

Flucht in das Humane?

Erwägungen zur Diskussion über die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik

Von Bernhard Stoeckle

Wohl kein anderes Thema aus dem Bereich der moraltheologischen Grundlagenforschung hat binnen verhältnismäßig kurzer Frist eine derart engagierte Auseinandersetzung auf sich gezogen wie die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik. Bei allen derzeit an dieser Diskussion Beteiligten wird offenbar gespürt, daß hier das Schicksal der theologischen Ethik selbst zur Debatte steht, daß es im letzten um ihre Legitimation geht, um ihre Daseinsberechtigung überhaupt. Daß die Frage nach dem Eigenen und Besonderen christlicher Ethik sich als eine außerordentlich dringliche zu erkennen gibt, hat seinen besonderen Grund. Sie konnte so lange verdeckt bleiben, als die Vertretung wie Vermittlung sittlicher Inhalte und Erfordernisse ausschließlich von den konfessionellen Instanzen der Kirchen geleistet wurde. Erst von dem Zeitpunkt an, da im Zuge des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses auch die Ethik aus der Obhut der religiösen Überlieferung gelöst und die Wahrnehmung ihrer Belange der emanzipierten, selbstständig und mündig gewordenen Vernunft überantwortet wurde, da schließlich mit dem genaueren Bekanntwerden fremder Kulturen zum Vorschein kam, daß auch anderswo anspruchsvolle sittliche Konzepte abseits der christlichen Einflußsphäre vorhanden sind, war der Augenblick gekommen, da christlicher Glaube sich der Überlegung stellen mußte, ob er sich denn von anderen nichtchristlichen ethischen Entwürfen und Konzepten als etwas Besonderes abhebe und wenn ja, worin dieses sein Besonderes zu erkennen sei. Daß Theologen beider Konfessionen sich intensiv um eine Antwort darauf bemühen, unterstreicht nur, welch existentielle Bedeutung dem gesamten Anliegen zuerkannt wird.

Kernpunkt der Auseinandersetzung

Die ganze solchermaßen anstehende und auszutragende Diskussion dreht sich im Prinzip um die Frage, ob das Christentum über eine artspezifische Moralität in dem Sinn verfügt, daß sein ethisches Proprium nicht nur auf der Ebene des dem Handeln zugrundeliegenden Motivationsbereichs bzw. in der Vorgabe eines neuen Sinnhorizontes, sondern auch im Handeln selbst, in dem, was hier und jetzt zu tun bzw. zu unterlassen sei, angesiedelt werden muß oder ob man davon auszugehen hat, daß wenigstens die Gesamtheit der materialetischen Forderungen logisch vorgängig zur Lehre christlichen Glaubens als Konstrukte menschlicher Vernunft, somit als rational versteh-

bar für jedermann zu beurteilen seien. Würde die erstgenannte Möglichkeit zutreffen, wäre christliche Ethik, weil in ihrer Substanz anders als eine rationale Ethik, eindeutig exklusiv. In diesem Fall müßte sie indes den Vorwurf auf sich ziehen, daß sie offenbar jedes natürliche Wissen von Rechtsein und Gutsein in Frage stellt. Wäre man jedoch gehalten, die zweite Möglichkeit als die richtige anzuerkennen, derzufolge die sittlichen Inhalte der Offenbarung auch ohne Glauben an die Offenbarung menschlichem Verstehen zugänglich sind, scheint die rationale Kommunikabilität der christlichen Ethik ungeachtet eines eigenen Sinnhorizontes gewährleistet und christliche Ethik könnte mit Fug und Recht sich als durch und durch humane Ethik legitimieren. Ein derartiges Verständnis mag jedoch auf seine letzten Konsequenzen hin bedacht zu dem Einwand führen, daß es eine christliche Ethik im strengen Sinn gar nicht gebe.

Wie man sich nun leicht überzeugen kann, geht die derzeit vorherrschende Auffassung der Moraltheologen, die sich mit diesem Problem befassen, dahin, der zweiten Möglichkeit den Vorzug zu geben, ja sie überhaupt als die einzig vertretbare und gültige Lösung der Frage nach dem *Proprium* christlicher Sittlichkeit zu betrachten. So liegt für A. Auer das Eigene der christlichen Sittlichkeit nicht im Inhaltlichen, sondern in dem neuen Sinnhorizont, den ihm der Gottesbezug verleiht. Dieser neue Sinnhorizont übt aber auch auf eine innerweltliche Ethik eine integrierende, stimulierende und kritisierende Funktion aus¹. Das schließt in sich die Anerkennung ein, daß das Sittliche als solches gegenüber der Offenbarung auf eigenen Füßen steht: ist es doch zu umschreiben als das Ja zu dem Anspruch, der von der Wirklichkeit her auf den Menschen zukommt. Deshalb kann auch in Zusammenarbeit mit den Human- und Sozialwissenschaften eine Reflexion über das Humane angestellt werden, auf deren Basis ethische Normen erstellt werden können. Auer unterstreicht, daß in diesem Sinn der Ausdruck autonome Moral auch christlich berechtigt sei, wenn auch da von einem transzendentalen Bezug nicht abgesehen werden kann².

