

# Ethik und Glauben

## Zur logischen Struktur moraltheologischer Normenbegründung. Ein Diskussionsvorschlag

*Von Harald Oberhem, Hamburg*

Den eigentlichen Anstoß zu der seit Jahren in der Moraltheologie<sup>1</sup> intensiv geführten Diskussion über die Begründung sittlicher Normen gaben bekannterweise eher praktische als theoretische Moralprobleme. Zum einen wurde vielerorts das Bedürfnis empfunden, die offensichtlichen Diskrepanzen zwischen dem herrschenden Ethos und moralischem Bewußtsein in den westlichen Industriegesellschaften und der christlichen Moraltradition auf ihre Ursachen und auf praktische Folgerungen hin zu bedenken, um sie dadurch zu überwinden oder doch wenigstens in der Praxis zu mindern. Zu diesem Zweck betrieb die theologische Ethik schon seit längerem eine kritische, zugleich aber vorsichtige Analyse der normativen Binnenstruktur herkömmlicher moralischer Institutionen (etwa Ehe, Familie, Sexualethos). Zum anderen schien das in der Enzyklika »*Humanae vitae*« sich ausdrückende Selbstverständnis der kirchlichen Lehrverkündigung in Sittenfragen und die sich daran anschließende Praxis verschärft einen Klärungsprozeß darüber zu fordern, wem denn eigentlich die Kompetenz in der Bestimmung christlicher Sittlichkeit zukomme und worauf sich diese gründe. Die Moraltheologie bot sich hier, gerade aus der Sicht pastoraler Zielsetzungen, als Vermittlungsinstanz förmlich an.

Die Vermittlungsstrategie, die die Moraltheologie als Wissenschaft einzig anwenden kann, besteht in der Prüfung ihrer eigenen Aussagen. Dabei wurden jetzt zwei Wege beschritten, die sich wesentlich voneinander unterscheiden, wenn auch die jeweiligen Resultate miteinander vereinbar sind oder zumindest dafür gehalten werden können. Der eine führt nach Art einer dogmatischen Meta-Ethik auf der Basis einer »christlichen Anthropozentrik« zu einer theologisch-anthropologischen und erkenntnistheologischen Neudefinition der Voraussetzungen normativer theologischer Ethik überhaupt. Seine Leitvorstellung lautet: (theonome) Autonomie des sittlichen Subjekts.«<sup>2</sup> Der andere Weg, den vor allem B. Schüller beschritten hat, identifiziert nach dem Vorbild der angelsächsischen analytischen Ethik und der in ihr verarbeiteten Problemstellungen neuerer Wissenschaftstheorie die Gültigkeitsprüfung ethischer Aussagen als methodologische Aufgabe und mündet darum konsequenterweise in eine kritische Analyse der Struktur von »Argumentationstypen« der Moraltheologie ein.<sup>3</sup> Hier meint das sich logisch ergebende Autonomie-Postulat die

<sup>1</sup> Die folgende Darstellung beschränkt sich auf den deutschsprachigen Bereich. Aber auch in der französischen, amerikanischen und italienischen Moraltheologie sind ähnliche Entwicklungen zu beobachten.

<sup>2</sup> Hier wären etwa die Positionen A. Auers, F. Böckles und W. Korffs anzusiedeln

<sup>3</sup> Vgl. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile: Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, Düsseldorf 1973 – Daß die Begründung der Aussagen normativer Ethik nur durch Prüfung und Abstützung ihres immanenten Beweisganges und nicht durch eine Weiterbegründung ihrer Fun-

methodologische Unabhängigkeit der Moraltheologie von anderen wissenschaftlichen Theorien.<sup>4</sup>

Ohne die Erträge dieser theologischen Konzepte im einzelnen würdigen zu wollen, läßt sich doch die prinzipielle Frage aufwerfen, inwieweit die eingeschlagenen Wege überhaupt geeignet sind, der traditionellen Aufgabenstellung der Moraltheologie gerecht zu werden und ihre theologische Identität zu bewahren oder ob sie vielmehr theologische Ethik um ihr eigentliches Proprium, d. h. ihren theologischen Charakter bringen. Letzteres wurde ihnen in jüngster Zeit vehement und mit gewichtigen Argumenten zum Vorwurf gemacht.<sup>5</sup>

Einige Aufschlüsse zur Beantwortung dieser Frage lassen sich vielleicht dadurch gewinnen, daß man das öfter eher plakativ verstandene Generalthema der Diskussion, nämlich die Rede von einer »Normenbegründung« beim Wort nimmt und die darin sachlich implizierten Probleme begrifflich bestimmt und im systematischen Kontext verortet. Mit anderen Worten könnte gefragt werden:

1. Was macht die Eigenart des Normativen im allgemeinen und des sittlich Normativen im besonderen aus? Welche Konsequenzen hat ein angemessenes, wirklichkeitsnahes Verständnis sittlicher Normativität für die Aufgabenstellung einer theologischen Ethik?

2. Worin besteht die strukturelle Eigenart des methodologischen Konzepts »Begründung«, welche Rolle spielt darin der Gedanke der Letztbegründung und gibt es eventuell spezifisch theologische Implikationen hinsichtlich der Legitimität des Begründungsschemas in der normativen Ethik?

Erst wenn diese Fragen hinreichend beantwortet sind, läßt sich meines Erachtens sinnvoll darüber verhandeln, ob auch die oben skizzierten neueren Richtungen der Moraltheologie sowohl ihren spezifischen Gegenstand wie ihre Kennzeichnung als kirchliche Glaubenswissenschaft wahren können. Außerdem würde das Bedingungsverhältnis zwischen christlichem Glauben und christlichem Ethos, dem Credo der Kirche und theologischer Ethik erhellt. Die folgenden skizzenhaften Ausführungen möchten dazu einen Beitrag leisten.

## I. Die Wirklichkeit des Normativen

### 1. Der Sinn von Praxis

Die Ethik als *scientia remota practica* setzt die Existenz eines von ihr unabhängigen Gegenstandsbereiches voraus. Er findet sich in der Welt des menschlichen Handelns,

damante geleistet werden kann, ist Auffassung traditioneller moraltheologischer Methodenlehre (vgl. G. Ermecke, »Der Beweis normativer Geltungen oder von Sollensgesetzen: Ein Beitrag zur ethischen Erkenntnislehre«, *ThGl* 62 (1972), 354–366; A. F. Bednarski, »Propria principia Ethicae methodo axiomatica ordinandae«, *Ang.* 32 (1955), 3–20; ders., »La verifica delle norme morali«, *Ang.* 47 (1970), 371–384).

<sup>4</sup> Vgl. T. Styczen, »Autonome Ethik mit einem christlichen 'Proprium' als methodologisches Problem«, Ethik im Kontext des Glaubens, hg. von D. Mieth und F. Compagnoni, Freiburg i. Br. 1978, 75–100.

<sup>5</sup> R. Spaemann, »Wovon handelt die Moraltheologie?«, *IKZ Communio* 6 (1977), 289–311; G. Ermecke, »Zur Bestimmung der Lage in der katholischen Moraltheologie und zum Problem einer Fundamental-moral«, *MThZ* 30 (1979), 33–44.

insofern dieses sich an spezifischen Normen, nämlich als Existentwerden von Gutem, orientiert. Das Programm der neueren sprachanalytischen Ethik hat, vielleicht gerade aufgrund ihres vergleichsweise minimalistischen Erkenntnisanspruches, Wesentliches zur Aufdeckung der Struktur dieser moralischen Wirklichkeit beigetragen. Die Analyse der alltäglichen Moralsprache, ihrer Wertwörter und der eigentümlichen Regeln ihrer Verwendung, führt insbesondere zu einer doppelten Unterscheidung: Es ist nicht nur grundsätzlich sinnvoll, beschreibende und vorschreibende Sätze voneinander, sondern darüber hinaus innerhalb von vorschreibenden Aussagen (»Präskriptionen«) moralische Urteile von Imperativen abzuheben.<sup>6</sup> Beide Arten von Präskriptionen unterliegen bei primär gleicher Sinnbestimmung – nämlich ein Verhalten oder eine Einstellung als irgendwie »gesollt« vorzustellen – einer differentiellen Logik des Begründungszusammenhanges des Rechtstitels, an den sie appellieren. Imperative rekurren auf einen nur faktischen Willen, moralische Urteile hingegen berufen sich auf »rationale« Prinzipien – Standards also, die formal durch die Unterstellung ihrer Verallgemeinerungsfähigkeit, material aber durch die Empfehlung des Sprechers bestimmt sind, sie als Ausdruck praktischer Vernunft zu akzeptieren.

Demnach ließe sich der Charakter praktischer Sätze wie folgt umschreiben:

- Praktische Sätze haben den Sinn (nicht die Funktion), Präskriptionen auszudrücken.
- Sie sind nicht ablösbar von ihrem konkreten Verwendungszusammenhang, insbesondere von ihren Sprechern.<sup>7</sup>
- In moralischen Sätzen berufen sich Sprecher auf »Gründe«, von denen wechselseitig unterstellt wird, daß sie ein bestimmtes Handeln rechtfertigen. Gründe stellen also – im Gegensatz etwa zu Motiven, die ein Verhalten nur erklären – normative Instanzen dar.

Es ist offensichtlich, daß der Sinn, der Gründen beigemessen wird, nicht faktischer, sondern nur reflexiver Natur sein kann. Ob ein Grund ein guter Grund ist, hängt nun davon ab, woher er selbst seinen Sinn bezieht. Hier kann die Position des Präskriptivismus Hares, wie überhaupt der sprachanalytisch ansetzenden Ethiken nicht befriedigen. Sie bestreitet nämlich die Objektivierbarkeit moralischer Gründe. Dies geschieht bei Hare unter Hinweis darauf, daß nur solche Gründe als moralische anerkannt werden könnten, die einem subjektiv-autonomen Urteil entstammen, das sich aus einer Tatsachenfeststellung und einer Entscheidung zur Anerkennung von selbst wiederum historisch-determinierten Prinzipien zusammensetzt.<sup>8</sup> Doch welche rechtfertigende Kraft kommt wohl einer Aussage zu, vermittels derer eine bestimmte

<sup>6</sup> Vgl. R. M. Hare, *Die Sprache der Moral*, Frankfurt/M. 1972.

<sup>7</sup> Diese Feststellung ist durchaus als Bestätigung schon lange vertretener personalistischer Sichtweisen in der Moralthologie gemeint. Die Beschäftigung mit Ergebnissen sprachanalytischer Philosophie muß also keineswegs die Übernahme eines »transzendentalen Pragmatismus« (K. O. Apel) oder einer »Logik des Diskurses« (J. Habermas) im Gefolge haben.

