigkeit ethischer Normen, das christliche Proprium des Sittlichen heute in angemessener Weise wissenschaftlich traktiert werden sollen. (...) Es strebt nicht mehr an als 'methodische Strenge' im theologischen Reden über das Sittliche".

1.4. Die faktische lehramtliche Moralverkündigung

In einer pluralen Gesellschaft, in der die Menschen auch in ethischen Belangen mündig geworden sind, wird die "Findung von detaillierten Weisungen für das rechte Weltverhalten zur originären Aufgabe des menschlichen Geistes deklariert". Damit stellt sich die Frage nach der Kompetenz des Lehramtes in der Domäne des Sittlichen neu und anders. Auer ist überzeugt, "dass mit 'Humanae vitae' eine bestimmte Form verbindlichen lehramtlichen Sprechens über Fragen der sittlichen Lebensgestaltung unverkennbar an ihre Grenze gekommen ist und damit sich selbst in Frage gestellt hat". Rückblickend hält er 1981 fest: Die theologische Rezeption der Autonomie-Vorstellung "ist nicht im Hinblick auf die römische Schultheologie ausdrücklich und bewusst als Symbol der Kontestation in die Diskussion gebracht worden. Sie soll auch nicht dazu dienen, zentrale Kompetenzansprüche des Lehramts theoretisch oder praktisch zu unterlaufen. Die Autonomie-Vorstellung hat sich allerdings unmittelbar und nachdrücklich angeboten, als es darum ging, die Rationalität des Sittlichen

argumentativ aufzuweisen und bezüglich der Zuständigkeit des Lehramtes zu einer angemessenen Differenzierung zu kommen"□.

Auer scheint sich lieber zurückhaltend zu äußern□, wenn es um die innerkirchlichen Spannungen (zwischen dem Lehramt und der Moraltheologie) als Hintergrund für die laufende Diskussion um die Autonomie des Sittlichen geht; dennoch schätzen die meisten Referenten der Diskussion genau diesen Faktor als das entscheidende und auch auslösende Moment für Auers heftige Reaktion ein. Dies lässt sich denn auch rein zeitgeschichtlich-chronologisch leicht belegen, sieht man etwa Auers vorsichtige Einladung zur Diskussion im Anschluss an seine zehn Thesen zu *Humanae vitae* ein: "Die hier vorgelegten Thesen wollen eher Fragen stellen und eine mögliche Richtung der anstehenden Diskussion umreißen als selbst eine Antwort vorlegen. Sie werden jeder redlichen Kritik mit der ebenso redlichen Bereitschaft zur Korrektur ausgesetzt. Ein bloßes Verdikt über sie aus den scheinbar gesicherten Bastionen herkömmlicher Schultheologie wäre freilich wenig hilfreich. Wir sind an einem Punkt der Geschichte angelangt, an dem der bereits eingetretene Wandel in den Strukturen der Kirche (!) und im Verhältnis von Kirche und Welt (!) theologisch reflektiert werden muss (!)"□.

4. Das Fazit der Diskussion unter katholischen Theologen

Angeichts der Fragestellung, ob die autonome Moral die nun auch noch Einzug in die theologische Ethik hielt, das Ende der Moral selber bedeutet, kann nur eindeutig mit Nein geantwortet werden. Die Wiederentdeckung der Vernunft als Produktionsmittel jedweder Moral bedeutet nichts anderes als die Anerkennung der Moralität selber der Moral. Kant hätte gesagt: "Durch den Einsatz der praktischen Vernunft wird die Legalität zugunsten der Moralität überwunden". Ob nun die Begrifflichkeit einer autonomen Moral im christlichen Kontext als glücklich bezeichnet werden kann oder nicht ist fraglich, vor allem, wenn man manche Diskussion verfolgt, die mehr Anstoß am Begriff der Autonomie als an der damit gemeinten Sache nehmen. Umgekehrt hat der Begriff mit seiner provokativen Wirkung gerade innerhalb der katholischen Moraltheologie dazu beigetragen, alle Missverständnisse aus der Welt zu räumen, die darauf hinweisen könnten, der Glaube allein sei Norm findend, begründend und Norm gebend. Auch das Glaubenswissen muss hinsichtlich seiner normativen Kraft durch die Vernunft artikuliert, ja geläutert werden. Dies tut dem christlichen Glauben keinen Abbruch, da der Glaube selber die Vernunft in seinem Orientierungswissen integriert hat. Gott hat den Menschen mit freiem Willen und seiner Vernunft erschaffen. Christus hat den ganzen Menschen gerade auch in seiner geschwächten Existenz erlöst. Und damit auch seine Vernunft. Christen dürfen sich also getrost aktiv um ihre eigene Moral besorgen, und diese genauso freimütig in den Diskurs um die Moral unserer Gesellschaft einbringen.