Notwendig zu stellende Anfragen und vorzunehmende Berichtigungen

Wie man sich leicht überzeugen kann, findet dieses Konzept, das unter Berufung auf die Autonomie und den wesenhaft rationalen Charakter des Sittlichen das Eigene der christlichen Ethik alleine und ausschließlich von dem

¹ Theologische Überlegung zur Moralerziehung. In: A. Auer/A. Biesinger/H. Gutschera, Moralerziehung im Religionsunterricht. Freiburg 1975, S. 50 ff.; zustimmend dazu u. a. K. Demmer, Sein und Gebot. Paderborn 1971, S. 197; B. Schüller, Zur Diskussion über das *Proprium* einer christlichen Ethik. In: »Theologie und Philosophie« 51, 1976, S. 321—343. Zum Diskussionsstand insgesamt vgl. A. Laun, Art. Eigenart der christlichen Moral In: K. Hörmann (Hrsg.), Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck 1976, S. 320—323.

² Auer, a. a. O., S. 38 ff.

spezifischen durch den Glauben erschlossenen Sinnhorizont vertreten sieht, allseits große Zustimmung. Es erscheint plausibel und auch in der Lage, die Kommunikationsbarriere zwischen Christentum und heutiger Welt auf einem wichtigen Gebiet, eben dem der sittlichen Verständigung zu beseitigen. Dennoch sind unterdessen mehr oder wenig heftig Stimmen des Widerspruchs laut geworden. Die von ihnen vorgebrachten Einwände sind in ihrem Grundtenor von der Besorgnis bestimmt, daß ein derart großzügig erscheinendes Bekenntnis zur Autonomie des Sittlichen die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln in einer Weise minimalisiere, die letztlich zu der Frage führen müsse, ob dem Glauben eigentlich nur eine mehr dekorative Funktion für das Sittliche zukomme, auf die, weil ja nicht unbedingt notwendig, durchaus verzichtet werden könnte. Man fürchtet, daß damit einer nicht wieder zu behebenden Nivellierung des christlichen Anspruchs und »Ärgernisses« Tür und Tor geöffnet wäre³. So einfach und leichthändig nun, wie manche Vertreter der christlichen Version autonomer Moral die gegen sie vorgebrachten Einwürfe glauben abschmettern zu können, kann gewiß nicht verfahren werden⁴. An ihrer Auffassung sind in der Tat einige »Schwachpunkte« auszumachen, die eine kritische Gangart und ernsthafte Vorbehalte durchaus rechtfertigen. Bevor auf sie der Blick gelenkt werden soll, scheint zur Ausräumung von bereits entstandenen Mißverständnissen wie auch um der Vermeidung von neuen Fehldeutungen willen eine Klarstellung erforderlich.

Würdigung des Anliegens

Die katholischen Vertreter der autonomen Moral sind sicher gegenüber dem Vorwurf in Schutz zu nehmen, daß sie mit ihrer Auffassung vom Proprium christlicher Ethik das christliche Ethos wie die christliche Ethik insgesamt einem flachen Säkularismus auszuliefern und damit innerlich aufzuweichen beabsichtigten. Dem Anliegen, dem sie sich verpflichtet sehen und das sie auch offen aussprechen, ist Berechtigung bestimmt nicht abzuerkennen. Es geht ihnen maßgeblich darum, daß das Sittliche wie die entscheidenden sittlichen Gebote für jedermann, also auch für den Nichtchristen verstehbar sein und bleiben müssen. Zieht man dazu noch in Betracht, daß eine »planetarische Einheitszivilisation« in Heraufkunft begriffen ist, muß jede Ethik als untauglich erscheinen, die nicht in der Lage ist, sich rational auszuweisen⁵. Von diesem Postulat kann ihrer Ansicht nach auch die christliche Ethik nicht ausgenommen werden. Von einer überanstrengten Glaubensethik befürchten sie, daß

³ H. Rotter, *Christliches Handeln*. Graz 1977, S. 32.

⁴ Vgl. dazu D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*. In: »Orientierung« 40, 1976, S. 31—34.

⁵ Auer, a. a. O., S. 85 ff.

sie das Christentum in eine sogenannte Bereichs- oder Gettoethik hinein- treibe, die kaum noch eine rationale Transparenz aufweist und insofern selbst dem willigen, nichtgläubigen Menschen nicht mehr als human belang- voll vermittelt werden könnte. Außerdem sind sie von der Sorge getragen, daß christliche Ethik sofern sie mit dem Anspruch auftritt, in ihrer Sub- stanz anderes und mehr zu besitzen, als eine rational-humane Ethik vorzu- weisen vermag, den Vorwurf von Überheblichkeit zwangsläufig auf sich ziehen müsse. Insgesamt also müht sich die »Autonome Moral« die christ- liche Ethik aus der Gefahr einer Selbstisolierung und damit einer Außen- seiterposition zu befreien. An diesem Bestreben ist bestimmt nichts auszuset- zen, nicht zuletzt in Hinblick auf die seit kurzem in Gang gebrachte Dis- kussion um die sogenannten Grundwerte unserer Gesellschaftsordnung.

