

Autonome Moral und Glaubensethik

Begründung der Autonomie aus dem Glauben¹⁾

Von Joachim P i e g s a , Leitershofen

I. Autonomie als Stein des Anstoßes

1. Im Mai dieses Jahres hat die Kommission für pastorale Grundfragen, unter dem Vorsitz unseres Kollegen Karl Forster, einen Bericht über »Kirchendistanzierte Religiosität« veröffentlicht²⁾. Darin heißt es, daß die Ursachen für die Entfremdung von der Kirche »weniger im Gottesdienstlichen, auch weniger im Dogmatischen, sondern im Ethischen, in der persönlichen Lebensgestaltung liegen«. Man wende sich von jenen Normen ab, »die nicht als ›Verlängerungen‹ der autonomen Selbstbestimmung verstanden werden«. Dabei seien die Kirchendistanzierten durchaus bereit – so heißt es weiter –, »objektiv gültige Wertschätzungen zu akzeptieren«, doch typisch Christliches hielten sie für weltfremd³⁾.

Bemerkenswert ist, daß die geforderte autonome *Selbstbestimmung* nicht mit Willkür gleichgesetzt wird. Es besteht die Bereitschaft, objektive Wertmaßstäbe anzuerkennen. Die christliche Ethik wird jedoch abgelehnt, weil man meint, in ihr einer Fremdbestimmung (He-

¹⁾ Antrittsvorlesung an der Universität Augsburg vom 26. 10. 1977. Der Wortlaut wurde beibehalten, die Anmerkungen für den Druck ergänzt. – Zur Aktualität des Themas vgl. die Ergebnisse der Fuldaer Bischofskonferenz 1977. In: Herder Korrespondenz 31, 1977, 545f. Der Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz entspricht der frühere Artikel von Joseph Ratzinger, Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral. In: J. Ratzinger (Hrsg.), Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln 1975, 43–66. – Mit dem Thema »Autonome Moral und Glaubensethik« hat sich auch der »Kongreß der Moraltheologen und Sozialethiker 1977« befaßt (vgl. Herder Korrespondenz 31, 1977, 576–581). Als Exponenten einer unterschiedlichen Einschätzung der autonomen Moral gelten Alfons Auer (Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971) und Bernhard Stoedle (Grenzen der autonomen Moral, München 1974).

²⁾ Vgl. D. A. Seeber, Kirchendistanzierte Religiosität. In: Herder Korrespondenz 31, 1977, 444–449.

³⁾ Vgl. D. A. Seeber, a.a.O., 447.

teronomie) ausgeliefert zu sein, die im Gegensatz zur autonomen Selbstbestimmung steht.

Im Widerspruch zu dieser Meinung stehen andere, die behaupten, die Glaubensethik habe den Menschen in eine Autonomie freigesetzt, die man nur verwerfen könne. So verweist Carl Amery in seinem Werk »Das Ende der Vorsehung«⁴⁾ auf die »planetarische Krise«, die er für die »gnadenlose Folge des Christentums« hält; er behauptet, die »jüdisch-christliche« Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen habe ein Bewußtsein totaler Überlegenheit über die Natur erzeugt und damit die Grundlage aller Krisen geschaffen, die uns heute bedrängen⁵⁾.

Amery und ähnlich Denkende kritisieren also die Glaubensethik wegen ihrer Begünstigung der Autonomie, wobei sie Autonomie als *selbstherrliche Willkür* verstehen, als Autarkie, etwa im Sinne des Schlagwortes: »Der Mensch darf alles, was er kann.«

Als dritte Gruppe schließlich ordnen wir hier diejenigen ein, die beides ablehnen: die Autonomie wie auch die christliche Glaubensethik. Die Autonomie erscheint ihnen als überflüssiges, ja sogar hinderliches Verstehensmodell der Anthropologie. An die Stelle setzen sie das technisch-kybernetische Modell, das von der Voraussetzung getragen wird, der Mensch sei nichts anderes als ein »physisches System«. In dem Sinne heißt es dann: »Der ›autonome‹ Mensch dient lediglich zur Erklärung der Dinge, die wir noch nicht auf andere Weise erklären können« – so schreibt der Behaviorist Skinner und fährt fort: »Wir sind weitergekommen, indem wir den ›autonomen Menschen‹ seiner Rechte entkleideten, doch leistet er immer noch Widerstand.«⁶⁾ Für die Bewältigung der Probleme menschlichen Zusammenlebens sind – weiter nach Skinner – »zwei Grundzüge des ›autonomen Menschen‹ besonders störend«, nämlich die »Freiheit und die Würde«⁷⁾.

⁴⁾ Carl Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek b. Hamburg 1972.

⁵⁾ Carl Amery, a.a.O., 15f. und ergänzend 197f., 221ff.

⁶⁾ B. F. Skinner, *Jenseits von Freiheit und Würde*, Reinbek b. Hamburg 1973, 21., 26. – Zur Kritik des Robotermodells vgl. Ludwig von Bertalanffy, ... aber vom Menschen wissen wir nichts, Düsseldorf 1970, 19ff.