Ohne hier nun das katholische Lehramt rehabilitieren zu wollen, das ja gerade in seiner Moralverkündigung auf vielfachen Widerstand gleichwohl unter Christen und Nichtchristen stößt, soll im nächsten Abschnitt aufgezeigt werden, dass es in der Regel in der eigenen

Normbegründung nicht anders vorgeht als dies die autonomen Ethiker im christlichen Kontext tun würden.

5. Die Rezeption der theologischen Diskussion in der neueren lehramtlichen Verkündigung

5.1. Im deutschen Katechismus

5.2. In Veritatis Splendor

5.3. In Evangelium Vitae

6. Die Moral von der Geschichte: der Mensch bleibt (nicht nur vor, sondern nun auch bewusst) für die Normen verantwortlich

6.1. Wie die Vernunft gefordert bleibt

Wer seine Moral nicht nur einfach von aussen konsumieren möchte, sondern selber rezipieren oder gar gestalten möchte, kommt um die Anwendung seiner praktischen Vernunft nicht herum. Moral wird in diesen Kontext zum kreativen Handeln des Menschen. Der Mensch wird auf sich selber, seine Welt, seinen Glauben zurückgestoßen, um aus sich heraus und für seine Zukunft lebensfähige Entscheidungen zu treffen.

6.2. Wie der Glaube gefordert bleibt

Wer der Vernunft den Vorrang läßt, braucht um den Glauben nicht zu bangen. Von sich aus sucht die Vernunft über die logische Richtigkeit hinaus nach Wahrheit und Glaube. Dabei wird der Mensch nicht von sich weggeführt, sondern zu sich selber zurückgeführt. Genau diesen Glauben feiern die Christen in der Inkarnation Gottes in und durch Jesus Christus. Er, der wahre Mensch und der wahre Gott, hat als Jesus von Nazareth ein nachfolgewürdiges Leben geführt. Dieser Glaube und viele andere Glauben reißen den Menschen je und je aus seiner Hoffnungslosigkeit heraus und zeigen ihm vermittels seiner kreativen Vernunft neue Möglichkeiten auf. Der Glaube an den Menschen und an seinen Schöpfer macht nicht Halt vor Gefahren und Tod. Der Immer-wieder-neue-Aufbruch ist Zeichen der "creatio continua" ebenso wie der grundsätzlichen Unbestimmbarkeit des Menschen.

6.3. Wie der Mensch als ganzer gefordert bleibt

Wer den Mut zum moralischen Leben in Vernunft und aus Glauben heraus aufbringt, trifft Entscheidungen, die über die einzelne Tat oder einzelne Haltung hinaus den ganzen Menschen betreffen, verändern, ja machen. In seinen moralischen Entscheidungen verwirklicht der Mensch sich selber als der er ist und immer wieder erst werden muss.

Wer den Freimut zum moralischen Handeln wagt, geht die Chance und das Risiko seiner Freiheit bewusst ein. So wie er sich verwirklichen kann, kann er sich beim moralischen Handeln auch verwirren, Schuld auf sich laden. Aber selbst dieses Risiko sollte gerade den Christen nicht in seinem Einsatz und seiner Weltverantwortung hemmen oder gar lähmen. Denn der Bund den er eingegangen ist, die Religion die ihn trägt, weisen glaubend über alle Schuld hinaus auf einen Gott, der sich der Sünder annimmt. Ist also christlich gesprochen die Schuld der Sünde zerbrochen, so darf das Risiko des Fehlverhaltens, des falschen Handelns nicht zum Anlass werden, sich selbst nicht anzunehmen, ohnmächtig zu bleiben und nicht zu handeln. Der christliche Glaube entläßt den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit in die Welt der Freiheit der Kinder Gottes. Ist das kein Grund, die eigenen Möglichkeiten kreativ auszuloten und sein Leben in die Ungewissheit hinein zu wagen?