<sup>8</sup> A. a. O., 238 ff.

<sup>9</sup> Normen sind nicht primär Gegenstände der Erkenntnis, sondern sie fordern Anerkennung (vgl. K.-H. Ilting, »Anerkennung: Zur Rechtfertigung praktischer Sätze«, *Probleme der Ethik*, hg. v. G. G. Grau, Freiburg-München 1972, 83–107).

Handlung zur notwendigen praktischen Folge eines Prinzips erklärt wird, das selbst nur durch den Verweis begründet wird, daß man es anzuerkennen willig sei und seine Anerkennung allgemein empfehle? So verstandene moralische Urteile vermögen nicht mehr als faktische Geltung zu beanspruchen. Wer sie zu letzten normativen Bestimmungen des Handelns erhebt, verzichtet notwendigerweise auf die Idee guter, d. h. legitimierbarer Gründe.

Wenn eine Ethik dieser Konsequenz entgehen will, kommt sie nicht umhin, die innere Struktur moralischer Gründe genauer zu betrachten. Sie käme dann zu der Feststellung, daß es sich bei ihnen nur um »Normen« anderer Qualität handeln kann, als sie die Konklusionen praktischer Urteile aufweisen. Sittlichen Normen kommt ein Eigengewicht zu, das in der ethischen (rationalisierenden) »Norm« nur sekundär und unvollständig eingeholt wird.<sup>9</sup> Darin liegt ein Hinweis, daß moralische Normen der praktischen Urteilsbildung logisch vorausgehen.<sup>10</sup> In nichts Anderem liegt auch ihr Sinn, nämlich ein bzw. das Sollen auszudrücken, durch das Freiheit zuallererst gebunden wird.

Wird der präskriptive Charakter als der spezifische von Normen erkannt, ergibt sich daraus eine weitere Feststellung, die von größter Bedeutung für die Auffassung moralischer Wirklichkeit ist. Moralische Normen stellen in erster Linie eine bindende Relation her, die üblicherweise »Verpflichtung« genannt wird. Dem werden alle jene Konzepte ethischer »Normen« nicht gerecht, in denen unterstellt wird, bei diesen handelte es sich um synthetische Urteile, konstituiert aus Normalitätsannahmen und einem setzenden Willen.<sup>11</sup> Der Gedanke der Autonomie hebt die Einheit des Gründungszusammenhangs auf, durch den das verpflichtete Subjekt transzendiert wird. Die normgemäße Handlung betrifft ja nicht eigentlich die physische oder soziale Welt, sondern die Relation, die durch die Norm, d. h. das praktische Sinnmaß, begründet wird.<sup>12</sup> Moralische Normen haben als solche weder mit einer irgendwie garteten Realisierung absoluter sittlicher Werte noch mit einer Weltverbesserung zu tun. Sie sind »zwecklos« oder – theologisch ausgedrückt – sie dienen ad maiorem Dei gloriam.

Ob ein zur Rechtfertigung von Handlungen angeführter Grund als guter akzeptiert werden kann, läßt sich bei dieser Sachlage weder methodisch noch gar konventionalistisch, wie das der logische Konstruktivismus oder die Diskurslogik unterstellen, belegen. Beide Konzepte gehen von der problematischen Annahme aus, die Güte moralischer Gründe sei letztlich sachhaft und darum nicht – normativ ausweisbar. Die relational-personale Auffassung des Normativen hält hingegen dafür, daß das normative Verhältnis letzten Endes zirkulär gründet: Die Dialektik von Sprecher und Angesprochenem ist und bleibt unhintergebar. Das sittliche Gute entsteht durch die Zuwendung, die in diesem Dialog geschieht.

<sup>10</sup> Vgl. H. E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik*, Stuttgart 1969, 162 ff.

<sup>11</sup> Auf diesem Gedanken beruht Kants Modell sittlicher Autonomie. Der kategorische Imperativ verlangt für das praktische Urteil eine Generalisierungshypothese im Hinblick auf die Willensbestimmung als Akt der Freiheit (vgl. M. Welker, *Der Vorgang Autonomie*, Neukirchen 1975, 24 ff.).

## 2. Norm-»Findung«?

Zahlreiche Entwürfe der Ethik und auch neuzeitlicher Moralthologie tendieren dahin – oft aus dem Interesse an der Bewältigung kasuistischer Anwendungsprobleme –, moralische Normen selbst als objektive Sachverhalte anzusehen. Statt nach ihrem Sinn wird nach ihrem Gegenstand in tatsächlicher Hinsicht, dem verbotenen, gebotenen oder erlaubten Verhalten, gefragt. Ist dieser Schritt zur »Versachlichung« einmal vollzogen, kann es nicht verwundern, wenn im Nachhinein auch der Grund einer Norm in einem Sachhaften – dem Wert – gesucht wird.<sup>13</sup> Ethische Normen, seit Kants Autonomie-Postulat mit moralischen in eins gesetzt<sup>13a</sup>, gelten dann als Beschreibungen idealer Regeln mit einem wert-platonistisch interpretierten Kern. Auf diese Weise wird die Norm gegenüber der Handlung und ihrer inneren Struktur selbstständig. Ethik verfährt jetzt nach dem Vorbild theoretischer Wissenschaft. Die Gültigkeit einer partikularen normativen Aussage wird davon abhängig gemacht, sie als Sonderfall eines allgemeinen Gesetzes aufgewiesen zu haben. Ihr deskriptiver Gehalt bezieht sich dabei auf den sittlichen Wert, der – wenn auch nur intuitiv zugänglich – aufgrund unterstellter absoluter Geltung zugleich den objektiven Charakter wie die unbedingte Verbindlichkeit sittlicher Normen sicherstellt.

Unter solchen Voraussetzungen führt die Forderung nach Begründung sittlicher Normen notwendig zum Rekurs auf den Wert. Er stellt sozusagen den letztinhaltlichen »objektiven« Grund dar, der Normen konstituiert. Da Werte nach Auffassung der für die theologische Ethik maßgeblichen Wesensmetaphysik ontologisch von menschlichen Handlungen unabhängig sind, wird die Aufgabe der Moralthologie primär darin gesehen, »Normen«, d. h. regulative Prinzipien, die das Reich der Werte mit der kontingent-empirischen moralischen Umwelt der Handelnden verbinden, zu »finden«. Dieses »deskriptivistische« Aufgabenverständnis wirft aber erhebliche Probleme auf. Es entsteht nämlich der Eindruck, als stehe das sittliche Subjekt als vernünftig wollendes zwischen dem Reich der Werte und einer rein physikalischen Welt, der auch der Mensch selbst als Leibwesen und als sozialer Interaktionspartner zugehört. Die für die neuere Moralthologie zentrale Apostrophierung der Unterscheidung sittlicher Werte und »physischer« Güter und Werte scheint dafür zu stehen. Es fällt dabei besonders auf, daß sittliche Werte – völlig weltlos – nur mentale Zustände (Gesinnungen, Haltungen, Tugenden) betreffen, während alle Werte, die dem »äußeren« Bereich möglicher Handlungen zugehören – vor allem solche Werte, die zu ihrer Existenz Taten und soziale Kommunikation voraussetzen, für nur sittlich »relevant« erklärt werden. Die Rede von der sittlichen Relevanz bedeutet in diesem

<sup>12</sup> H. E. Hengstenberg, a. a. O., 43 ff. – Zu Recht stellt H. fest, daß diese Beziehung nur eine personale sein kann.

<sup>13</sup> So geschehen in der Wertphänomenologie M. Schelers und N. Hartmanns.

<sup>13a</sup> Zur Unterscheidung von Ethik und Moral vgl. K. Hilpert/H. Oberhem, »Ethik«, Wörterbuch christlicher Ethik, hg. v. B. Stoeckle, Freiburg 1975, 63–71, 63 f.

<sup>14</sup> Daß sittliche Handlungen nicht analytisch aus Werten deduzierbar sind, sondern einer Vermittlung mit der kontingenten Wirklichkeit durch das praktische Urteil (»Normen«) bedürfen, hat die wertphänomenologische Ethik nachdrücklich betont (vgl. M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 21921, 220 ff.).

Zusammenhang aber wohl nichts anderes, als daß der spezifische Handlungsaspekt von Normen im Bereich des eigentlich Sittlichen durch den Wert allein noch nicht hinreichend bestimmt sei, daß es dazu vielmehr des praktischen Urteils durch das individuelle Subjekt bedürfe.<sup>14</sup> Weil in diesem Urteil aber bloß Weltliches betroffen wird, so wird gefolgert, sei die Forderung nach sittlicher Autonomie in dieser Hinsicht nicht nur theologisch legitim, sondern vom Schöpfungsauftrag her geradezu gefordert. Die theologische Ethik schließlich »formuliere« das praktische Urteil lediglich in allgemeiner Form<sup>15</sup> und lege Methoden vor, mit deren Hilfe die »physischen« Bestandteile des Urteils rationalisiert werden könnten.<sup>16</sup>

Vermutlich zielt der so angelegte Argumentationsgang auf zwei Thesen. Erstens: Alle in Geschichte und Gesellschaft vorfindlichen normativen Institutionen, Sachverhalte und Aussagen konvergieren auf das individuelle moralische Subjekt hin. Sie sind insofern »geschichtlich« relativ. Das autonome Subjekt selbst approbiert seine konkrete moralische Wirklichkeit. Zweitens: Normative Ethik und Moralthologie lassen sich rational hinreichend begründen. Soweit sie auf kategoriales Handeln zielt, kann ausschließlich Vernunft Verpflichtungen begründen. Darum ist in diesem Bereich ein Autoritätsbeweis (Schrift, Tradition, Lehramt) methodologisch gesehen unzureichend bzw. sogar ungültig. Werden beide Thesen bejaht, so wird der Sachverhalt »Autonomie« als die Klammer anerkannt, die sich in dialektischer Verschränkung um die sittliche Autonomie des Subjekts und die Autonomie der Ethik als Wissenschaft legt.<sup>17</sup>

Das Konzept »Autonomie« verläßt in einer entscheidenden Hinsicht die Tradition praktischer Philosophie und einer sich daran anschließenden Moralthologie: es verzichtet faktisch auf den Handlungsbegriff bzw. reduziert ihn quasi »solipsistisch«. Mit dem unterschlagenen Element des Normativen fehlt der moralischen Wirklichkeit die Dimension des Relationalen. Sittliches Handeln aber unterscheidet sich wesentlich vom auch monologisch möglichen »facere« im Sinne der technischen Her-

<sup>15</sup> Werden »Normen« jedoch im Sinne der ontologischen Auffassung in Analogie zu im realistischen Konzept gedachten Universalbegriffen und ihren spezifischen logischen Merkmalen (Universalität, Unwandelbarkeit) vorgestellt, stellen sich jene Aporien ein wie in der Diskussion um die »Absolutheit sittlicher Handlungsnormen«: Der Versuch, den Verbindlichkeitscharakter von (absoluten) »Normen« genau so zu bestimmen wie den Wahrheitswert analytischer Urteile, führt auf dem Hintergrund kantianischer Erkenntnistheorie zwangsläufig zu der Annahme, es könne keine bedingungslos verpflichtenden Gebote oder Verbote (mit konkreten Inhalten) geben. Es hat aber den Anschein, daß sich diese Aporie nur bei dem genannten logischen Mißverständnis in Verbindung mit der Annahme ergibt, zeitlich-räumlich bedingte Handlungen seien physischer Natur (vgl. dazu K. E. Løgstrup, »Die spontanen Daseinsäußerungen in ethischer, sprachanalytischer und religionsphilosophischer Sicht,« ZEE 20 (1976), 25–34).