⁷⁾ Skinner, a.a.O., 26f.

Also aus der Sicht positivistisch bzw. empiristisch orientierter Wissenschaftler und Techniker ist die Autonomie eine *Leerformel*, wenn nicht gar ein *Hindernis* auf dem Weg zur totalen »Aufklärung«. Aber mit den als störend empfundenen und abgelehnten Grundzügen des autonomen Menschen, nämlich mit der Freiheit und Würde, steht und fällt jede Ethik – auch die Glaubensethik. Nicht zufällig postuliert Skinner, die Ethik durch eine »Verhaltenstechnologie« zu ersetzen⁸⁾.

In den angeführten Aussagen wird Autonomie unterschiedlich verstanden und ihre Rolle noch unterschiedlicher beurteilt. Sehen wir von der völligen Ablehnung der Autonomie ab, so treten zwei Autonomiebegriffe in den Vordergrund: Erstens, die Autonomie verstanden als selbstherrliche *Willkür* bzw. als grenzenloses Machbarkeitsdenken. Zweitens, die Autonomie als Selbstbestimmung, d. h. als Befähigung zur *Freiheit*, die jedoch die Würde des Menschen als höchstes handlungsnormierendes Prinzip anerkennt.

Wir fragen nun: Besteht zwischen autonomer Moral und Glaubensethik ein unüberbrückbarer Gegensatz oder kann eine Synthese angestrebt werden? Kann die christliche Glaubensethik als »Verlängerung« autonomer Selbstbestimmung« konzipiert werden?

In diese Frage kann ein Autonomieverständnis, das mit Beliebigkeit und Autarkie gleichgesetzt wird, nicht eingehen. Selbstherrliche Willkür ist weder mit der Glaubensethik noch sonst mit irgendeiner Ethik vereinbar, da Ethik verantwortliches Handeln voraussetzt. Autonome Moral wäre also ein Widerspruch in sich, wenn Autonomie als Autarkie verstanden wird.

Weiterhin stellen wir fest, daß nicht nur die als Willkür mißverstandene Autonomie die Glaubensethik in Frage stellt, sondern auch die Ablehnung der Autonomie, die inhaltlich als Befähigung des Menschen zu Freiheit und Würde verstanden wird. Sofern wären die Vertreter der Glaubensethik schlecht beraten, wenn sie sich als Gegner einer autonomen Moral einschätzen ließen.

2. Den bisher erwähnten, *negativen* Einschätzungen christlicher Glaubensethik stehen die *positiven* Erwartungen derer gegenüber, die

⁸⁾ Skinner, a.a.O., 11 und 31f.

gerade von der christlichen Ethik Wertmaßstäbe für eine menschenwürdige Zukunft erwarten.

Auf der Suche nach solchen Grundwerten, die geeignet sind, unser Zusammenleben zu ordnen und zu tragen, meinte vor Jahren noch Karl Steinbuch, lediglich der Techniker und Ingenieur sei berufen, die unentbehrlichen Zukunftsmaßstäbe zu entwerfen⁹⁾. Kurz darauf warnte Steinbuch schon davor, Moral mit Verhaltenstechnologie zu verwechseln und – in dieser Richtung fortschreitend – ethische Systeme sozusagen auf dem Reißbrett entwerfen zu wollen, denn selbst die besten blieben abstrakt und kraftlos. Die einzigen Instanzen, die »Wertesysteme mit Würde und Tradition« besitzen, seien die christlichen Kirchen. Andere Instanzen – meint Steinbuch – gäbe es nicht¹⁰⁾.

Max Horkheimer hielt vor Jahren den Marxismus und die kommunistische Bewegung für eine solche Instanz, die eine Zukunft in Freiheit und Würde zu garantieren vermag. Später jedoch faßte er seine Lebenserfahrungen in der Feststellung zusammen: Moral ohne Religion vermitteln zu wollen, sei ein trostloses Unterfangen. Denn »zugleich mit dem Gedanken an Gott stirbt auch der Gedanke an eine absolute Wahrheit«. Sittlichkeit wird damit zur Sache von »Geschmack und Laune«¹¹⁾.

In den positiven Stellungnahmen setzt man seine Hoffnung auf die Glaubensethik eben deshalb, weil sie den sittlichen Bereich nicht der menschlichen Verfügbarkeit überläßt. Der Unbedingtheitsanspruch, der sittliches Sollen kennzeichnet, wird in den positiven Stellungnahmen anerkannt und mit der absoluten Wahrheit, die Gott selber ist, in Verbindung gebracht.

Hier stellt sich die Frage: Kann man noch von Autonomie sprechen, wo sittliches Sollen als *unbedingter* und damit auch *vorgegebener* Imperativ anerkannt wird? Die Frage ist um so berechtigter, wenn sittliches Sollen mit Gott selbst, mit der absoluten Wahrheit, in Verbin-

⁹⁾ Karl Steinbuch, Programm 2000, München 1971 (= dtv-Bd. 785), 191f.