Um die Verwendung der Begriffe »autonom« und »Autonomie«

Fürs erste dürfte die Frage unabweisbar sein: Waren die Vertreter »auto- nomer Moral« gut beraten, handelten sie umsichtig genug, wenn sie für die Kennzeichnung ihrer Auffassung von christlicher Ethik den Begriff »auto- nom« bemühten? Mußten sie nicht damit rechnen, daß damit das gesamte Kon- zept der Gefahr von Mißverständnissen und Mißdeutungen ausgesetzt war: daß bei nicht wenigen Gläubigen trotz der Bemühung um ein theologisch mund- gerechtes und akzeptables Verständnis von »autonom« Vorbehalte wegen einer möglicherweise doch säkularistischen Schlagseite der These von der Autonomie geweckt werden konnten, daß andererseits bei Nichtgläubigen Erwartungen entstehen mußten, die sich letzten Endes doch nicht einlösen ließen? Denn darüber kann ja kein Zweifel sein: sowohl das allgemeine Be- wußtsein der Menschen von heute wie auch die Wissenschaftstheorien vom Ethischen verstehen die sittliche Autonomie und die Autonomie des Sittlichen doch wesentlich anders: nämlich als radikale, von jedem Transzendenzbezug und jeder heteronomen Verfügung gelöste, absolute »autonomistische Selbst- bestimmung«⁶. Wie zudem J. Rief gezeigt hat, baut der moderne Autono- miegedanke auf einem Menschenbild, das den Menschen einseitig unter sozio- logischem Blickwinkel als gesellschafts-politisches und funktionales Wesen begreift, ihn damit der Entindividualisierung überantwortet und seine inner- weltliche Erfüllung allein von der Befriedigung seiner Bedürftigkeiten ab- hängig macht⁷. Schließlich können auch die Auswirkungen und Folgeerschei-

⁶ Vgl. dazu G. Rohrmoser, Art. Autonomie. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 1. München 1973, S. 156; W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1972, S. 631, 633.

⁷ Normen und Normfindung. In: Mitteilungen. Hrsg. Hauptabt. Schule/Hochschule im Erzbischöflichen Generalvikariat Köln, 2, 1976, S. 7 ff.

nungen dieses Autonomiebewußtseins nicht übersehen werden: sie sind ähnlich, wie das jüngst Bell für den Bereich moderner Kunst aufgezeigt hat: nachdem dort zuerst die Tendenz einer ungehemmt autonomen Selbstverwirklichung sich breitgemacht hat, bestimmt heute ein hedonistischer Durchbruch unkontrollierter Begierden und irrationaler Impulse den kulturellen Bereich.

Es hat den Anschein, daß die christlichen Vertreter autonomer Moral zu wenig diese geschichtliche Imprägnierung von Autonomie bedacht haben. Von ihr läßt sich nicht einfach dadurch abstrahieren, daß man die Autonomie des Sittlichen als theonome Autonomie erklärt. Dies in der Meinung, dadurch alle Schwierigkeiten aus dem Weg geräumt zu haben. Es hätten ungleich mehr und differenziertere Klarstellungen und Absicherungen vorgenommen werden müssen. Wäre das geschehen, hätte sich zweifellos die Unverwendbarkeit des Begriffes »autonom« zur Kennzeichnung des verfochtenen Anliegens herausgestellt. Was hilft schon ein Begriff, der zunächst einmal derart umfrisiert werden muß, damit er sich für den ihm zugedachten Zweck tauglich erweist: er wird gegenüber seiner originären Grundbedeutung verfremdet, was seiner Kommunikabilität und seiner Funktion, Erhellung zu leisten, bestimmt nicht zugutekommt. Damit will gesagt sein: auch die beste Mohrenwäsche, die man dem Begriff »autonom« angedeihen läßt, kann nicht verhindern, daß seine Anwendung zur Auslegung spezifischer Dimensionen christlicher Ethik ein »Sicherheitsrisiko« darstellt. Schließlich hätte noch ein anderer Umstand zur Vorsicht raten müssen. Weithin wird heute unter Gläubigen fortschrittlicher Gesinnung christliche Selbstverwirklichung nur noch als humane Selbstverwirklichung vorgestellt. Für die Überlegung, daß die Existenzform des Glaubens nicht in der Begrifflichkeit solcher Selbstverwirklichung gedacht werden darf, scheint kaum noch ein Verständnis vorhanden⁸. In einem solchen Klima von autonomer Moral zu reden, heißt Öl ins Feuer gießen.

Autonomistische Elemente im Konzept autonomer Moral?

Auch wenn die autonome Moral sich heftig dagegen zur Wehr setzt, mit dem modernen Autonomismus über einen Leisten geschlagen zu werden, deutet doch einiges darauf hin, daß sie sich nicht nur für Elemente autonomistischen Denkens durchlässig erweist, sondern von solchen auch tatsächlich durchsetzt ist. Das tritt vor allem an der für die autonome Moral typisch gewordenen Auffassung von der Begründung sittlichen Handelns und sittlicher Normierung nach den Prinzipien teleologischer Betrachtungsweise zutage. Gemäß diesem Verfahren hat der sittliche Entscheid nach der Wertvorzugsregel,

⁸ J. Rief, Was ist aus dem Freitagsgebot geworden? In: »Theologische praktische Quartalschrift« 124, 1976, S. 253.