<sup>16</sup> B. Schüllers konsequent angelegtes utilitaristisches Folgekalkül kann so als methodologische Ergänzung des Postulats »sittlicher Autonomie« gedeutet werden. Es widerspricht unter den genannten Prämissen auch nicht theologischen Prinzipien, da Handlungsfolgen (nicht aber das Handlungsergebnis bzw. -erfolg) zum Kriterium sittlicher Richtigkeit erhoben werden. Sittliche Richtigkeit bezeichnet ja nur Weltlich-Sachhaftes, nicht aber den Zweck der Sittlichkeit (Verherrlichung Gottes) oder ihr Ziel (ewige Glückseligkeit). Die sittliche Güte hingegen ist schon vermittels Wertnahme durch die Willensbestimmung zur benevolentia erreicht.

<sup>17</sup> Zu den strategischen Intentionen »Autonomer Moral« vgl. H. Oberhem, »Die Bestimmung des moralischen Bewußtseins und das religionspädagogische Postulat sittlicher Autonomie«, Religionspäd. Beiträge 3 (1979), 76–104, bes. 92 ff.

stellung von Wirkungen in der physischen Welt (»Handlungsfolgen«). In ihm geschieht ein sich Wechselseitig-in-Beziehung-Setzen von Subjekten. Eine Ethik kann darum einfach nicht, wenn sie von Normen spricht, von Sprechenden und Angesprochenen absehen. Die Freiheit, in der sie sich aufeinander beziehen, wird nicht durch die Regel des Immergleichen bestimmt;<sup>18</sup> durch Freiheit wird vielmehr Geschichte. Nochmals: der Sinn der Norm besteht darin, daß sie Verbindlichkeit begründet. Normen konstituieren Handlungen, indem sie diese regeln. Es kommt hinsichtlich der Dignität einer Norm also nicht auf die mögliche Zahl der Fälle an, die durch sie bestimmt werden, sondern auf die Autorität, der sie sich verdankt.<sup>19</sup> Damit kommt dann auch der Aspekt in Sicht, der Moraltheologie von säkularen Ethiken grundlegend unterscheidet. Für sie gründet der absolute Handlungssinn, der moralische Normen in ihrer spezifischen Tiefenstruktur konstituiert,<sup>20</sup> im lebendigen, transzendenten, allmächtigen Gott und seinem Heilswillen. Nur dieser Grund »erklärt« zugleich hinreichend die Unbedingtheit des Anspruches moralischer Normen wie ihre subjektive Evidenz.<sup>21</sup>

### 3. Sittliche Norm und Herrschaft Gottes

Die Rede von Normen meint also Chiffren für bestimmte Relationen zwischen Personen. Das gilt schon für eine anthropologische oder soziologische Betrachtungsweise, wenn dort von Intersubjektivität und Interaktion gesprochen wird. In der ethischen Perspektive des Normativen stellt sich die weiterreichende Frage nach einem letzten, unhintergehbaren Geltungsgrund rechtlicher und moralischer Normen im Kontext einer politischen Ordnung und eines Ethos. Die Antwort seit Kant lautet: er findet sich in der sittlichen Autonomie oder – im Zusammenhang der gegenwärtigen Normendiskussion – in »transzendentaler Freiheit«.<sup>22</sup> Damit wird aber, wie gezeigt wurde, der Sachverhalt normativer Relationen letztlich in das Modell eines intrasubjektiven Prozesses umgedeutet, der zu seiner Begründung dann des Apells an sachhafte Instanzen bedarf.

Demgegenüber trifft andererseits zu, daß Kant mit der Philosophie der Aufklärung am Begriff des Sittengesetzes festhält, der historisch-genetisch auf theologische Systembildungen zurückgeht. Wie der klassische Traktat »De lege« des Thomas von

<sup>18</sup> R. Spaemann verweist darauf, daß in der Sicht des Glaubens die Welt des Menschen als »singulare tantum«, seine Existenz nicht als »ein Fall des Abstrakt-Allgemeinen« erscheint (a. a. O., 299).

<sup>19</sup> Die Handbücher der Moraltheologie stellen deshalb mit vollem Recht *lex* und *praeceptum* ranggleich nebeneinander, sofern sie denselben Ursprung haben. – Bezüglich sozialer Normen weist G. Dux auf die Möglichkeit hin, daß sich in einer historischen Situation aus einer Struktur durchaus »Ein-Fall-Regeln« ergeben können (Gegenstand und Methode«, *Sachlichkeit*, hg. v. G. Dux u. T. Luckmann, Opladen 1974, 187–221, 208 ff.).

<sup>20</sup> Zum Spezifikum moralischer Normen vgl. H. Krings, »Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit«, *Normbegründung – Normdurchsetzung*, hg. v. W. Oelmüller, Paderborn 1978, 59–77.

<sup>21</sup> Vgl. B. Stoeckle, »Evidenz«, *Wörterbuch*, a. a. O., 74–77.

<sup>22</sup> s. o., Anm. 20 – Es scheint philosophisch außer Streit zu stehen, daß ethische »Normen« nur transzendental begründet werden können (vgl. die von W. Oelmüller herausgegebenen Berichtsbände über die drei Paderborner Kolloquien zur Normenfrage).

Aquin zeigt, konvergiert die Spekulation über das Gesetz in ihrer schöpfungstheologischen Ausrichtung in einem zentralen theologischen Sachverhalt: der Herrschaft Gottes über alles Sein.<sup>23</sup> Die für die Bestimmung von Sittlichkeit entscheidende Problematik ergibt sich allerdings erst in der Beantwortung der Frage, auf welche Weise das Sittengesetz (*lex naturalis*) den göttlichen Willen vermittelt und dadurch zugleich den Modus der Herrschaft Gottes festlegt. Damit diese Frage beantwortet werden kann, bedarf es zuvor einer semantischen Klärung der Begriffe »theonome Autonomie« und »Herrschaft« bzw. »herrschaftliche Relation«. In welchem Sinne ist es normenlogisch möglich, von »theonomer Autonomie« des Menschen zu sprechen? Theonomie »meint hier nicht zunächst Bindung an sittliche Inhalte, sondern Bindungen durch die 'Form' des Sittlichen, sie meint die Forderung sittlicher Kohärenz und ihr Durchhalten in den konkreten Situationen. Es ist dies die Bindung der Vernunft selbst als praktischer an ihre eigene Struktur oder 'Natur'.«<sup>24</sup> Theonome Autonomie reklamiert also eine universale Kompetenz menschlicher Ratio, Handlungen in der physischen Welt frei, d. h. ohne direkte Nötigung durch einen höheren Willen, zu entwerfen und im Vollzug zu bestimmen. Der Erlaß einer derartigen universalen Kompetenznorm ist aber mit dem normativen Status Herrschaft begrifflich unvereinbar. Dieser fordert nämlich, daß zumindest die Festlegung von Derogationsprinzipien und die Setzung von Kollisionsnormen der höchsten Normautorität reserviert bleiben. Die Notwendigkeit der Außerkraftsetzung von Normen und der Setzung von Regelungen, die Normkonflikte paralisieren, ergibt sich aus dem Wesen von Geschichte, die ansonsten als der Herrschaft der höchsten Autorität entzogen gelten müßte. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich so, daß die postulierte Autonomie für die innerweltliche Lebensgestaltung keine beschränkte universale Ermächtigung impliziert, sondern, weil Geschichte als ganze betroffen ist, faktisch die Übertragung einer »Kompetenz-Kompetenz« voraussetzt. Dann aber würde die Rede von Herrschaft sinnlos und Normen, die dieses Verhältnis bestimmen, verlören ihren Grund. Gerade deshalb, weil schon jede begrenzte Ermächtigung die Gefahr der Usurpation beinhaltet,<sup>25</sup> stellen Kompetenznormen restriktiv eingesetzte Ausnahmen in jedem normativen System dar. Das eigentlich praktische Sinnproblem von Normen – so wird weiterhin ersichtlich – besteht insbesondere in Ordnungen mit gestufter Kompetenz in der Normdurchsetzung.<sup>26</sup>

Der Begriff einer herrschaftlichen Relation betrifft auch das Freiheitsverständnis. Freiheit kann hier nur als apriorisch bestimmte und gebundene interpretiert werden. Daraus folgt zugleich, daß Freiheit nur im Hinblick auf Handlungen, nicht aber hinsichtlich einer absoluten Normsetzungskompetenz möglich ist. Freiheit stellt – wie Pflicht oder Schuld – einen »normativen Status« dar.<sup>26a</sup> Es empfiehlt sich, eine Unterscheidung zwischen »schwacher Freiheit« und »starker Freiheit« zu treffen.

<sup>23</sup> Vgl. K. W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie*, Düsseldorf 1978, bes. 29–114; B. Bujo, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquin*, Paderborn 1979, bes. 231–365.

<sup>24</sup> K. W. Merks, a. a. O., 323.

<sup>25</sup> G. h. v. Wright, *Norm und Handlung*, Königstein/Ts. 1979, 196 ff.

<sup>26</sup> Hier gilt ebenso, was H. Lübbe für den politisch-pragmatischen Bereich feststellt (»Pragmatismus oder die Kunst der Diskursbegrenzung«, *Normbegründung*, a. a. O., 118–125).