¹⁰⁾ Karl Steinbuch, Mensch – Technik – Zukunft. Basiswissen für Probleme von morgen, Stuttgart 1971, 42f.

¹¹⁾ Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/Main 1967, 236; vgl. ders., Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970 (= Stundenbuch 97), 42f.

dung gebracht wird. Das heißt nämlich konkret, daß das praktisch Richtige nicht allein aufgrund von Nützlichkeitserwägungen teleologisch bestimmt, sondern immer auch im Licht des absolut *Wahren* beurteilt werden muß. Bleibt aber dann noch Raum für eine autonome Selbstbestimmung des Menschen?

Dieser Frage wollen wir im zweiten Teil nachgehen.

II. *Autonomie des Sittlichen und Autonomie der Person*

1. Aus der Sicht einer autonomen Moral, die sich dem Humanum verpflichtet weiß, laufen alle sittlichen Forderungen in der einen zusammen: Die Würde der menschlichen Person ist unbedingt zu achten. Der Christ wird an das Hauptgebot der Liebe erinnert. Wer den Menschen irgendeiner Sache unterordnet und damit als Mittel zum Ziel opfert, verletzt die Moral. So verstanden kann autonome Moral nur *personale* Moral sein¹²⁾.

Das Hauptprinzip der autonomen Moral, die Würde der menschlichen Person zu achten, gilt *unbedingt*. Es wird verfälscht, sobald dem kategorischen »Du sollst« ein hypothetisches »Wenn« vorangestellt wird. Also kann die Hauptforderung autonomer Moral nicht lauten: Wenn du dieses oder jenes Ziel – politischer oder wirtschaftlicher Art – erreichen willst, dann achte dementsprechend die Würde der Person. Auf diese Weise wäre nämlich das Sittliche einer Fremdbestimmung durch nichtethische Maßstäbe, politischer oder wirtschaftlicher Art, ausgesetzt und die Würde der Person mißachtet. Es ist wichtig einzusehen, daß nur dank der Ablehnung einer solchen Fremdbestimmung (Heteronomie) die Eigenständigkeit (Autonomie) des Sittlichen gewahrt bleibt, und umgekehrt, daß nur dank der Unbedingtheit sittlichen Sollens die Würde der Person effektiv geschützt wird¹³⁾.

¹²⁾ Hier sei auf Theodor Steinbüchel verwiesen: Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre. Handbuch der kath. Sittenlehre I/1, Düsseldorf 1939, 224.

¹³⁾ Die spekulative Darlegung dieser Einsicht verdanken wir Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga 1786, 428f. (vgl. Reclam-Ausgabe 79., 85).

Die Analyse sittlichen Sollens führt somit zu einem doppelten Autonomiebegriff. In erkenntnistheoretischer Reihenfolge bedeutet Autonomie zunächst die *Eigenständigkeit* sittlichen Sollens und – in weiterführender Reflexion – die *Selbstbestimmung* der Person. Die Eigenständigkeit des Sittlichen gründet in der Unbedingtheit, mit der sittliches Sollen direkt erfahrbar wird; die Selbstbestimmung gründet zunächst in der Würde der Person, in der alle sittlichen Forderungen sich zusammenfinden und ihr Höchstprinzip haben, letztlich aber auch in der Unbedingtheit sittlichen Sollens.

Zwischen beiden Autonomiebegriffen – der Eigenständigkeit des Sittlichen und der Selbstbestimmung der Person – besteht in der Lebenspraxis folgende Wechselwirkung: Wird die Unbedingtheit sittlichen Sollens in Frage gestellt, so wird notwendigerweise auch die Würde der Person fraglich. Wird die Würde der Person verfremdenden Mächten und Interessen unterworfen, so wird damit auch das Sittliche preisgegeben. Die Ausrede aller Diktatoren: »Wir müssen den Menschen opfern, damit wir ihn erlösen können«¹⁴), ist in Wirklichkeit kein Weg zur neuen Humanität, sondern das Ende der Moral.

Man kann also auch sagen, es gibt nur *eine autonome Moral*, die aber immer zugleich auch personale Moral ist. Moral ist nämlich immer und auch nur das, was den Menschen *als* Menschen meint und ihm hilft, humaner zu werden.

2. Die autonome Moral steht allerdings vor folgender Schwierigkeit: Kann *unbedingtes* Sollen durch *bedingte* Werte hinreichend begründet werden? Offensichtlich nicht.

Unbedingt – so sahen wir – gilt der kategorische Imperativ: Die Würde der Person ist zu achten. Aber menschliche Existenz ist nur eine bedingte, begrenzte Existenz – es sei denn, wir würden die menschliche »Existenz und Persönlichkeit« – wie Kant – »ins Unendliche« verlängern, d. h. die Unsterblichkeit und damit auch die Existenz Gottes (ohne Gott keine Unsterblichkeit) als Postulate einer autonomen Moral voraussetzen¹⁵). Weigern wir uns aber, diese

¹⁴) Zu diesem ideologischen Prinzip vgl. Gerhard Szczesny, Das sogenannte Gute. Vom Unvermögen der Ideologen, Reinbek b. Hamburg 1971, 12ff.