besser gesagt: nach dem Gesetz der Güterabwägung zu erfolgen. Welchem Gut soll gegenüber einem anderen der Vorzug gegeben werden? Ein derartiges Kalkül baut notwendig auf der Annahme, daß es im zwischenmenschlichen Bereich⁹ kein einziges Gebot von absoluter Gültigkeit gibt, daß vielmehr alle in diesem Sektor angesiedelten Gebote lediglich kontingenter, also bedingter Natur sind. Infolgedessen kann von der in einer konkreten Situation vorgenommenen Güterabwägung ein Gebot solchen Verbindlichkeitsgrades unter Umständen für den Handelnden unverbindlich werden. So vermag denn auch ein derart gewichtiges Gebot wie das der Unauflöslichkeit der Ehe der Wertvorzugsregel zum Opfer fallen, dann nämlich, wenn die Verwirklichung eines anderen Gutes dringlicher erscheint. Gleiches gilt für das Verbot des Ehebruchs und außerehelicher Beziehungen¹⁰. Sieht man einmal davon ab, daß teleologische Wertung von ihrem Ursprung her eigentlich utilitaristisch geprägt ist¹¹, daß sie überdies die Annahme von der Möglichkeit in sich schlechter und darum niemals statthafter Handlungen verneint, und blickt auf die Position, welche in der teleologischen Betrachtungsweise dem Menschen und seiner Verfügungsmöglichkeit eingeräumt wird, so muß man sagen, sie ist konsequent autonom: sie stattet den Menschen mit einer Souveränität aus, die es ihm auferlegt, ethische Wertung als eine Angelegenheit zu betrachten, für die einzig und allein er selbst Kompetenz besitzt. Die Souveränität in der Wertung besteht genauer darin, »daß ich das Phänomen ins Licht des Zweckes, zu dem es mir dienen soll, rücke oder daß ich es von Kriterien her, die ich auf es anlege, beleuchte. Fällt dieses Licht weg, läßt sich das Phänomen wertindifferent beschreiben«¹². Die für das sittliche Handeln aufzubringende Aktivität geht damit exklusiv vom handelnden »Ich« aus. Dieses und nur dieses befindet darüber, was jeweils richtig oder falsch ist. Wie K. E. Løgstrup nachgewiesen hat, liegt dem das von der englischen Moralphilosophie propagierte Axiom zugrunde, »daß ein Appell nur von einem ›Ich‹ ausgehen und nur in einer Wertung und in einem moralischen Urteil zum Ausdruck kommen könne«¹³. So sehr damit auch »die menschliche Freiheit im Sinne von Verfügungsmöglichkeit« vermehrt wird¹⁴, es bleibt dabei jedoch völlig außer Betracht, daß es deskriptive Daseinsweisen ethischen Charakters gibt, gegenüber denen der Mensch in Hin-

⁹ Theologisch gesprochen: 2. Dekalogtafel.

¹⁰ So die Position von B. Schüller und F. Bückle; sollte auch etwa das Inzestverbot von der Wertvorzugsregel nicht ausgenommen sein?

¹¹ R. Spaemann, Wovon handelt die Moralthologie? In diesem Heft, S. 301, vergleiche dazu auch die Kritik von W. Ernst, Zur Begründung christlicher Sittlichkeit. In: »Studia Moralia« Bd. 14, Rom 1976, S. 31—39; B. Häring, Ethik der Manipulation. Graz 1977, S. 95, 102.

¹² K. E. Løgstrup, Die spontanen Daseinsäußerungen in ethischer, sprachlogischer und religionsphilosophischer Sicht. In: »Zeitschrift für Evangelische Ethik« 20, 1976, S. 26.

¹³ Ebd., S. 28.

¹⁴ R. Spaemann, Wovon handelt die Moralthologie? A. a. O., S. 302.

blick auf eine Beurteilung, ob sie gut oder schlecht seien, nicht souverän ist, die sich auch nicht unter Abstraktion ihres Gutseins oder ihres Schlechtseins beschreiben lassen (weil die Wertung nicht erst zu ihnen hinzukommt, sondern in ihnen selber liegt), die vielmehr ihrerseits Souveränität ausüben, indem sie an den Menschen appellieren, sie unbedingt zu bejahen oder unbedingt zu meiden. Das trifft zu bei Phänomenen wie etwa Vertrauen, Mißtrauen, Barmherzigkeit, Unbarmherzigkeit, Aufrichtigkeit, Verlogenheit. Sie sind der Verfügungsmöglichkeit des Menschen entzogen: er kann sie nicht zum Gegenstand seiner eigenen Wertung machen. Der Grund, weswegen die teleologische Argumentationsweise diesen wichtigen Bereich der Ethik umgeht, liegt doch wohl an ihrer autonomistischen Lastigkeit, die nicht wahrhaben will, daß es auf dem Feld der Ethik etwas geben sollte, daß menschlicher Disposition eben nicht verfügbar ist. Im übrigen: sittliches Handeln, das dem Regelutilitarismus einzig der Güterabwägung folgt, kann in der Praxis kaum der Gefahr hedonistischer Lebenserfüllung entgegenwirken¹⁵.

Motivation und Materie (Inhaltlichkeit) sittlichen Handelns

Wenn gesagt wird, daß christlicher Glaube das sittliche Handeln zwar einem neuen Sinnhorizont unterstelle, der dem gläubigen Menschen auch neue Motive für vernunftgerechtes Handeln zureicht, daß aber dieser neue Sinnhorizont auf die materielle Bestimmung, also die Inhaltlichkeit sittlichen Handelns ohne Einfluß sei, so scheint eine solche Auffassung die innere Verflechtung von Motiv und Materie des Handelns zu verkennen, darüber hinaus aber auch einer unzureichenden Auslegung dessen, was Sinnhorizont in diesem Kontext bedeutet, ausgesetzt zu sein.