»Schwache Freiheit« liegt dann vor, wenn ein Normsetzer zwar existiert, aber keine Norm erläßt. Mögliche Normadressaten, also diejenigen Subjekte, die durch Normen dieser Autorität verpflichtet werden könnten, bleiben jetzt frei. Im Gegensatz zum Status »schwache Freiheit« ist der »starker Freiheit« nur in Ordnungen mit gestufter Kompetenz möglich. Er liegt vor, wenn die (höhere) Autorität einer nachgeordneten ein Normierungsverbot erteilt. Die Bezugssubjekte dieser Verbotsnorm – diejenigen also, die nur indirekt durch die Norm betroffen sind, um derentwillen sie aber gesetzt sein kann – befinden sich gegenüber der (höheren) Autorität im Status »starker Freiheit« und gegenüber den Adressaten der Verbotsnorm im Status »schwacher Freiheit«. <sup>27</sup> Abgeleitete, beschränkte Normgebungskompetenz (»relative Autonomie«) resultiert insofern – vermittelt der Gründung eines doppelten normativen Status von Freiheit – erst aus einem Prozeß letzter Normierung durch die höchste Autorität.

Es hat den Anschein, daß das Konzept »theonomer Autonomie« weder dem Problem Geschichte, das sich hinter der Idee universaler Ermächtigung verbirgt, noch dem Problem sittlicher Freiheit in Geschichte hinreichend gerecht wird. Letzteres betrifft, wie unschwer zu erkennen ist, insbesondere die Ermöglichung konkreter gesellschaftlicher Freiheit. Nur wenn die höchste Autorität – Gott – wirklich sittlich normsetzend in den Weltprozeß eingreift, läßt sich faktische gesellschaftliche Heteronomie, die andernfalls zum notwendigen, unabänderlichen Strukturmerkmal prä-sittlicher Wirklichkeit erklärt werden muß, <sup>28</sup> als solche identifizieren und selbst an sittlichen Kriterien messen. Offenbarung, Bund und Kirche gehören darum ebenso zum Grundbestand eines christlichen Freiheitsbegriffs wie Sünde, Heil und Reich Gottes und sind auch als Erkenntnisquellen normativer theologischer Ethik in allen ihren Aussagen unverzichtbar.

Hinsichtlich der oben zuerst gestellten Frage läßt sich zusammenfassen:

1. Normen müssen von normativen Aussagen unterschieden werden. Normen eignen ein diesen gegenüber unabhängiger ontologischer (und logischer) Status.

2. Normativität meint als Sinnzusammenhang Relationen zwischen Personen. Erst recht trifft dies zu, wenn Freiheit ausdrücklich behauptet wird (moralische Normativität). Die Verbindlichkeit einer Handlungsbestimmung dient hier als funktionaler Ausdruck personaler Verpflichtung.

3. Bei Beachtung der im klassischen Theorem vom natürlichen Sittengesetz unterstellten – aber schon hier problematisch interpretierten – theologischen Prämissen ist es ausgeschlossen, den Verbindlichkeitscharakter von Normen vom Modus des Allgemeinen abhängig zu machen. Der Gedanke der Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung jedes Menschen verlangt vielmehr, sittlich-normative Relationen als je besondere zu begreifen.

<sup>26a</sup> Normen stiften sinnhafte Beziehungen zwischen dem Normsetzer und den Normadressaten. Sie bezeichnen also den Status von Personen auf ein Sollen (vgl. F. Lachmayer, Grundzüge einer Normentheorie, Berlin 1977, 70 ff.).

<sup>27</sup> F. Lachmayer spricht von einer »Stutzerzeugungsnorm« (a. a. O., 87).

<sup>28</sup> Die kantische Diastase von Moralität und Legalität taucht nicht zufällig auch im Konzept »theonomer Autonomie« wieder auf. K. W. Merks meint: »Insofern ist der Normbegründungsansatz des Thomas autonom, freilich in einer Weise, die theonom gegründet und gebunden und zugleich gesellschaftlich-heteronom vermittelt ist (a. a. O., 323).

4. Werte begründen keine Normen, sie konstituieren lediglich deren sachliche Dimensionen und damit den Bezug zur Welt. Normgrund kann nur ein Wille sein.

5. Das Konzept »theonome Autonomie« scheint die Absolutheit von Handlungssinn, wie er aus der absoluten Transzendenz des letzten Grundes bzw. Begründers der sittlich-normativen Beziehung herrührt, mit den (gnoseologisch konstitutiven) Bestimmungen wahrer Erkenntnis bzw. gültiger Aussagen – im Hinblick auf Werte – zu verwechseln.

6. Die einseitig werttheoretische Akzentuierung des Normativen auf Kosten seiner relational-personalen Dimension schon durch das Gesetzes-Konzept der Tradition führt sachlich zu einer Unterbewertung von Heilsgeschichte und gesellschaftlicher Freiheit, methodologisch zu rationalistischen Tendenzen in der theologischen Ethik.

## *II. Begründung und Letztbegründung moralischer Normen in der theologischen Ethik*

Ob theologische Ethik durch die Rezeption des Autonomie-Konzepts einen »Paradigmenwechsel« (T. S. Kuhn) vollzieht, d. h. ihr herkömmliches wissenschaftliches Selbstverständnis dadurch revolutionär verändert, daß sie Gegenstand und Methode neu definiert,<sup>29</sup> ist durch den Aufweis terminologischer Unschärfen und eines verkürzten Verständnisses ihres Gegenstandes noch nicht belegt. Dieser Nachweis müßte grundlegende Bedingungen des wissenschaftlichen Entwurfs als solchen betreffen.

Die spezifische Erkenntnisleistung, die Wissenschaft konstituiert, besteht nun darin, theoretisches und insofern evidenten Wissen von bleibenden Gründen in einem System, (das ist ein Urteilsganzes), zu gewinnen und darzustellen (cognitio de causis).<sup>30</sup> Darum soll im folgenden der im Theorem sittlicher und methodischer Autonomie neuzeitlicher Ethik implizierte Begründungsgedanke eine kritische Prüfung erfahren. Dabei stellt sich heraus, daß

1. die im Autonomie-Postulat zum Ausdruck kommende Idee rationaler Ethik-Begründung mit einer theologischen Wirklichkeitsauffassung metaphysisch bzw. transzendental schwer vereinbar ist;

2. das Konzept »theonomer Autonomie« de facto für den ungeschichtlichen subjektiven Kritizismus des neuzeitlichen Rationalitätsverständnisses Partei ergriffen hat, den es allerdings nicht konsequent zu Ende denkt.

Positiv zeigt sich,

3. auf welche Weise im traditionellen Begründungsgang Erkenntnisgrund und Schlußfolgerung miteinander verbunden werden;

4. daß es sich bei der Anwendung dieses Begründungsganges in der demonstrativen Systematisierung sittlicher Normen im »lex-Konzept« um eine Darstellung (nicht Gewinnung) des Normativen handelt, die die konkrete, tatsächliche heilsgeschichtliche Willensoffenbarung Gottes zur sachlichen Voraussetzung hat.

<sup>29</sup> Vgl. H. Oberhem, a. a. O., 79 f.

<sup>30</sup> M. Müller, »Wissenschaft«, LThK, Bd. 10, Sp. 1189–1193.

Daraus folgt, daß

5. sich die Idee substantieller Wahrheitsfähigkeit moralischer Normen nur bei Supposition ausschließlich theologisch aussagbarer Realgründe festhalten läßt.

### 1. Implikationen eines »vernünftig-prinzipiellen« Begründungskonzepts

Behauptungen durch die Angabe von Gründen zu stützen – möglichst solchen, die erfolgreich an die Vorurteile des Publikums appellieren – genügt allein nicht, um die Wahrheit des Gesagten zu belegen. Gerade die tendenzielle Selbstdestruktion des Wahrheitspostulats in der rhetorischen Praxis ließ Aristoteles seinen an der Beweis-idee orientierten, syllogistisch formalisierten Wissenschaftsbegriff entwickeln, der auf dem Kausalitäts- und Substanzgedanken aufruht. Darin folgte ihm später auch die Wissenschaftslehre der Scholastik.

Wer die neuere moraltheologische Diskussion um die Begründung sittlicher Normen verfolgt, kann daraus den Eindruck gewinnen, das aristotelische Wissenschaftsverständnis sei nach wie vor allgemein anerkannt und darum eine geeignete Brücke sowohl zwischen theologischer und philosophischer Ethik wie der Ethik und den empirischen Wissenschaften. Nur unter dieser Voraussetzung ist es z. B. nämlich sinnvoll zu sagen, wissenschaftliche, positive Vernunft im neuzeitlichen Sinne sei quasi eine – autonome – Teilmenge einer diese transzendierenden, letztlich göttlichen Vernunft.<sup>31</sup>

Von einer solchen allgemeinen Übereinstimmung in der Auffassung von Rationalität kann aber keine Rede sein. Über die aristotelische Kritik an der rhetorischen Begründungspraxis hinausgehend hat der »kritische Rationalismus« den Begründungsgedanken auch für theoretisch absurd erklärt. Nach H. Albert führt die Forderung nach der Begründung von Aussagen zum von ihm so bezeichneten »Münchhausen-Trilemma« des unendlichen Regresses, des logischen Zirkels in der Deduktion oder zum willkürlichen Abbruch des Verfahrens.<sup>32</sup> Bei dieser These handelt es sich um die radikalisierte Fassung der für das neuzeitliche Denken maßgeblichen erkenntnistheoretischen Position, zu deren Ausbildung die von Leibnitz durchgeführte Reduktion metaphysischer Kausalität auf das logische Axiom vom zureichenden Grund wesentlich beigetragen hat. Bekanntlich hatte dieser Schritt für die Ethik das Verdikt Humes im Gefolge. Gegenstand und Methode von Wissenschaft werden seitdem für ontologisch disparate Sphären erklärt, was sich besonders darin manifestiert, daß Wissenschaft als formalisierter Systemzusammenhang streng von ihren »Daten« ab-

<sup>31</sup> W. Korff ordnet auf diese Weise positiv-wissenschaftliche Vernunft einer »geschichtlichen und naturalen Unbeliebigkeitslogik« unter, wobei er Positivierbarkeit zum erkenntnistheoretischen Meta-Kriterium zu erklären scheint (Norm und Sittlichkeit, Mainz 1973, 10).