¹⁵) Vgl. Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Riga 1788, 219–225 (vgl. Reclam-Ausgabe 194–198).

Letztbegründung sittlichen Sollens anzunehmen, dann bleibt der Tod die absolute Grenze menschlicher Existenz. Unweigerlich wird damit auch sittliches Sollen seiner Unbedingtheit beraubt. »Angesichts der Sinnlosigkeit des (so verstandenen) Todes«, kann jeder das »Eingehen auf ethische Normen verweigern«¹⁶).

Albert Camus hat zwar vorgeschlagen, angesichts der Absurdität menschlicher Existenz das trotzige »Dennoch« zum Lebenssinn zu erwählen¹⁷). Wenn jedoch vom hl. Franz von Assisi letztlich nur dasselbe Häuflein Asche zurückbleiben sollte, wie z. B. von Stalin, dann dürfte ein trotziges »Dennoch« kaum weiterhelfen.

Wir hatten gefragt, ob die Selbstbestimmung der Person durch die Anerkennung der Unbedingtheit sittlichen Sollens nicht begrenzt oder ganz in Frage gestellt wird. Das Gegenteil ist der Fall. Nur dank der Unbedingtheit sittlichen Sollens (Autonomie des Sittlichen) kann die Selbstbestimmung (Autonomie der Person) gewahrt bleiben. Als Letztbegründung ist der Rückbezug auf Gott unerlässlich.

Wir gehen nun zur Frage über, wie diese Letztbegründung aus spezifisch christlicher Sicht aussieht.

III. Spezifisch christliche Letztbegründung

Die Frage nach der spezifisch christlichen Letztbegründung kommt der anderen gleich: Wie stellen sich die Postulate der Unsterblichkeit und der Existenz Gottes in spezifisch christlicher Fassung dar.

Im Ersten Korintherbrief des Apostels Paulus finden wir die Worte: »Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus gehofft haben, ist unser Elend größer als das aller anderen Menschen« (1 Kor 15, 19). Paulus kann aber gleich – aufgrund seines Glaubens – hinzufügen: »Nun aber steht fest, daß Christus von den Toten auferweckt worden ist, . . . so werden in Christus einst alle lebendig gemacht« (1 Kor 15, 20. 22). Die Auferstehung Jesu Christi erweist sich also aus christli-

¹⁶) Hans Urs von Balthasar, Neun Sätze zur christlichen Ethik. In: J. Ratzinger (Hrsg.), *Prinzipien christlicher Moral*, 93.

¹⁷) Vgl. Albert Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1959 (= Row.-Bd. 90), 99ff.

cher Sicht als wichtigstes ›Postulat‹ sinnvollen, ethischen Handelns. Auf dieser Wahrheit gründet die Glaubensethik. Aber das spezifisch Christliche dieser Letztbegründung kommt erst voll zur Geltung, wenn wir mit der christologischen Grundwahrheit von der Auferstehung die Grundwahrheit von der Inkarnation inhaltlich verbinden. Weil Gottes Sohn – Gott bleibend – wahrer Mensch wurde, lautet die spezifisch christliche Letztbegründung sittlichen Sollens: »Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25, 40).

Mit anderen Worten, in der Würde des Menschen, die ich unbedingt zu achten habe, achte ich letztlich die Würde Gottes selbst. Durch die Menschwerdung Gottes wurde der Nächste zum Inkognito Gottes erhoben. Die Nächstenliebe erhält die Bedeutung, Konkretisierung der Gottesliebe zu sein. Der Weg zu Gott führt unausweichlich über den Nächsten. Die Fortführung menschlicher Existenz ins Unendliche und damit die Begründung der Unbedingtheit sittlichen Sollens – wie sie Kant forderte – kann radikaler gar nicht gedacht werden.

Christliche Glaubensethik erweist sich als die anthropologische Kehrseite der Christologie¹⁸⁾. Gottesliebe und Nächstenliebe, die Vertikale und die Horizontale, bleiben für immer kreuzförmig vereint¹⁹⁾. Das Kreuzschema verweist auf den Gekreuzigten. Daher kann man auch sagen: das Wesentliche und Eigentliche christlicher Letztbegründung sittlichen Sollens (und auch christlicher Autonomie) ist Christus selbst; »Christus, der für alle starb und auferstand« und der auch – wie das zweite Vatikanum betont – »dem Menschen Licht und Kraft schenkt, damit er seiner höchsten Berufung nachkommen kann« (GS 10).

Was näherhin diese Berufung bedeutet, die eine Berufung zu Freiheit und Würde – dem Inhalt der Autonomie – ist, das erfahren wir aus dem Glauben. Damit sind wir beim vierten Aspekt unseres Themas.