Wie sehr ein zur Motivation überführter Sinnhorizont fähig ist, der Inhaltlichkeit des Handelns spezifischer Elemente einzuprägen, damit eigene Inhalte zu schaffen, kann etwa an den naheliegenden Beispielen der NS-Ideologie und der marxistischen Weltanschauung verifiziert werden. In beiden Systemen hat der je eigene Sinnhorizont durchaus zur Ausbildung von eigenen inhaltlich bestimmten Verhaltensnormen geführt, von denen sicher nicht angenommen werden kann, sie wären vernünftig zu rechtfertigen. Das hängt damit zusammen, daß jeder Sinnhorizont – und davon macht auch der christliche keine Ausnahme – über seine Einflußnahme auf den Motivationsbereich hinaus auch Sinnwerte erschließt, welche verbindlichen Anspruch auf Gehör erheben und deren Einlösung durch das sittliche Handeln eben doch zu eigenen inhaltlichen Handlungsmaximen führt. Wäre das jedoch zu bestreiten, würde dies für die christliche Ethik zu Konsequenzen führen, mit denen sich auch die Vertreter autonomer Moral kaum identifizieren könnten.

¹⁵ Ebd.

1. Falls nämlich christliche Ethik sich von anderen Ethiken nur durch die Gründe für das rechte Verhalten, nicht aber durch die Norm des rechten Verhaltens unterscheidet, zieht sie sich auf einen Bereich zurück, der keine Beziehung mehr zu Normen und Verhaltensmustern erkennen läßt. Das aber hat zwangsläufig zur Folge, daß es keine christliche Ethik gibt und geben kann, die spezifisch und inhaltlich Christliches über die moralischen Probleme unserer Zeit auszusagen vermag. Würde sich christliche Ethik mit einer solchen Beschreibung ihrer Funktionen begnügen, würde sie sich selbst aufheben¹⁶.

2. Wenn Kirche und Theologie im Sinne der Vertreter der autonomen Moral auf innerweltlich sittliche Daseinsentwürfe stimulierend und kritisierend einwirken sollen, so muß überlegt werden, ob sie eine solche Aufgabe überhaupt leisten können, wenn sie nicht mehr anzubieten haben als nur einen neuen Sinnhorizont und vitalisierende Elemente für die Motivation sittlichen Handelns. Wenn autonome Moral sagt, christlicher Glaube habe darüber hinaus das menschliche Handeln in den christlichen Sinnhorizont zu integrieren, so ist dem die Frage beizufügen, ob denn eine solche Integration bzw. Einverleibung ohne auch inhaltliche Änderung und Modifizierung des Einzuverleibenden vor sich gehen kann. Das ist doch wohl zu bezweifeln. Konkret menschliches Handeln läßt sich, wie bereits das Ethos des Neuen Testaments zu erkennen gibt, nicht ungebrochen in den christlichen Sinnhorizont einbeziehen. Angesichts dieser Feststellungen wird man demnach zu der Auffassung stehen müssen, daß christlicher Glaube Werthaltungen begründet, »die sich auch in Normen ausdrücken und diese prägen«¹⁷, daß er auch sittliche Gehalte vorweist, die wohl gläubiger Vernunft, nicht aber nichtgläubiger Vernunft erschließbar und verstehbar sind. Daß das moralische ABC des Christen und Nichtchristen ein- und dasselbe seien, und demnach für den Christen keine anderen sittlichen Normen gelten als die einer reinen Vernunftethik, wird man von daher kaum aufrechterhalten können.

Heilsethos und Weltethos

Nicht nur jene Theologen, welche den Entwurf autonomer Moral ablehnen, stehen der Art und Weise, wie die autonome Moral das Verhältnis von

¹⁶ R. Mayer, *Moral und christliche Ethik*. Stuttgart 1976, S. 21.

¹⁷ H. Rotter, *Christliches Handeln*. Graz 1977, S. 143; dazu auch S. 161 f: »... Wenn das Sittliche nicht primär vom sachlichen Inhalt, sondern von der Verpflichtung eines bestimmten Sinngehaltes her verstanden wird, dann muß ein Angebot an neuen Sinngehalten auch zu neuen Verpflichtungen führen, die erst mit diesem Sinngehalt erkennbar werden.« Es ergibt sich damit ein sittlicher Anspruch, »der in dieser Weise vorgängig zur Offenbarung nicht erkennbar ist«.

Heilsethos und Weltethos zu bestimmen versucht, mit erheblicher Skepsis gegenüber. So meint etwa H. Gutschera von der Unterscheidung, die A. Auer zwischen Heilsethos und Weltethos vornimmt, daß sie natürlich auch Probleme in sich birgt¹⁸. Welches sind diese Probleme? Unseres Erachtens besteht die grundlegende Schwierigkeit, von der die Sicht des Verhältnisses von Heilsethos und Weltethos in der autonomen Moral betroffen ist, in einer dualistisch bzw. deistisch angelegten Betrachtungsweise, die sich vor der von der Offenbarung bezeugten inneren Zuordnung von Heil und Welt kaum zu behaupten vermag. Es darf doch nicht der Eindruck entstehen, als sei es dem Heilsethos fremd, gestaltend und prägend in das Weltethos einzugreifen oder umgekehrt, als sei das Weltethos intakt genug, auch ohne Beanspruchung des Heilsethos autonom das Gelingen seiner Anliegen garantieren zu können. Schon allein die in der autonomen Moral auffallend spärlich in Betracht gezogene Thematik von Schuld und Erlösungsbedürftigkeit läßt einer solchen Konstruktion kaum eine Chance. Auch das Weltethos ist wesentlich von der heilstheologischen Perspektive des Kreuzes betroffen. Der Versuch, es als selbständige Einheit derart vom Heilsethos abzugrenzen, wie das in der autonomen Moral zutage tritt und demzufolge die sittliche Urteilsfindung »zunächst nur von der Vernunftkenntnis her zu bestimmen, muß die Beziehung zu Gott und die Rechtfertigung durch die Gnade als eine ungeschichtliche, rein transzendente Dimension erscheinen lassen ... In einem solchen Verständnis haben dann auch Begriffe wie Nachfolge Jesu, Christozentrik, Verwirklichung des Gottesreiches usw. keinen organischen Platz, sondern wirken eher wie geistliche Rhetorik.«¹⁹ Wer sich zu solcher Verflüchtigung des Heilsethos nicht verstehen will, wird freilich auch anzuerkennen haben, daß das Heilsethos »den Glaubenden in Relationen hinführen kann, die gegenüber den innerweltlich gebotenen Relationen etwas auch materiell Neues darstellen«²⁰.