<sup>32</sup> Traktat über kritische Vernunft, Tübingen <sup>2</sup>1969, 13; vgl. das Poppersche Trilemma von Dogmatismus, unendlichem Regreß und psychologischer Basis und die Berufung K. R. Poppers auf J. F. Frieß (Logik der Forschung, Tübingen <sup>6</sup>1976, 60) – Zur Kritik vgl. C. Schefold, »Das verfehlt Begründungsdenken: Kritische und systematische Überlegungen zur Begründungskritik bei Hans Albert,« PhJb 82 (1975), 336–373.

gehoben wird – und zwar gleichgültig, ob Erklärungen oder Begründungen gefordert werden.<sup>33</sup>

Angesichts dieser Situation sollte auch die Moralthologie Begründung *prima facie* im Sinne wissenschaftlicher Begründung, d. h. erkenntnistheoretisch-methodologisch verstehen. Der Begründungsgedanke kann sich dann bei seiner Berufung auf »rechtfertigende« Instanzen nur auf Erkenntnisgründe beziehen.<sup>34</sup> C. Schefold hat in seiner Kritik am »paradox-totalen Begründungsdenken« Alberts, die er mit einem Plädoyer für ein »vernünftig-prinzipielles Begründungsdenken« verbindet, zentrale Kriterien für diese Art von Begründung formuliert. Grundprinzip von Begründung ist für ihn die Bezugnahme auf die angegebenen Gründe selbst, die er als Ergebnis von Beurteilung deutet. Aus dem Urteilscharakter resultiert auch die eigentümliche Struktur von (wirklicher) Begründung, nämlich die je konkrete Gliederung der Begründungsgänge.

Im Einzelnen werden für eine gelungene Begründung folgende Merkmale genannt:

1. Begründung fordert primär die materiale Wahrheit der Gründe.

Begründung und logische Folgerung sind zu unterscheiden. Die erstere hebt primär darauf ab, ob eine Aussage als gehaltvolle im Sinne inhaltlicher Wahrheit begründet ist oder nicht. Letztere thematisiert die formelle Wahrheit i. S. analytischer Konsequenz zwischen Aussagen und die Frage, ob diese Wahrheit durch folgerichtiges, formelles Folgern begründet ist. Da inhaltliche Wahrheit einer Aussage trotz eines Fehlschlusses möglich ist, kommt dem logischen Folgern keine konstitutive Bedeutung für wirkliche Begründung zu. Sie ist aber nichtsdestoweniger hilfreich für die rationale Darstellung der Begründung als solche, insofern also hinreichende Bedingung für eine diskursiv vollständige, rational unüberbietbare wissenschaftliche Begründung.<sup>35</sup>

2. Dem *modus ponens* kommt ein Vorrang gegenüber dem *modus tollens* zu.<sup>35a</sup> Zwar müssen beide *modi* als Bestandteil ein und desselben analytischen Zusammenhangs immer zusammengesehen werden. Trotzdem ergibt sich aufgrund des gegen-

<sup>33</sup> Vgl. W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie I: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung, Berlin-Heidelberg-New York 1969, 72 ff. – Das ist auch der Grund, warum typisch moderne Wissenschaft (i. e. S.) keine ethischen Ziele und Normen entwickeln kann (vgl. L. Scheffczyk, »Die Theologie und das Ethos der Wissenschaften«, MThZ 25 (1974), 336–358, 348).

<sup>34</sup> Zur Unterscheidung zwischen Erkenntnisgründen, Grundsätzen, Ursachen und Seinsgründen vgl. W. Rödl, »Grund«, Handb. philos. Grundbegriffe, Bd. 3, München 1973, 642–657) – Das Problem der Gewinnung der Erkenntnisgründe selbst wird auf diese Weise von der (methodologischen) Begründungs- in eine Wahrheitstheorie verlagert. Wie sich zeigen wird, könnte mit diesem Schritt Wesentliches für die Rekonstruktion theologischer Ethik als Wissenschaft erreicht werden.

<sup>35</sup> C. Schefold, a. a. O., 340–342.

<sup>35a</sup> Der *modus ponens* (m. ponendo p.) und der *modus tollens* (m. tollendo t.) sind die Schlußregeln hypothetisch-kategorischer Syllogismen folgender Form:

m. ponens:

Wenn: A ist B, so: C ist D

A ist B

m. tollens:

Wenn: A ist B, so: C ist D

C ist nicht D

Also: C ist D

Also: A ist nicht B.

über der Konklusion höheren Status der Prämissen eine besondere Betonung des *modus ponens*: um *modo tollente* subjektiv-kritisch verfahren zu können, muß zuvor etwas *modo ponente* objektiv-entscheidend ausgesagt bzw. behauptet worden sein. Behauptungen aber können wahr oder falsch sein. Ihre im Urteilsakt erfolgende Affirmation oder Negation konstituiert den »Wahrheitswert«, der auch losgelöst von der Begründung Sinn hat.<sup>36</sup> Gerade dadurch, daß sowohl der »Wahrheitswert« der Prämissen wie das Begründungsverfahren selbst durch Urteile geprüft werden können, erweist sich die Prävalenz des Urteils vor der Begründung.<sup>37</sup>

3. Der eigentlich fundamentale Grund eines logischen Folgerungsverfahrens muß in einer Prämisse impliziert sein, ohne daß er selbst diese Prämisse bilden kann.

Der Kritizismus kennt nur nachträgliche Begründung im Sinne eines formalisierten Verfahrens. Die Genese dessen, was zu begründen ist, bleibt ihm unproblematisch (Entdeckungszusammenhang – Begründungszusammenhang). Entscheidend für wirkliche Begründung ist aber, daß die Möglichkeit objektiv wahrer Aussagen davon abhängt, ob die »Wahrheit« des betreffenden Erkenntnisgrundes tatsächlich von diesem her vermittelt wird. Das »Folgen« besteht vor allem im kategorialen Synthetisieren eben dieses Grundes.<sup>38</sup>

4. Begründung ist immer relativ auf den jeweiligen Erkenntnisgrund. Der Begründungsregreß in seiner Gänze steht und fällt daher mit seinem letzten Glied.

Der Grund ist immer im Sinne inhaltlicher Wahrheit vorausgesetzt; er darf nicht zugleich problematisiert werden. Es geht eben bei Begründung nicht um die Begründung von Gründen, sondern von Folgen. Hinsichtlich der Gründe muß sichergestellt sein, daß die Grenze zwischen substantiellen und akzidentellen Momenten eindeutig bestimmt ist, weil andernfalls eben kein bestimmter Begründungsgang vorliegt. Außerdem existiert dann kein letzter Begründungssachverhalt, der in einem entsprechenden Vollzug erreichbar wäre. Es ergibt sich der unendliche Regreß.<sup>39</sup>

Als Begründungsprinzip formuliert lautet die Begründungsforderung im Sinne eines vernünftig-prinzipiellen Begründungskonzepts:

»Argumentiere in Bezug auf jede angebliche Begründung derart mit Gründen, daß jeder Argumentationspartner diese Gründe verstehen und mit ihrer Hilfe kritisch beurteilen kann, ob jene Begründung als aus ihnen gerechtfertigt bejaht oder als mit ihnen unvereinbar verworfen werden muß.«<sup>40</sup>

## *2. Der Begriff praktischer Vernunft im Konzept theologischer Begründung moralischer Normen*

Die Feststellung, was die theologische Tradition unter Normenbegründung versteht, wirft vor allem deshalb Schwierigkeiten auf, weil die Scholastik in der Unter-

<sup>36</sup> S. weist zu Recht darauf hin, daß die Rede von einem »Wahrheitswert« das Urteil abstrakt von seinem Ergebnis her deutet und die eigentliche Handlung des Urteilenden vernachlässigt (ebd., 342).

<sup>37</sup> Ebd., 342–346.

<sup>38</sup> Ebd., 347–349.

<sup>39</sup> Ebd., 351–369.

<sup>40</sup> Ebd., 353.

scheidung von Seins- und Erkenntnisgründen kein wesentliches Problem sieht. Dadurch wird aber die eigentliche Pointe des eben skizzierten Begründungsgedankens um ihre Wirkung gebracht. Die Pointe liegt darin, daß die Wahrheit der Gründe und das Gelingen von Begründung in unterschiedlichen »Verfahren« gewonnen wird. In dieser Differenzierung drückt sich das Spezifikum einer Theorie von Praxis aus.

Um das Gemeinte zu verdeutlichen, sind einige Vorüberlegungen erforderlich. Zuerst sei an die Ausführungen über den Sinn praktischer Sätze erinnert. Danach hat praktisches Wissen immer Handlungsorientierung zum eigentlichen Ziel, d. h. letztlich Taten, und nicht Aussagen über Handlungen. Damit hängt auch seine notwendig »subjektivische« Struktur zusammen. Es ist ein Wissen von Subjekten, die selbst handeln müssen. Ethik hat deshalb nach traditionellem Verständnis die Aufgabe, eben dieses Wissen von Akteuren, das diesen und dem Ethiker als Teilnehmern desselben Handlungsrahmens »natürlich« (und d. h. vor allem: vorwissenschaftlich) gegeben ist, zu vergewissern. Ethik fungiert notwendig als normative Handlungswissenschaft.

Davon zeugt ihre funktionale Bedeutung als Rechtfertigungsinstanz zweiter Ordnung: Während Handelnde sich dadurch moralisch rechtfertigen, daß sie sich auf existierende, unmittelbar und unbedingt, also sittlich verpflichtende Normen berufen, prüft die moralische Meta-Institution Ethik im Zweifelsfall – quasi subsidiär, ob die Existenz der Norm zu Recht behauptet wurde. Das geschieht im Sinne der *quaestio facti*, daß die Norm nämlich Bestandteil der jeweiligen geschichtlichen moralischen Ordnung sein muß.<sup>41</sup> Außerdem stellt Ethik fest, ob das zu verhandelnde praktische Problem sich als Fall konstruieren läßt, der objektiv durch die bejahte Norm bestimmt wird. Kann dieser Nachweis erbracht werden, ist die ethische Aufgabe gelöst. Nur in Ausnahmefällen stellt Ethik die *quaestio iuris* im Hinblick auf Normen, nämlich immer dann, wenn eine moralische oder moralisch relevante (z. B. Rechts-) Norm der Ordnung A' mit der Norm einer höheren Ordnung A unvereinbar zu sein scheint. Stellt sich dann Kompatibilität heraus, darf die infragegestellte Norm für begründet erklärt werden.

Aus dieser Reflexion auf die Funktion ethischer Begründung wird ein Doppeltes ersichtlich. Theoretisch folgt daraus, daß Normen inhaltlich nur durch Rekurs auf Normen (höherer Ordnung) begründet werden können. Falls sie nämlich anderen Normen desselben Bezugssystems widersprechen, muß mangelnde Konsistenz des gesamten Systems vermutet werden. Dadurch wird die Geltung aller seiner Normen fragwürdig.