¹⁸⁾ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg/Br. 1976, 226; vgl. ders., »Jesus Christus«. In: Sacramentum Mundi II, 954.

¹⁹⁾ Vgl. Balthasar, Neun Sätze, a.a.O., 77.

IV. *Autonomie aus dem Glauben*

1. Im Mittelpunkt des Evangeliums steht eindeutig Gott. Das Wort »Autonomie« kommt überhaupt nicht vor. Aber ein bestimmter Gottesbegriff enthält immer auch einen entsprechenden Menschenbegriff, und umgekehrt, man kann nichts über den Menschen sagen, ohne zugleich etwas über Gott mitauszusagen.

Aufgrund dieser Korrelation zwischen Gottes- und Menschenbild ist für die Glaubensethik die Feststellung wichtig, daß der Gott, den Jesus verkündet, Vater ist, der jedem Menschen in barmherziger Liebe zugetan bleibt. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist dafür ein markantes Beispiel (Lk 15, 11–32).

Aufgrund der erwähnten Korrelation kann aber auch für den Menschen nur die Liebe als sittliches Hauptgebot gelten. Dieser Rang kann keinem anderen Gebot zukommen. Die Bestätigung dieser ethisch bedeutsamen Korrelation finden wir vor allem beim Apostel Johannes: »Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm« (1 Joh 4, 16).

Aber auch auf andere Weise läßt sich die erwähnte, ethisch relevante Korrelation verifizieren. Ein anderer Gottesbegriff wird folgerichtig einen anderen Menschenbegriff nach sich ziehen. So z. B. war der nach Freiheit und Würde strebende Mensch der Antike, angesichts eifersüchtiger und mißgünstiger Götter, an die man glaubte, nur als ihr Rivale zu denken. Der Mythos des Prometheus gibt davon ein bedredtes Zeugnis. Autonom sein wollen war gleichbedeutend mit Konkurrenzstreben gegenüber den Göttern. Ganz anders in der Bibel.

Adam erhält den Schöpfungsauftrag »Macht euch die Erde untertan« (Gen 1, 28). Die Sünde Adams gleicht nicht dem Vergehen des Prometheus²⁰). Adam sündigte nicht, weil er Wissenschaftler und Techniker war, der seine Umwelt schöpferisch gestaltete, sondern weil er den Anspruch auf unbegrenzte, absolute Autonomie stellte. Er wollte selbst »sein wie Gott« (Gen 3, 5). In dieser Selbstvergottung

²⁰) Vgl. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, *Der entfesselte Prometheus*. In: Eberhard Stammler (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich – der Mensch?*, München 1973, 79ff.

des Menschen liegen nicht die Ursachen für Freiheit und Würde, sondern für Sklaverei und Erniedrigung²¹).

Andererseits hat gerade der von Amery kritisierte Glaube an die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht wenigen – bis in unsere Zeit – geholfen, sich den Anmaßungen der Diktatoren mutig zu widersetzen. Das Bewußtsein der Verantwortung vor Gott kann Macht-haber dazu bringen, die unbequeme Autonomie anderer zu achten. Denn Macht – so schreibt Solschenizyn –, die sich nicht vor Gott verantwortlich weiß, wirkt tödlich wie Leichengift²²).

2. Kann jedoch von Autonomie die Rede sein, solange der Christ verpflichtet ist, sein Leben nach vorgegebenen *Gesetzen* auszurichten? Wird durch das Gesetz die Autonomie nicht beschnitten? Beim Apostel Paulus heißt es, das Evangelium Jesu Christi sei eine Befreiung vom »Fluch des Gesetzes« (Gal 3, 13); der Christ stehe »nicht mehr unter dem Gesetz«; Christus sei das »Ende des Gesetzes« (Röm 10, 4).

Ohne Zweifel kann das Gesetz zur drückenden Last werden, die den Menschen knechtet und das Gegenteil von Freiheit und Würde bedeutet. Eben von diesem Fluch des Gesetzes, genauer gesagt: von dieser Rolle bzw. von dieser Funktion des Gesetzes, hat uns Christus befreit²³).

Wie alle Kurzformeln, waren auch die markanten Aussagen, die Paulus gegen das Gesetz richtete, Mißverständnissen ausgesetzt. Um dem vorzubeugen fragt Paulus: »Was folgt daraus? Dürfen wir sündigen, weil wir nicht mehr unter dem Gesetz sondern unter der Gnade stehen? Das sei fern!« (Röm 6, 15). Der Christ ist also nicht in die Willkür entlassen. Um so wichtiger ist die Frage, was Paulus eigentlich meint, wenn er einerseits vom »Fluch« und »Ende des Gesetzes« schreibt, andererseits aber die Liebe zum verbindlichen »*Gesetz Christi*« (Gal 6, 2) deklariert?