Christliche Erfahrung und theologische Ethik

Wenn es zutrifft, daß Ethik sich vom gelebten Ethos her artikuliert, daß ihre urtümliche und eigentliche Gestalt die einer Ethik gelebter Vorbilder ist²¹, wird man an die autonome Moral die Frage richten müssen, ob sie den Stellenwert gelebter christlicher Erfahrung, wie er an den exemplarischen Gestalten des christlichen Weges, sei es an einzelnen Heiligen oder an enga-

¹⁸ Was kann eine christliche Moralerziehung leisten? In: A. Auer/A. Biesinger/H. Gutschera, Moralerziehung im Religionsunterricht, a. a. O., S. 119.

¹⁹ Rotter, a. a. O., S. 32.

²⁰ J. Rief, a. a. O., S. 22.

²¹ D. Wyss, Strukturen der Moral. Göttingen 1968, S. 195.

gierten spirituellen Gruppen und Gemeinschaften geschichtlich in Erscheinung tritt, überhaupt hinreichend zur Kenntnis nimmt und in Rechnung stellt²². Gerade das von den herausragenden Verwirklichungen christlichen Glaubens vorbildhaft dargebotene Ethos darf nicht einfach dadurch relativiert werden, daß man es zu einem die allgemein durchschnittliche christliche Gläubigkeit nicht berührenden Spezialistentum charismatischer Art, also zu Sonderfällen erklärt und damit entschärft. Theologische Ethik hat vielmehr zumindest die Überlegung anzustellen, wie dieses Vorbildethos in die ethische Ausrichtung der Gläubigen insgesamt einzubinden sei, welcher Verbindlichkeitsanspruch ihm zukommt und welche Normativitäten es zur Aussage bringt. Das zur Ausführung gebracht, würde zweifellos das Proprium christlicher Ethik in einem anderen Licht erscheinen lassen, als dies bei der autonomen Moral der Fall ist.

Zum Vernunftbegriff der »autonomen Moral«

Autonome Moral lebt im letzten von einer zuversichtlich gestimmten Einschätzung menschlicher Vernunft: Sie, die Vernunft, sei befähigt genug, in richtiger Wahrnehmung und Auswertung der Wirklichkeit alle für die Verwirklichung der sittlichen Existenz maßgeblichen Erfordernisse, Gebote und Normen selbständig, also autonom, zu ergründen und zu begründen; sie sei auch die unmittelbar und einzig kompetente Instanz für die Durchführung dieser Aufgaben. Sofern Theologen sich uneingeschränkt zu dieser Ansicht bekennen²³, verbinden sie damit die an sich bestrickende Vorstellung, daß theologische Ethik, welche die Vernunft in der angegebenen Weise einsetzt, die Kommunikabilität mit all jenen garantiert, welche zwar nicht glauben, aber sich gleichwohl den Prinzipien von Vernunft und Vernünftigkeit verpflichtet sehen. Das alles erscheint unanfechtbar: die Vernunft, ist sie nicht für alle Menschen ein und dasselbe? Darf diese alle Menschen gemeinsam verbindende Vernunft sich nicht zutrauen, jede sittliche Norm so plausibel und evident machen zu können, daß alle ihr zustimmen vermögen? Dennoch ist auch hier eine kritische Überlegung vonnöten. Wird da nicht ein Begriff von Vernunft beschworen und in Ausfolgerung davon mit einer Vorstellung von rationaler Ethik operiert, von denen zu vermuten ist, daß sie zu sehr mit geschichtsloser Abstraktheit behaftet sind? Man tut nämlich so, als gebe es die Vernunft an sich oder als ließe sich ausmachen, was solch idealtypische Vernunft leisten könnte. Demgegenüber sollte doch stärker bedacht

²² R. Spaemann, Wovon handelt die Moralthologie?: »Aber von Heiligkeit ist in der Moralthologie kaum die Rede«, dazu B. Fraling, Glaube und Ethos, Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen. In: »Theologie und Glaube« 63, 173, S. 101 ff.

²³ Vgl. D. Mieth, a. a. O., S. 31; Auer, a. a. O., S. 35.

werden, daß es *die* Vernunft nicht gibt²⁴, daß vielmehr jede Vernunft in einer Geschichte wurzelt²⁵, nur geschichtlich vermittelt existent ist und infolgedessen den Bedingungen und Begrenzungen geschichtlicher Existenz nicht entraten kann: etwa der Perspektivität der von ihr ermittelten Einsichten, der Steuerung durch Interessen und Absichten, dem Einfluß von Vorentscheidungen. In dieser Hinsicht muß auch der Hinweis von D. Wyss in Betracht gezogen werden, wonach die existentielle Gebrochenheit des Menschen auch auf dem Sektor der Vernunft sich Ausdruck zu verschaffen weiß²⁶.