Genau darin liegt das eigentlich praktische Problem des Postulats ethischer Begründung moralischer Normen, sofern es praktischem Interesse entspringt: Es setzt manifeste Krisenerscheinungen im gegebenen Ethos voraus, die sich nur durch zumindest teilweise Ablösung dieses Ethos durch ein neues überwinden lassen. Zu diesem Prozeß kann Ethik aber nur wenig beitragen. Die »Statuierung« moralischer

<sup>41</sup> Darum ist Ethik wesentlich »konkrete Ethik«, die zwischen Handlungsprozeß und Ethos vermittelt (vgl. W. Schöllgen, »Ethik und Ethos«, Aus *Theologie und Philosophie*, hg. v. T. Steinbüchel u. T. Müncker, Düsseldorf 1950, 419–438; ders., *Konkrete Ethik*, Düsseldorf 1961, 15–30).

Normen geschieht nämlich keineswegs vermittelt wissenschaftlichen Erkennens.<sup>42</sup> Erhebt Ethik darum die theoretische Begründungsforderung abundant, aberkennt sie dem Ethos seine rationale Basis insgesamt bzw. diese wird – zumindest implizite – durch die der Begründungsforderung vorausgehende Kritik als nicht (mehr) existent behauptet. Ethik verfährt dann also letztlich kontraproduktiv, weil ethische Erkenntnis unter diesen selbsterzeugten Bedingungen als verbindliches Orientierungswissen gar nicht mehr möglich ist.

Es kommt also entscheidend darauf an, aus welchem Interesse heraus die Begründungsforderung hinsichtlich moralischer Normen erhoben wird. Für die meisten Epochen der theologischen Tradition gilt, daß ein derartiges Interesse überhaupt nicht bestand oder jedenfalls nur am Rande – sozusagen zur Abdichtung nicht gefüllter Stellen in einem theoretischen System – verhandelt wurde. Es sei hier nur auf die Poenentialsommen des Frühmittelalters und die Beichtstuhlmodalen des 18. bis 20. Jahrhunderts hingewiesen, deren im Interesse pastoraler Pragmatik stehende Zielsetzung sich ausschließlich auf die Zuordnung von Norm und Fall und etwaige disziplinäre Konsequenzen richtete.

Ein anderes Bild ergibt sich allerdings bei der Betrachtung der Hochscholastik, insbesondere der I-II der Summa theologica des Thomas von Aquin auf der einen, der spanischen Barockscholastik und Kants sowie der neueren »Autonomen Moral« auf der anderen Seite. Thesenhaft formuliert gilt hier, daß Thomas in seiner theologischen Ethik aus im einzelnen in diesem Zusammenhang nicht darstellbaren Ursachen durch ein überzogenes theoretisches Interesse den praktischen Begründungsgang formal – nicht material – aufsprengt, indem er die Bedeutung der statischen »Instanzen« auf Kosten der konkreten inhaltlichen Urteilsprozesse überakzentuiert. Dadurch wird der theoretische Begründungsdruck bezüglich einer moralischen Praxis derartig verschärft, daß bei Wegfall bestimmter, von Thomas nicht problematisierter Prämissen sich das formale Begründungsverfahren gegen seine ursprünglichen Inhalte wenden läßt und geschichtlich zum Instrument der Zersetzung der materialen Gründe christlicher Moral werden konnte.<sup>43</sup>

Damit sind wir wieder bei der eigentlichen Analyse des traditionellen moraltheologischen Begründungskonzepts angelangt.

Die obige These läßt sich am besten am neuerdings oft verhandelten Problem der Inhaltlichkeit und Wandelbarkeit des sittlichen Naturgesetzes (S. th. I-II, q. 94,2) veranschaulichen. Die jüngste moraltheologische Thomasauslegung hält entschieden dafür, daß nach Auffassung des Aquinaten nur die prima principia – Formulierungen des »bonum faciendum, malum vitandum« – das natürliche Sittengesetz im strengen Sinne ausmachten. Alle inhaltlichen Bestimmungen der praecepta secundaria, die ein konkret-geschichtliches Zusammenwirken von ratio und inclinationes naturales vor-

<sup>42</sup> Es wäre auch in der moraltheologischen Diskussion sinnvoll, die praktische Legitimation einer Norm von ihrer theoretischen Begründung zu unterscheiden (vgl. dazu meine Dissertation zum Thema »Norm und Geltung: Untersuchungen zur Logik und legitimatorischen Kompetenz theologischer Ethik«).

<sup>43</sup> Vgl. ebd., Kap. III, 3: »Der letzte Grund des sittlichen Anspruchs«.

aussetzten, seien hingegen schon dem Völkerrecht zuzurechnen.<sup>44</sup> Diese Konklusionen des natürlichen Gesetzes betrachte Thomas als wandelbar (*mutabilia*). Von derselben Art seien auch die Gebote des Dekalogs, da Thomas sie als Konklusionen – des Hauptgebotes der Gottes- und Nächstenliebe – bezeichne. Weil aber die *ratio legis* sowohl im Falle der unveränderlichen *lex naturalis* wie in dem des geschichtlich-konkreten *ius gentium* (und indirekt des *ius Divinum positivum*) eine praktische, d. h. auf menschliche Handlungsvollzüge bezogene sei, könne die Tatsache der – gottgewollten – Veränderlichkeit der *praecepta secundaria* nur dadurch erklärt werden, daß diese praktische (d. h. menschliche) Vernunft eben als solche – »*sibi ipsi et aliis providens*« (S. th. I-II, q. 91,2) – entwurfsoffen, autonom, sei.<sup>45</sup>

Das skizzierte Interpretament »theonomer Autonomie« des Menschen (F. Böckle) fordert einige Einwände heraus:

1. Die vorliegende Auffassung praktischer Vernunft geht m. E. von einer unrichtigen Deutung des von Thomas gemeinten Gründungszusammenhanges von *prima principia communia* und *praecepta secundaria* aus. Sie interpretiert die Ersten Prinzipien nämlich nach dem Vorbild neuzeitlicher Erkenntnistheorie als Grundsätze, d. h. als Axiome einer systematischen (vom Menschen entwickelten) Theorie, und nicht als in sich selbst unmittelbar normative Erkenntnisgründe im Sinne realer Meta-Normen des Handelns. Dieses aber unterstellt Thomas.<sup>46</sup> Sonst wäre es nämlich wenig einleuchtend zu behaupten, die *praecepta secundaria* seien durch die *prima principia* bzw. *prima praecepta* wirklich begründet. Es steht ja einerseits außer Frage, daß für Thomas der Gründungszusammenhang des sittlichen Naturgesetzes ein noetischer und kein – wie Hume später unterstellte – wirkursächlicher ist. Die *prima principia* fungieren demnach als Erkenntnisgründe für die *praecepta secundaria*. Zum anderen läßt sich nach dem oben Gesagten die Begründetheit der Zweiten durch die Ersten Prinzipien nur aussagen, wenn die *prima principia*, die Thomas

<sup>44</sup> J. Th. C. Arntz, »Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus«, *Das Naturrecht im Disput*, hg. v. F. Böckle, Düsseldorf 1966, 87–120, 97; ders., »*Prima principia propria*«, *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption*, hg. v. W. P. Eckert, Mainz 1974, 3–15, 7; F. Böckle, »Natürliches Gesetz als göttliches Gesetz«, *Naturrecht in der Kritik*, hg. v. F. Böckle u. E.-W. Böckenförde, Mainz 1973, 165–185, 176; L. Oeing-Hanhoff, »Der Mensch: Natur oder Geschichte?«, *Naturgesetz und christliche Ethik*, hg. v. F. Henrich, München 1970, 13–47, 28 f.; W. Korff, a. a. O., 51 ff.; A. Auer, »Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin«, *Christlich glauben und handeln*, hg. v. K. Demmer u. B. Schüller, Düsseldorf 1977, 31–54, 41 f. – K. W. Merks interpretiert den Sachverhalt mit demselben Endresultat geltungstheoretisch als »normative Tiefenstruktur« (a. a. O., 306–309).

<sup>45</sup> W. Korff, a. a. O., 127; K. W. Merks, a. a. O., 324.

<sup>46</sup> Die zentrale Intention des thomanischen Gesetzestraktats besteht m. E. darin, für alle (bedingten) rationes einunddieselbe Ordnungsstruktur – die der Schöpfung – als Bezugsrahmen zu postulieren (vgl. H. Krings, *Ordo*, Halle 1941, bes. 71 ff.). Rationalität des Menschen stellt dabei für Thomas nicht nur den Ausdruck seiner exzeptionellen Stellung in der Schöpfungsordnung dar, sie unterliegt zugleich – zumal als praktische – auf besondere Weise den kontingenten Bedingungen des nur Zeitlichen und bezeichnet den Menschen damit als defizientes Wesen. Das Resultat dieses Defektes ist die »*mutabilitas*« der Sittenordnungen, die durch die Faktizität ihrer vielfachen geschichtlichen Existenz die metaphysische Einheit ihrer Ursprungsordnung verdunkeln (vgl. die Bestimmung der *ratio* gegenüber dem Intellekt durch Thomas, dessen substantielle Erkenntnis die eigentliche Voraussetzung für den *via inventionis* und *via iudicii* bzw. *resolutionis* genannten *modus ponens* und *tollens* der *raciocinatio* bildet (vgl. K. W. Merks, a. a. O., 246 ff; 252–254).

im Anschluß an Aristoteles für evident hält, im Sinne inhaltlicher Wahrheit bekannt sind – einer Wahrheit, die *modo ponente et tollente* die Konklusion erst zu begründen vermag. Der *modus tollens* konstituiert jedoch notwendig auch eine negative Begründung des Schlußsatzes, der damit ungewiß wird. Mangelnde Gewißheit aber, bedingt durch die Struktur des menschlichen Erkenntnisvermögens, das im praktischen Vollzug auf die natürlichen Neigungen verwiesen bleibt, ist für den Aquinaten die eigentliche Ursache der also durch Defekt bedingten Veränderlichkeit geschichtlicher Sittenordnungen.

2. Zur inhaltlichen Abgrenzung der *lex naturalis* ist ein weiterer Aspekt von Bedeutung. Das von Thomas entfaltete Konzept praktischer Rationalität setzt in eigentlich praktischer Hinsicht die in wissenschaftlichen Begründungsgängen aufweisbare moralische Gewißheit materialer Normbestände bereits voraus. Im Rahmen der Erkenntnisquellentheorie gelten etwa die *lex Divina positiva* und die zentralen Moralnormen der kirchlichen Tradition als hinreichend bewiesen.<sup>47</sup> Insofern betreibt Thomas nicht normative Ethik, sondern entwickelt eine »Metaphysik der Handlung« (W. Kluxen). Das sich darin aussprechende theoretische Interesse an der Einordnung praktischer Gründe in das Gesamt der Wirklichkeit begünstigt jedoch eine auch bei Thomas selbst beobachtbare Tendenz, den praktischen Begründungsgang, der nur auf Normen rekurrieren kann, zu suspendieren und theoretische – transzendente, anthropologische oder empirische – Aussagen an seine Stelle zu setzen. Dem Postulat spezifisch praktischer Begründung droht auf diese Weise eine Abwertung, die nur dann folgenlos bleibt, wenn – wie gezeigt – die praktisch fraglose Geltung eines Ethos vorausgesetzt werden kann.