Im Brief an die Römer schreibt Paulus »Die Gebote, du sollst nicht

²¹) Vgl. Claus Westermann, Kain und Abel – die biblische Erzählung. In: Joachim Illies (Hrsg.), Brudermord. Zum Mythos von Kain und Abel, München 1975, 27f.

²²) Vgl. Alexander Solschenizyn, Der Archipel Gulag I, Bern 1974, 148.

²³) Vgl. Heinrich Schlier, Nun aber bleiben diese Drei. Grundriß des christlichen Lebensvollzuges, Einsiedeln 1971, 18f., 33ff. – Vgl. Gilbert Bouwman. Berufen zur Freiheit. Freiheit und Gesetz nach der Hl. Schrift, Düsseldorf 1969, 87ff.

ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen, nicht begehren, und alle anderen Gebote sind in dem einen Satz zusammengefaßt: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Die Liebe tut dem Nächsten nichts Böses. Also ist die Liebe die Erfüllung des Gesetzes (Röm 13, f.; vgl. Gal 5, 14). Paulus nennt die Liebe einfachhin das »Band der Vollkommenheit« (Kol 3, 14) oder geradewegs das »Gesetz Christi« (Gal 6, 2; vgl. 1 Kor 21).

Paulus ist der Überzeugung, daß in bezug auf das Gesetzesverständnis mit dem Evangelium Jesu Christi eine radikale Wende, eine »Umwertung aller Werte«, eingetreten sei. Im Philipperbrief heißt es: »Was mir damals ein Gewinn war – gemeint ist die pharisäische Gesetzesgerechtigkeit – das habe ich um Christi Willen als Verlust erkannt« (Phil 3, 7). Die radikale Wende besteht darin, daß die Liebe zum höchsten Prinzip erhoben wurde, von dem aus der Christ alle Gesetzesvorschriften – als konkrete Weisungen der Liebe – zu deuten habe²⁴).

Zweierlei wird dadurch erreicht: Erstens, im Licht der Liebe wird der eigentliche Sinn des Gesetzes offenbar und damit der Buchstabe im guten Sinne des Wortes *relativiert*, d. h. auf die Liebe bezogen. Zweitens wird erwiesen, daß nur die Liebe allein die notwendige Kraft gewährt, um den erkannten Sinn auch in die Tat umzusetzen.

Im Zweiten Korintherbrief setzt Paulus beide Funktionen des Gesetzes – die negative und die positive – miteinander in Beziehung: »Christus hat uns fähig gemacht, Diener des neuen Bundes zu sein, und zwar nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3, 6).

Der Auslegung dieser schwierigen Stelle hat bereits Augustinus seine Aufmerksamkeit gewidmet. Unter »Buchstabe« und »Geist« hat er das AT und NT verstanden, d. h. zwei heilsgeschichtlich verschiedene, aber aufeinander bezogene Weisen der Offenbarung Gottes, nämlich in Gestalt des »Gesetzes« und in Gestalt der »Gnade«²⁵).

²⁴) Vgl. Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln ³1966, 72ff. – Vgl. Marc Oraison, *Der Buchstabe tötet*, Freiburg/Br. 1972 (= Her.-Bd. 417), 87ff.

²⁵) Vgl. Anselm Forster, Vorwort zu: Aurelius Augustinus, *De spiritu et littera*, Paderborn 1968, 4.

Seine Einsichten hat Augustinus im klassischen Satz zusammengefaßt: »Das Gesetz ward gegeben, damit die Gnade gesucht würde; die Gnade ward gegeben, damit das Gesetz erfüllt würde.«²⁶⁾

Über die bleibende Bedeutung dieser Auslegung hinausgehend sagt uns heute die Bibeltheologie: Was Paulus als Buchstabendienst bezeichnet und ablehnt, ist eine Gesetzesfunktion, die sich dogmatisch und moralisch, d. h. auf unseren Glauben und auf unser Handeln, negativ auswirkt. Aus der Sicht des Buchstabendienstes erhält nämlich das Gesetz die richtende und erlösende Funktion eines Mittlers zwischen Gott und Mensch, die nur Christus zukommen darf²⁷⁾.

Mit dem Mißverständnis auf der Glaubensebene ist eine falsche Moral engstens verbunden. Es ist eine Moral, die die Beziehung zwischen »Buchstabe« und »Geist«, d. h. zwischen dem Gesetzesbuchstaben und der Liebe, verloren hat. Der Gesetzesbuchstabe, selbständig geworden, entwickelt sich zur absoluten Größe, d. h. zum letzten und eigentlichen Beziehungspunkt menschlichen Handelns. Der Diener des Buchstabens ist darauf bedacht, den Gesetzesbuchstaben getreu zu erfüllen, und verliert dadurch das eigentlich Gemeinte und Anzustrebende – nämlich die Liebe – aus dem Auge. Das war die Haltung bzw. das Gesetzesverständnis, das Christus an der Pharisäern tadelte. Sie seihnten ihre Gesetzes-»Mücken« und verschluckten eben dadurch »Kamele« (vgl. Mt 23, 24ff.).