Lägen die Dinge anders, wäre nicht zu erklären, weswegen in unserer Welt die einen etwas als vernünftig erklären, was andere als völlig unvernünftig von sich weisen. Wenn etwa Theologen erklären, das Verbot der Ehescheidung sei rational zu legitimieren und für jeden vernünftig Urteilenden plausibel, so gibt es doch nicht wenige Andersdenkende, die ein solches Gebot als unvernünftige Überforderung des Menschen von sich weisen. Infolgedessen wird man erheblich vorsichtiger mit dem Vertrauen auf die Durchschlagskraft logisch rationaler Argumentation umgehen müssen. Gewiß kann keine Ethik auf den Einsatz von Vernunft verzichten und sicher auch lassen sich mittels abgeklärter (nicht unbedingt aufgeklärter!) Vernunft Gründe beibringen, die verständlich machen, weswegen das eine Tun sittlich gut, das andere sittlich schlecht sei. Aber es muß bezweifelt werden, ob mittels seiner geschichtlichen Vernunft, die dem Menschen alleine nur als Instrument seiner rationalen Bemühungen zur Verfügung steht, er in jedem Fall und sicher alle sittlichen Erfordernisse als der Vernunft entsprechend ausweisen kann. Nicht von ungefähr erklären die meisten gegenwärtigen Normbegründungsverfahren, daß sich sittliche Gebote zwingend wissenschaftlich und für jedermann verbindlich nicht begründen lassen. Was in dieser Hinsicht möglich ist, beschränkt sich auf das Vorbringen einigermaßen plausibler, sog. »guter Gründe«²⁷. Sollte es demnach zutreffen, daß rationaler Verständigung und Verständlichmachung im Bereich des Ethischen Grenzen gezogen sind, kann auch nicht mehr so unbesorgt darauf gesetzt werden, daß mit vollem Einsatz rationaler Argumentation den Gehalten christlicher Ethik volle Kommunikabilität gewährleistet sei²⁸.

²⁴ U. Anacker, Art. Vernunft. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 6. München 1974, Sp. 1611.

²⁵ R. Spaemann, Wovon handelt die Moraltheologie? A. a. O., S. 309; Anacker, a. a. O., D. Wyss, a. a. O., S. 135.

²⁶ Ebd., S. 135; vor allem jedoch 211: »Die fortlaufende Konstituierung des Menschen in seiner Entwicklung ist unauflösbar verschränkt mit der Verborgenheit der primären sittlichen Grunderfahrung, oder die Gebrochenheit des Menschen bedingt die ständige Verborgenheit absoluter Werte.«

²⁷ W. Oelmüller.

²⁸ B. Stoeckle, Art. Evidenz. In: B. Stoeckle (Hrsg.), Wörterbuch christlicher Ethik. Freiburg 1975, S. 74 ff.

Rückfrage an das Neue Testament

Man mag darüber streiten, ob es überhaupt angängig und zulässig sei, für die Lösung unseres Problems das Neue Testament selbst als eine Art letztverbindlicher Instanz zu bemühen. Kann von ihm wirklich ein erhellender und wegweisender Beitrag erwartet werden? Schließlich herrscht ja Einmütigkeit darüber, daß die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik, insbesondere jedoch die nach dem Verhältnis von christlicher Ethik und humaner Ethik, so wie sie in unserer Sichtweise sich darbietet, innerhalb der neutestamentlichen Bezeugung nicht anzutreffen ist. Dessen ungeachtet sind Versuche in dieser Richtung unternommen worden²⁹. Sie glauben ihre Legitimation aus der Art und Weise ableiten zu können, wie das neutestamentliche Ethos seine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen profanen Ethos führt, wie es zu ihm steht, was es von ihm hält. Die bisher angestellten Ermittlungen haben nun in der Tat einige richtunggebende Ergebnisse vorzuweisen. So lassen jene Texte, welche Gehalte des Profanethos christlicher Existenzbestimmung einfügen³⁰, erkennen, daß gewisse Grundwertungen parallel verlaufen und demzufolge ein allgemein menschliches Grundverständnis hinsichtlich des sittlichen Verhaltens angenommen bzw. vorausgesetzt wird³¹. Auf der anderen Seite ist das neutestamentliche Ethos durchaus von der Überzeugung bestimmt, gegenüber dem profanen, konkret heidnischen Ethos anderen und damit eigenen Wertvorstellungen, Haltungen und Weisungen verpflichtet zu sein. Das ergibt sich vor allem aus den zahlreichen Partien, die bewußt ein Sich-nicht-identifizieren-Können mit der gängigen Sittlichkeit anzeigen³², gewisse sittliche Inhalte des Profanethos, wie etwa die bürgerlichen Haus tafeln, »verchristlichen«³³ und durch Einführung neuer Motivationen entweder eine direkte Umwertung bestimmter sittlich relevanter Begriffe vornehmen³⁴ oder es zu inhaltlich neuen Forderungen kommen lassen³⁵. Dieser Befund nötigt zu der Feststellung, daß es bei der christlichen Ethik sicherlich nicht nur um eigene Begründung und Motivierung geht. »Es handelt sich um eine auch materialiter eigenständige Ethik.«³⁶ Dieser Tatbestand

²⁹ H. Schürmann, Haben die Paulinischen Wertungen und Weisungen Modellcharakter? In: »Gregorianum« 1975, S. 237—271; B. Fraling, Glaube und Ethos, Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, a. a. O., S. 81—105; F. Hahn, Neutestamentliche Grundlagen einer christlichen Ethik. In: »Trierer Theologische Zeitschrift« 86, 1977, S. 31—41; schon früher: W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Gütersloh 1961.