3. Gerade weil Thomas die objektive Geltung umfangreicher Normbestände einfach voraussetzt und diese Normen nicht für praktisch begründungsbedürftig hält, kann er sich auf die meta-ethische Fragestellung nach einer Hierarchie moralischer Instanzen (»Gesetzgeber«) konzentrieren. Unter dem hierbei dominierenden Aspekt der Deduktion normativer Kompetenz kommt die einzelne Norm aber nur quasi als Anwendungsfall allgemeiner Vollmachten in Sicht. Ihr substantieller Bezugspunkt ist innerhalb des – dogmatisch abgehandelten – theologalen Gründungszusammenhangs ein *reales absolutum* – Gott – und nicht die weithin kontigente menschliche Wirklichkeit, die den eigentlichen Ausgangspunkt von Praxis bildet.

4. Thomas will damit – so lautet das Resultat der Überlegung – in seinem Gesetzes-traktat gar keine Theorie primärer Normenbegründung und normativer Ethik vorlegen, sondern er stellt lediglich mit formallogischen Mitteln eine rationale Begründung von Praxis überhaupt dar, um so eine diskursiv vollständige, rational unüberbietbare universale *wissenschaftliche Begründung von Theologie* zu leisten. Die Gewinnung gehaltvoller normativer Aussagen ist in diesem Kontext weder intendiert noch möglich.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> An die Stelle der irrumsfähigen *raciocinatio* tritt hier die *doctrina* (vgl. etwa S. th. I 60, 2 c: »*Intellectus enim cognoscit principia naturaliter et ex hac cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quae non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem vel doctrinam*«).

<sup>48</sup> Vgl. C. Schefold, a. a. O., 341 f.

### 3. Das Problem der Letztbegründung

Die Art und Weise, wie schließlich der letzte und darum eigentlich konstitutive Grund eines Begründungsganges aufgefaßt wird, macht den Charakter auch eines ethischen Konzepts aus. Im Zusammenhang unserer moraltheologischen Fragestellung geht es hier um den Sinn des mit Autonomie oder Theonomie Bezeichneten, ob es sich dabei um eine alternative oder komplementäre Form ethischer Letztbegründung von Normen handelt.

Thomas und die ihm folgende Tradition theologischer Ethik stellen die meta-ethische Frage nach dem letzten Grund der Sittlichkeit durchaus mit praktischen Implikationen. Sie sind an der Begründung einer Kompetenzhierarchie normativer Instanzen interessiert, in der sie die Bedingung der Möglichkeit der Geltung partiell konkurrierender normativer Ordnungen sehen. Deren konkrete Existenz wird ja – wie gezeigt – vorausgesetzt. Darüber hinaus geht es aber in erster Linie um eine spekulative (dogmatisch-theoretische) Einordnung menschlicher Handlungsmöglichkeit und damit Freiheit überhaupt in »Wirklichkeit« in sensu stricto, d. h. die Welt des Werdens. Ähnlich wie der kosmologische Gottesbeweis vom Seienden auf das notwendige Dasein des Seins verweist, werden hier Handlungen – Teilmenge der kontingenten Elemente der gesamten Schöpfungsordnung – als durch das Ewige Gesetz auf die Einheit hingebordnet gedeutet, die letztlich in Gott selbst als notwendigem Gesetzgeber gründet.<sup>49</sup> Dieser letzte Grund, der sich als ratio vermittelt, bestimmt – allem Endlichen transzendent – schlechterdings unbedingt: absolut.

Daß die Unbedingtheit der Normgeltung und die daraus fließende kategorische Verpflichtung *absolut* gründet, läßt den handelnden Menschen in jenem gelingenden Dialog, den Gott mit der Menschheit und mit jedem einzelnen Menschen führt, geborgen sein, der Geschichte genannt wird. Mit einigem Recht kann eingewandt werden, Thomas spanne Geschichte, für ihn vor allem Folge der Sünde, letztlich doch wieder in einen kosmologisch-statischen Bezugsrahmen ein, in dem Offenbarung – etwa des Göttlichen Gesetzes – nur eine Korrektivfunktion gegenüber der an sich vollkommenen Ursprungsordnung ausübe und damit bloße Ergänzung bzw. Interpretation des sittlichen Naturgesetzes sei. Bedeutsamer bleibt aber die Tatsache, daß unabhängig von individuellem Irrtum und kultureller Entartung Gott in seiner Absolutheit selbst zum Garanten dafür erklärt wird, daß Ethos gelingen kann – zumals dann, wenn Gott, wie in der *lex divina positiva*, unmittelbare Bürgschaft übernimmt.

In krassem Gegensatz dazu begründet der Kantsche Gedanke der Autonomie des Sittlichen Moral letztlich auf einem bloßen Faktum der Vernunft,<sup>50</sup> dessen gründender Sinn nicht gewußt werden kann. Absolute Transzendenz, die Einheit von Natur

<sup>49</sup> Vgl. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964, 233 ff.

<sup>50</sup> O. Schwemmer, *Philosophie der Praxis*, Frankfurt/M. 1971, 193 ff. – Kants »naturalistischer Fehlschluß« besteht nach K.-H. Ilting darin, daß er das »Problem der äußeren Rechtfertigung normativer Systeme« (L. W. Beck) dadurch zu lösen versuche, den nötigen Anspruch der Grundnorm durch Rekurs auf Seinsätze der rationalistischen Metaphysik zu *erklären* (»Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst« Ak IV 429) (»Der naturalistische Fehlschluß bei Kant«, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, hg. v. M. Riedel, Freiburg i. Br. 1972, 113–130, 121 ff.

und Freiheit, Geschichte und Vernunft, ist ihm »objektiv« nicht mehr denkbar. Die Endlichkeit des Subjekts, die sich jetzt selbst Unbedingtheit des Sollens zusprechen muß, schließt im Resultat nicht nur die Möglichkeit göttlicher Offenbarung, sondern ebenso jede Berufung auf geschichtliche Erfahrung und gesellschaftliche Autorität aus. Alles, was nicht vor dem Forum solcher Vernunft bestehen konnte, ist als heteronom zu verwerfen. Der »Instanzenzug« normativer Vernunft, wie ihn die scholastische Tradition entwickelt hatte, bleibt zwar formal erhalten, er wird aber seiner eigentlich praktischen Basis der in Geschichte zugewachsenen normativen Bestände beraubt. Subjektiv-kritische, »theoretische« tritt an die Stelle objektiv-geschichtlicher, praktischer Letztbegründung.

Es ist die Ansicht vertreten worden, die Rede von »theonomer Autonomie« sei selbst dann noch sinnvoll, wenn das historische philosophische Konzept »Autonomie« tatsächlich autonomistisch-destruktiv sei.<sup>51</sup> Man könnte sich zur Stützung dieser These sogar auf die Ambivalenz gegenwärtiger philosophischer Interpretationen von Autonomie berufen. Doch trotz aller, inhaltlich gewichtiger Gegensätze zwischen den Rekonstruktionen des Theorems – von der Theorie vom »transzendentalen Apriori der Argumentation« (K. O. Apel) bis zu einer »transzendentalen Freiheitslehre« (H. Krings) – ist diesen Deutungen doch der genuin kritische Begründungsgedanke gemeinsam.<sup>52</sup> Der *modus tollens* aber kann für sich nicht zu primärer und wirklicher Begründung führen. Seine Favorisierung führt zu folgender Alternative: Entweder Theorie wird, wie besonders die Programme K. O. Apels und J. Habermas' beweisen, im Postulat der Verwissenschaftlichung legitimatischer Prozesse (und der damit implizite verbundenen Desavouierung aller nicht-»herrschaftsfreien« sozialen Institutionen als »autoritär«) verabsolutiert. Die Letztbegründung von Ethik erfolgt dann materialistisch in ausschließlich politischen Kategorien (Bedürfnisinterpretation«). Oder aber eine normative Ethik kommt, wie in manchen anderen transzendentalphilosophischen Konzepten, aufgrund des obwaltenden Formalismus nicht einmal in Ansätzen zustande.

Das Konstrukt theonom-autonomer Rationalität kann sich diesem Gefälle subjektiv-kritizistischen Begründens nicht entziehen. Das zeigt sich besonders in der Folge der artifiziellen begrifflichen Abtrennung eines Heils- von einem Weltethos, wobei

<sup>51</sup> Den – im theologischen Sinne – destruktiven Charakter von Kants Autonomieauffassung (vgl. K. Hilpert, »Die Theologische Ethik und der Autonomie-Anspruch«, *MThZ* 28 (1977), 329–366, 342 ff.) scheint A. Auer nicht anzuerkennen (a. a. O., 53 f.) Andersorts votiert er dafür, »Letztbegründung« aus kommunikativ-strategischen Gründen zumindest partiell zurückzustellen und diesbezüglich getroffene »radikale metaphysische und religiöse Entscheidungen« (B. Girardi; Hervorhebung von mir) nicht als Ausgangsprämissen zu thematisieren (»Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: 'Autonome Moral'«, *Moralerziehung im Religionsunterricht*, hg. v. A. Auer, A. Biesinger, H. Gutschera, Freiburg/Br. 1975, 27–57, 37 f.).