3. Was damals geschah, gehört nicht zur überwundenen Vergangenheit, sondern ist ein Problem, das jeden Menschen betrifft. Zunächst als normale und unumgängliche Entwicklungsphase, später als Versuchung.

Von den Entwicklungspsychologen erfahren wir nämlich, daß das Kleinkind eine Phase durchläuft, die als magische Phase bezeichnet wird und unter anderem ein Gesetzesverständnis mit sich bringt, das Paulus als Buchstabendienst brandmarkte. Diese Phase muß mit Hilfe der Erzieher überwunden werden, die vor allem in erfahrbarer Liebe besteht. Nur so kann das Kind die Phase unmündigen,

²⁶⁾ Aurelius Augustinus, *De spiritu et littera*, IXX, 34; zit. nach: Gottlieb Söhngen, *Gesetz und Evangelium*, Freiburg/Br. 1957, 91.

²⁷⁾ Vgl. Heinz-Dietrich Wendland, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1970, 50ff.

buchstäblichen Gesetzesverständnisses überwinden und allmählich zu einem reifen Gesetzesgehorsam durchfinden, d. h. zu einer Erfüllung des Gesetzes dem »Geiste« nach. Es gibt Störungen in dieser Entwicklung. So kann es vorkommen, daß diese Phase nie ganz überwunden wird, manchmal in einem Teilbereich, z. B. im Bereich des Geschlechtsverhaltens²⁸⁾. Andererseits ist einmal erworbene Mündigkeit kein ungefährdeter Dauerbesitz. Die Last der Verantwortung, die unausbleiblich mit Gewissensentscheidungen verbunden ist, zu der noch die Möglichkeit des Irrtums hinzukommt – diese doppelte Last führt uns nicht selten in die Versuchung, Verantwortung auf andere abzuschieben und in den blinden Gehorsam zu flüchten. Der Extremfall ist der mit Skrupeln geplagte Mensch, der sich zu einer Entscheidung nicht mehr durchzuringen vermag²⁹⁾.

Wir hatten gefragt, ob von Autonomie die Rede sein könne, solange der Christ an Gesetze gebunden ist. Die Antwort lautet: Nicht das Gesetz als solches behindert unsere Autonomie, sondern der Buchstabendienst, dem ein falsches Gesetzesverständnis zugrunde liegt. Gebote sind für den, der den Geist des Gesetzes im Auge behält, Wegweiser zur Freiheit und Würde, und damit auch zur wahren Autonomie. Denn wenn er diese Gebote im Licht von Jesu letztgültigem Verhalten und Wort betrachtet, d. h. wenn er den Sinn des Christus hat (1 Kor 2, 16), dann »wird das heteronome ›Gesetz‹ autonomes ›Gesetzes-Maß‹: Der Gläubige ist einer, dem das Gesetz des Christus ›eingenornt‹ ist.«^{29a)} So erweist sich christliche Autonomie als Gabe und Aufgabe zugleich.

Die verantwortete Freiheit also, die sich durch das ›Gesetz Christi‹ gebunden, jedoch nicht eingengt weiß, die nennen wir aus christlicher Sicht *Autonomie*. Es ist eine Autonomie aus dem Glauben, die sich als Mündigkeit oder Gewissensreife äußert. Der letzte und eigentliche Grund dieser Autonomie liegt in Gott. Von hier aus – d. h. vom Gottesbild des Evangeliums – kommen alle anderen Dinge ins rechte

²⁸⁾ Vgl. unter den Stichworten »partielle Wertblindheit« und »Verdrängung«, Bernhard Häring, *Das Gesetz Christi*, München ⁸1967, I 170 und III 281ff.

²⁹⁾ Aus dieser Sicht behandelt die Skrupulosität Franz Xaver Linsenmann, *Moraltheologie*, Freiburg/Br. 1878, 94.

^{29a)} Heinz Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Weisungen*. In: J. Ratzinger (Hrsg.), *Prinzipien*, 17.

Lot. Christliche Moral bewahrt den Menschen nicht vor der Notwendigkeit mühsamen Ringens um Lösungen praktischer Fragen und auch nicht vor Gewissenskonflikten. Aber sie läßt den Menschen an diesen Konflikten nicht scheitern und in der Sackgasse der Verzweiflung enden.

V. Für eine menschenwürdige Zukunft

Von der Glaubensethik erwarten Christen – und auch Andersgläubige, daß sie die tragenden und orientierenden *Grundwerte* für eine menschenwürdige Zukunft in Erinnerung ruft und bewahrt. In der abendländischen Vergangenheit hatten sich die christlichen Wertmaßstäbe grundsätzlich bewährt und sollten in Zukunft noch bewußter eingesetzt werden.