³⁰ Vor allem Rö 1, 28; Phil 4, 8.

³¹ Fraling, a. a. O., S. 86.

³² Hahn, a. a. O., S. 40.

³³ A. a. O.

³⁴ Das betrifft insbesondere die Begriffe *Tapeinophrosyne* und *Eleos*.

³⁵ Fraling, a. a. O., S. 94.

³⁶ Hahn, a. a. O., S. 40; ähnlich auch Schürmann, a. a. O., S. 243, Anm. 16; 245, 263;

wird auch von Vertretern der autonomen Moral gesehen, doch will man ihm nicht so ohne weiteres einen Aussagewert für die Lösung der Frage, ob christliche Ethik gegenüber einer human rationalen Ethik eigenspezifische Inhalte geltend machen könne, zuerkennen. Denn was der neutestamentliche Befund belege, sei lediglich dies, daß christliches Ethos Eigenes und Anderes nur im Vergleich mit dem profanen Popularethos hervortreten lasse. Damit aber sei nicht viel gewonnen. Denn diese Unterschiede brauchen keineswegs auch die Unterschiede »zwischen christlicher Ethik und einer normativ verstandenen natürlichen Ethik zu sein«³⁷. Schließlich könne es ja zutreffen, daß die heidnischen Sittenlehrer jener Zeit von ihrer Vernunft keinen guten Gebrauch gemacht haben. Von daher werde man nicht sagen dürfen, die optisch als eigenspezifisch erscheinenden Haltungen des christlichen Ethos, wie etwa die der *Tapeinophrosyne*, seien einer normativ verstandenen natürlichen Ethik fremd³⁸. Gegen diese Auslegung wäre nun aber doch der Einwand zu erheben, woher denn man so genau wissen kann, was alles zu einer »normativ verstandenen natürlichen Ethik« gehört, vor allem aber, wie jene schlüssige Argumentation zu gewinnen ist, die alle sittlich bedeutsamen Haltungen und Gebote des christlichen Ethos als integrale Elemente einer bereits natürlich-rationalen Sittlichkeitstheorie ausweist. Wird da philosophische Vernunft nicht überfordert? Wie eine die geschichtlich-philosophischen Ethiken transzendierende »natürliche Ethik« an sich beschaffen ist und was alles zu ihrem Bestand zu zählen ist, ließe sich sicher nur ermitteln, wenn vernünftiges Denken sich von seiner wesenhaft geschichtlichen Strukturierung befreien und ablösen könnte. Einen solchen Kraftakt zu leisten, ist aber dem Menschen nicht beschieden. Um das an einem Beispiel noch zu konkretisieren: Kann man von dem neutestamentlichen Gebot der unaufkündbaren ehelichen Treue wirklich behaupten, es sei durch und durch rational zu rechtfertigen, auch hinsichtlich seines offenkundig deontologischen Stellenwertes, den ihm das genuine Glaubensethos zuerkennt? Wenn ja, dann müßte ebenso rational überzeugend darzulegen sein, daß es unter keinen Umständen zum Gegenstand einer teleologisch ausgerichteten Güterabwägung werden darf. Das scheint aber nach Meinung der autonomen Moral doch nicht zu machen sein. Die Konsequenzen liegen auf der Hand.

Vorläufige Bilanz

Die Diskussion um das Proprium christlicher Ethik wird und muß weitergehen. Niemand kann behaupten, sie sei bereits abgeschlossen. Immerhin

A. Vögtle, Art. Biblisches Ethos. In: B. Stoeckle, Wörterbuch christlicher Ethik. Freiburg 1975, S. 42.

³⁷ B. Schüller, Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik, a. a. O., S. 336.

³⁸ Ebd., S. 337.

dürfte sich im Blick auf den derzeitigen Stand der Erörterungen ein Zweifaches als einigermaßen gesichert herausgestellt haben:

1. Es gibt unbestreitbar bestimmte sittlichen Konstanten menschlichen Zusammenlebens, die auch unabhängig vom christlichen Glauben erkennbar sind und Geltung beanspruchen. Insofern bedarf es zur Findung und Aktualisierung ethischer Normen stets einer Reflexion auf Argumente und vernunftbestimmter Überlegungen. Darin liegt denn auch der berechnete Kern autonomer Moral.

2. Unbetroffen davon ist mit guten Gründen die Auffassung zu vertreten, daß christliches Handeln und Leben auch auf der Ebene weltethischen Verhaltens nicht linear aus einer autonom sich verstehenden rationalen Normenethik herleitbar ist und nach der inhaltlichen Seite völlig mit einer solchen zu identifizieren wäre. Christliche Ethik enthält auch Forderungen, die unter dem Vorzeichen der »Torheit des Kreuzes« stehen und der Weisheit dieser Welt nicht verstehbar erscheinen. Sie eröffnen sich nur dem als sinnvoll, der gläubiger Vernunft sich überantwortet hat.