<sup>52</sup> K. O. Apel, »Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik«, *Transformationen der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt 1976, 358–435, bes. 397 ff.; ders., »Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik«, *Sprache und Erkenntnis*, hg. v. B. Kanitscheider, Innsbruck 1976, 55–82; H. Krings, »Freiheit«, *Handbuch philos. Grundbegriffe*, a. a. O., Bd. 2, 493–510; ders., »Gott«, ebd., Bd. 3, 614–641, bes. 636 ff.; ders., *Reale Freiheit*, a. a. O. (s. o., Anm. 20) – Zur Kritik transzendentaler Normenbegründung vgl. P. Eicher, »Die Fragwürdigkeit des transzendental-philosophischen Freiheitsbegriffs«, *Normbegründung*, a. a. O., 78–81.

man das eigene Begründungsvorhaben ausschließlich auf das letztere bezieht und zum ersten Zusammenhang beharrlich schweigt. Wie zu erwarten war, ist die »theoretische« Abwertung moralischer Institutionen und ihrer normativen Auslegung durch ein mit Verbindlichkeitsansprüchen auftretendes Lehramt wirksam geworden. Außerdem besteht die unleugbare Gefahr, auf die besonders B. Stoeckle hingewiesen hat, daß zumal angesichts des vorgegebenen Konsum-Ethos westlicher Industriegesellschaften die »physischen Werte«, die zu den letztlich inhaltlich-sachlich entscheidenden Normgründen innerweltlicher Moral erklärt wurden – ähnlich wie im materialistischen Konzept – schließlich, auch gegen die eigene Absicht, einem Eudämonismus entlehnt werden, der in Bedürfnisbefriedigung, psychischem Wohlbefinden und sozialer Funktionalität von Verhaltensweisen seine tatsächlichen normativen Prämissen hat.<sup>53</sup> Die sich notwendig verselbständigende Ausuferung der Begründungsforderung und die Unmöglichkeit einer logischen Letztbegründung erzwingt förmlich solche Theorieentwicklung.

Im Gegensatz zu solchen Tendenzen sollte daher jeder Versuch, vernünftig-prinzipielles Begründungsdenken in der theologischen Ethik zur Geltung zu bringen, von dem Grundsatz ausgehen, daß ohne die je konkrete Existenz von Moral und Ethos ethische Begründung leer wird. Ethische Begründung sittlicher Normen erfolgt nachgängig zu moralischer Praxis. Trotzdem vermag sie mehr als die reine Deskription eines Ethos zu leisten, indem sie die Moralpraxis kriteriologisch als von Instanzen zweiter Ordnung abhängig erweist. Damit betont Ethik einen sinnhaften Kontext konkreten Handelns, der die situativen Perspektiven von Akteuren überschreitet.

Vernünftige praktische Begründung setzt voraus, daß jeder einzelne Begründungsschritt, der innerhalb der Normenhierarchie erfolgt, in sich Sinn hat und – um für den Folgerungszusammenhang verwendbar zu sein – wahrheitsfähig ist. Positiv-materiale Begründetheit einer Konklusion liegt ja erst vor, wenn nicht nur die Regeln des (richtigen) Folgerns beachtet wurden, sondern darüber hinaus zwischen Grund und Folge eine innere Relation besteht. Weil ethische Erkenntnis wie jedes praktische Wissen aber nicht über die Existenz oder Nicht-Existenz von Dingen in der Welt urteilt, die auch ohne die entsprechende Aussage schon wirklich wären, kann dieser Zusammenhang nicht kausal im Sinne von Wirkursächlichkeit gedacht werden. Er besteht epistemologisch in der affirmativen oder negativen Attribution einer Verbindlichkeit als gegebene, die vermittelt Urteil erfolgt. Der »Verpflichtungswert«, der auf diese Weise einer Handlung zugesprochen wird, läßt sich nicht vom konkreten Urteilsprozeß und vor allem von der Person des Urteilenden – wohl aber von ihren individuellen, diesbezüglich irrelevanten Merkmalen – abheben. Der hermeneutische Zusammenhang von Handlungskontext, -träger und -urteil ist insofern unübersteigbar. Ethische Aussagen stehen also quasi immer eingeklammert hin-

<sup>53</sup> B. Stoeckle hat ausdrücklich auf den im Begründungskonzept »Autonomie« implizierten Zusammenhang von Theorie und Praxis abgehoben und damit genau auf den Kern des Problems hingewiesen (Grenzen der autonomen Moral, München 1974, bes. 38 ff.) Vgl. dagegen A. Auer, (Ein Modell, a. a. O., 54 ff.), der Stoeckle eine »drastische Verzeichnung der gegnerischen Position« vorwirft (ebd., 57).

ter einem »Ich glaube, daß... (die durch die Norm bestimmte Handlung ein Gut realisiert)«. Das zeichnet sie als Bestandteil von Begründung statt von Erklärung aus.<sup>54</sup>

Doch die erkenntnistheoretische Identifikation ethischer Aussagen als »Glaubens-Wissen« betrifft eigentlich nur die »folgerungslogischen« Aspekte ihres Begründungszusammenhangs, nicht die Möglichkeitsbedingungen der für sie notwendig zu fordernden Wahrheit. Mit Followerungslogik möchte ich im Bereich des Sollens die zu Recht behauptete Konsistenz von Handlungen im Hinblick auf bestimmte, durch sie möglich werdende Zwecksetzungen (»Werte«) bezeichnen. Mit anderen Worten expliziert Begründung in folgerungslogischer Perspektive die Vorzugswürdigkeit von Handlungstypen innerhalb einer Ordnung dadurch, daß sie ihre Gründe – Normen – als rational auszeichnungsfähige »Instanzen« aufweist, die die Verwirklichung der Zwecksetzungen erwarten lassen.<sup>55</sup>

Doch wer normentsprechend handelt, kann erfahrungsgemäß durchaus das erstrebte Gut verfehlen: sei es, daß seine Handlung ihr Ergebnis nicht erreicht und scheitert, sei es, daß das verwirklichte Gut, das auch in seinen konstitutiven Bedingungen der Kontingenz alles Weltlichen unterliegt, eben in diesem Fall sich – wider alle statistische Regel – als Schein herausstellt, oder daß schließlich – wie in Zeiten rasanten sozialen Wandels – die erkannte Norm querliegt zum real Möglichen und Schlechtes hervorbringt. In allen genannten Fällen führt die normgemäße Praxis zur Erfahrung der Sinnlosigkeit der Handlung. Jetzt wird Moralität an sich zum praktischen Problem. Die damit verbundene letzte Radikalisierung ethischer Begründungsforderung findet in einem theoretischen Satz, der zudem nach Kants Autonomie-Theorem seinen Gehalt – Gott – nur postulieren kann, keine Antwort mehr, jedenfalls keine, die Handlungssinn zu konstituieren vermag.

Die Gewinnung primärer Wahrheit, um die es hier geht, setzt ein qualitativ andersartiges »Verfahren« voraus. Die begründungslogisch notwendigen ethischen Basissätze explizieren darum absolute Handlungsnormen, die keiner Begründung bedürfen, weil sie keine Trennung zwischen dem konkreten, personalen Vollzug des Urteils über ihr Bestehen und der gebotenen Handlung selbst zulassen. Der Vollzug begründet sich als Einheit von Handlung und Erkenntnis im Vertrauen auf den absoluten Grund, der den Sinn der Handlung über ihr möglichstes Resultat hinaus transzendiert. Solcher Vollzug geschieht im Glaubensakt. Erst der Glaube an den lebendigen Gott erschließt den wahren Sinn von Praxis, da er den Handelnden berechtigt anzunehmen, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und ihre handlungsbezogenen Konkretisierungen seien hinreichende Gründe zur Restriktion von Bedürfnissen, Vernachlässigung von Interessen, zum Verzicht auf Vorteile und – im Grenzfall – zu sinnlos scheinendem Handeln. Er macht verständlich, warum auch in der hochindustriellen Gesellschaft eheliche Treue lebenslang unkündbar und direkte Tötung des Unschuldigen selbst angesichts möglicher universaler Vernichtungsdrohung in jedem Fall unerlaubt bleibt. Am letztgenannten Beispiel läßt sich besonders klar aufzeigen,

<sup>54</sup> S. o. Anm. 33; vgl. W. Stegmüller, »Glauben, Wissen und Erkennen«, Zeitschr. f. philos. Forschung 10 (1956), 509–549.

<sup>55</sup> Ders., Probleme, a. a. O., 427.

warum die Basissätze des christlichen Glaubens im handelnden Vollzug keiner Begründung bedürfen, ohne daß eine Rekursnotwendigkeit auf Evidenz oder Intuition eintritt. Sie gehen analytisch aus Glaubenssätzen über geschichtliche »Fakten« hervor: der Mord an dem einen Schuldlosen, der zur Bedingung der Erlösung wurde, hat die Tötung eines jeden Unschuldigen immer und überall als praktische Leugnung der göttlichen Liebe konstituiert.<sup>56</sup> Das Paradigma macht außerdem deutlich, daß angesichts derartiger Begründungslage moralischer Normen Heils- und Weltethos in einer untrennbaren Einheit begriffen werden müssen, weil beide einunddenselben Glauben zum entscheidenden Erkenntnisgrund haben.

Ist auf diese Weise ethische Letztbegründung moralischer Normen in ihrer logischen Abhängigkeit von christlichem Glauben aufweisbar – und nicht zufällig suspendieren, historisch betrachtet, zahlreiche Versionen autonomer Ethik im Kontext ihrer theoretischen Distanzierung von der Wirklichkeit Gottes diese Aufgabe – so stellt sich theologischer Ethik ein doppelter Auftrag: Sie hat den moralisch relevanten bzw. unmittelbar »evidenten« Glaubensinhalt normativ zu identifizieren und den – weit weniger wichtigen – Versuch zu unternehmen, ethische Basissätze mit dem Gesamt irgendwie ausweisbaren moralischen Wissens, das zeitbedingt erworben wird und ebenso seine Geltung verliert, wissenschaftlich – diskursiv in systematischer Darstellung zu verbinden.<sup>57</sup> Beides hat die traditionelle Moraltheologie mit mehr oder weniger Erfolg geleistet. Ihr Aufgabenverständnis liefert also den bleibenden Maßstab gegenwärtiger und künftiger theologischer Ethik.

---

<sup>56</sup> Wenn die moraltheologische Tradition hier eine »deontologische« Norm behauptet, sieht sie diese als ethisch nicht begründungsbedürftig an. Scheinbare »teleologische« Komponenten haben in Wirklichkeit nur darstellende Funktion: sie dienen der Stabilisierung des naturrechtlichen Lehrsystems (»göttliche Ermächtigung« bzgl. des Isaak-Opfers) oder der Klärung kasuistischer Normanwendungsprobleme (»indirekte Tötung«) – Die angeführte Norm stellt zugleich ein Beispiel für die von H. U. v. Balthasar geforderte christologische Begründung dar (»Neun Sätze zur christlichen Ethik«, Prinzipien christlicher Moral, hg. v. J. Ratzinger, Einsiedeln <sup>2</sup>1975, 67–93, 71 ff.)

<sup>57</sup> Zu diesem Zweck ist u. a. eine Reformulierung bzw. Weiterentwicklung der moraltheologischen Erkenntnisquellenlehre erforderlich (vgl. R. Hofmann, *Moraltheologische Erkenntnis- und Methodenlehre*, München 1963, 127–182; J. G. Ziegler, »Theologische Gewißheitsgrade in der Moraltheologie«, *TThZ* 78 (1969), 65–94).