Hier meldet sich jedoch die kritische Frage an, die in letzter Zeit, bei den Diskussionen um Abtreibung, Ehereform und Euthanasie laut wurde: Kann man einem Nichtchristen zumuten, Forderungen christlicher Ethik anzuerkennen, und sei es nur als staatlich sanktionierte Zielnormen, die bestimmte Ausnahmen zulassen? Kann z. B. ein Nichtchrist die Forderung begreifen, daß eheliche Treue nur der Tod beenden sollte? Ist ihm diese Forderung völlig fremd, oder steckt sie zumindest als Sehnsucht in jedem Menschen und als Ahnung, daß es eigentlich so sein sollte?

Die theologische Tradition durchzieht, wie ein roter Faden, ein Grundgedanke, der unter verschiedenen Aspekten entfaltet wird. Dieser Grundgedanke stellt die Antwort dar, die wir suchen. Im Römerbrief heißt es, den Heiden sei die »Forderung des Gesetzes ins Herz geschrieben; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab« (Röm 2, 15). Etwa hundert Jahre später schrieb der Apologet Justin, Christus sei der Logos, d. h. die schöpferisch wirkende und ordnende Vernunft, an der das ganze Menschengeschlecht Anteil erhalten habe³⁰⁾. Im Mittelalter übernahmen die Scholastiker diesen Gedanken. Sie sprachen von der Teilhabe am göttlichen Licht und meinten die »lex indita«, das »eingeschriebene« Naturgesetz, das durch die Vernunft dem Menschen

³⁰⁾ Vgl. Altaner-Stuiber, *Patrologie*, Freiburg/Br. 1966, 69.

vermittelt wird³¹). In unserer Zeit faßte das Zweite Vatikanum diese Tradition in der Aussage zusammen: »Wer das Evangelium Jesu Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. . . . Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihm findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe« (LG 16).

Die Glaubensethik kann also verstanden werden als das radikale Zuendesagen dessen, was der suchende Mensch erahnt und ersehnt, d. h. als ›Verlängerung‹ der autonomen Moral. Der französische Neomarxist Garaudy sagte in einer Diskussion zu Rahner: »Sie erleben die Herausforderung des Unendlichen als Gegenwart, als die Liebe des einen, der zugleich ganz Mensch und zugleich ganz der andere ist . . . Wir erfahren sie zuweilen als Sehnsucht.«³²)

Mit Menschen also, die die Würde der Person als höchstes Prinzip anerkennen, ist dem Christen die Zusammenarbeit und Verständigung über eine menschenwürdige Zukunft durchaus möglich. Die christliche Ethik ist nämlich, recht verstanden, eine *radikal humane Ethik*, wenn man ›radikal‹ im Sinne von ›radix‹, das heißt ›Wurzel‹, versteht, da sie den Menschen auf seinen Wurzel- und Lebensgrund verweist – auf den menschgewordenen Gott.

Mit *Autarkie* ist Glaubensethik nicht vereinbar, aber der *Autonomie* verleiht sie ein unerschütterliches Fundament. Der Christ hat nämlich aus dem Glauben die zukunftssträchtige Zusage, daß ein Leben in Freiheit und Würde – trotz aller Versuchungen und allen Versagens – gelingen kann. Aufgrund unserer Erbsündlichkeit bleibt zwar christliche Hoffnung innerweltlich eine gefährdete Hoffnung. Hinzu kommt, daß nicht alle Menschen bereit sein werden, die christliche Glaubensethik anzuerkennen und ihren Forderungen gemäß zu leben. Es wird immer die »kleine Herde« sein, die – wie Joseph Ratzinger es ausdrückt – stellvertretend für andere »unter

³¹) Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica* I–II, q 91, a 2.

³²) Roger Garaudy, Diskussionsbeitrag in: Franz Heinrich (Hrsg.), *Humanismus zwischen Christentum und Marxismus*, München 1970, 181.

dem weltgeschichtlichen Kreuz Jesu Christi« einhergeht. Jedoch dieser Dienst, nicht »von allen, wohl aber für alle getan«, ist letztlich entscheidend³³).

Verblüffend ähnliche Gedanken brachte Leszek Kolakowski anlässlich der Preisverleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche zum Ausdruck: Die christliche Ethik erlange ihren Höhepunkt im Gebot, auf Haß zu verzichten und sogar den Feind zu lieben. Darin liegt unsere Hoffnung begründet, daß es uns gelingen wird, Gräben und Mauern, die durch Haß entstanden sind, zu überwinden. Wer aber vermag diesen hohen Anspruch zu verwirklichen? Es werden bestimmt nicht viele sein, meint Kolakowski. Dennoch – so fuhr er fort – »auf den Schultern dieser wenigen beruht aber das Gebäude unserer Zivilisation, und das Geringe, wozu wir fähig sind, verdanken wir ihnen«³⁴).

³³) Joseph Ratzinger, »Stellvertretung«. In: HthG IV, 135f.

³⁴) Leszek Kolakowski, Erziehung zum Haß – Erziehung zur Würde; zit. nach: FAZ vom 17. 10. 1977, 11.