

Lebensführung aus christlichem Daseinsverständnis

Zur theonomen Bestimmung sittlicher Autonomie

Von Peter Inhoffen, Fulda

1. *Ethik als Erhellung des sittlichen Bewußtseins durch methodische Reflexion*

Ethik wird traditionell als normative Wissenschaft verstanden. Sie schreibt dem Menschen vor, wie er sich verhalten soll. Dabei kann der Ethiker nicht daran vorbei, das tatsächliche Verhalten der Menschen zu beachten. Neben der Vorschrift, Präskription, wie man sich verhalten soll, gibt es die Beschreibung, Deskription, des faktischen Verhaltens.

Ursprünglich ist beides geeint im Ethos, in der Sitte. Wir legen dem Begriff der Sitte aus unserer Sicht vorschnell eine nur negative Wertung bei, weil die Sitte für uns fast mit leerer, oberflächlicher Konvention gleichbedeutend ist, die so oder anders sein könnte, also beliebig ist. In Wahrheit ist die Sitte anfänglich sowohl faktisch als auch normativ. Man soll sich so verhalten, wie es die Sitte will, und man verhält sich tatsächlich so, weil es die Sitte so will. Dabei dominiert scheinbar der Aspekt des Faktisch-Sittlichen vor dem des Normativ-Sittlichen. Das liegt daran, daß ein Abweichen von der Sitte die Ausnahme darstellt, die streng sanktioniert ist. Selbst der Gedanke an ein freiwilliges Abweichen von der Sitte verbietet sich von selbst. Erst wenn der Zweifel an der Berechtigung der Sitte eingedrungen ist und sich das sittliche Bewußtsein allmählich von der Sitte emanzipiert hat, so daß ein Verstoß gegen die Sitte als unbeachtliche Äußerlichkeit gilt, verliert die Sitte den Charakter des Normativen und wird auf das Faktisch-Sittliche reduziert.

Von daher gesehen, ist Ethik als normative Wissenschaft eine Kompensation. Weil Sitte aufs Faktisch-Sittliche beschränkt ist, der Mensch aber Orientierung nötig hat, erscheint Ethik als Verkörperung des aus der Sitte herausgefallenen normativen Aspekts. Dabei vermag Ethik als Nebenprodukt eines aufgeklärten und vom Zwang der Sitte weitgehend emanzipierten Bewußtseins nur notdürftig die verlorengegangene Funktion von Stabilisierung und Orientierung zu leisten.

a) Vorgegebenheit des sittlichen Bewußtseins

Die Ethik als Wissenschaft von den Normen des sittlichen Handelns findet das sittliche Bewußtsein vor und erzeugt es nicht aus sich selbst. Das sittliche Bewußtsein ist eine Tatsache, keine »Erfindung« oder Erdichtung brotloser Denker. Es ist mit Kant ein »Faktum der Vernunft«. Dieses »Faktum der Vernunft« besteht im wesentlichen

in einem Imperativ des Sollens. Die Entstehung dieses »Faktums der Vernunft« dürfte parallel zum Auseinandertreten des Faktischen und des Normativen in der Sitte zu suchen sein.¹ Damit ist nicht behauptet, daß dieser Augenblick so etwas wie die »Geburt der Vernunft« in der Geschichte der Menschheit oder des einzelnen ist, sondern eher ein Zusichselbst-Kommen, ein »Erwachen« der Vernunft. Irgendwann realisiert der Mensch die Möglichkeit des Herausfallens aus der Geborgenheit in der Sitte und die damit verbundene Gefahr; dabei dürfte zunächst der Gesichtspunkt der Furcht vor sozialen Sanktionen und vor immanenten, also sachgesetzlichen »Sanktionen« gleich Schädigungen noch ununterschieden sein.

Von Kant ist das Auftreten des Sollenserlebnisses richtig mit dem Bewußtsein der Freiheit zusammengeschaut worden. Der Imperativ des Sollens ist die Kompensation oder das Gegengewicht zur unstrukturierten Freiheit, die dem Chaotischen benachbart ist. Der moralische Imperativ ist eine Gabe der »Natur« an den Menschen als »Ersatz« für die weithin ausgefallene Instinktregulierung seines Verhaltens.²

b) Sittliches Bewußtsein als Stellungnahme zu den großen Strömen des Erlebens und Handelns

Mit letzterer Überlegung ist zugleich auf eine anthropologische Tatsache angespielt. Der Mensch ist kein bloßes Vernunftwesen, dem irgendwie ein Körper »angehängt« ist, sondern der Mensch ist »animal«, aber »rationale«, also Sinnenwesen, jedoch mit Vernunft begabt, so daß die Sinnhaftigkeit durch die Vernunft eine neue Qualität erhält. Damit wollen wir uns bewußt von einer Sicht absetzen, die den Menschen als »inkarnierten geschaffenen Geist« in Analogie zur Menschwerdung des göttlichen Logos betrachtet. Einmal war bei der Inkarnation schon eine komplette menschliche Natur »vorgegeben« mit animalitas und rationalitas, zum andern wird durch die Sicht des Menschen als eines mit Vernunft begabten Sinnenwesens gerade das Eigenartige und Reizvolle menschlicher Vernunft mit ihrem unableitbaren Hell-Dunkel einigermaßen verständlich.

Die zum Unterschied vom reinen Geist nicht comprehensive und zeitgebundene menschliche Erkenntnis ist kein körperlich bedingter Defekt oder Mangel, sondern gerade das den Menschen in seiner Menschlichkeit Auszeichnende. Leider sind wir wegen der damit verbundenen Irrtumsfähigkeit geneigt, die menschliche Vernunft in ihrer Art als defektiv zu beurteilen, was im Grunde eine Folge fehlerhaften Gebrauchs und eine Beleidigung des Schöpfers ist.

¹ W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, hg. H. Heimsoeth, Tübingen 14/1948, 470: »Der Beginn der Kulturarbeit aber war nur durch einen Bruch mit dem Naturzustande möglich, indem das Sittengesetz an seiner Übertretung zum Bewußtsein kam.«

² A. Gehlen, Das Bild des Menschen in der modernen Anthropologie, in: Anthropologische Forschung, hg. ders., Reinbek 1961/77, 57 (der Mensch das »nicht festgestellte Tier«); 61 (»Instinktreduktion«).

Vgl. F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Dritte Abhandlung: Was bedeuten asketische Ideale? in: Werke in drei Bänden, hg. K. Schlechta, Bd. 2, München 1955, 862: ». . . der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, ungestellter als irgendein Tier sonst. . .« NB. Gehlens Institutionslehre erreicht nur die Ebene der Legalität im Kantischen Sinne, nicht die der Moralität!

Inwiefern kann man sagen, sittliches Bewußtsein sei Stellungnahme zu den Strömen des Erlebens und Handelns? Darin ist vorausgesetzt, daß am Anfang des menschlichen Geschehens nicht die sittliche Idee steht. Vielmehr wird der Mensch von instinktähnlichen Bedürfnissen getrieben. Sie entspringen der animalitas des Menschen, seiner Sinnhaftigkeit. Für Thomas waren das etwa die *inclinationes naturales*, die natürlichen Neigungen. Sie bilden unter dem Gesetz der Vernunft die Inhalte des sittlichen Naturgesetzes³. In den natürlichen Neigungen manifestiert sich der Wille des Schöpfers, da er die Neigungen dem Menschen eingepflanzt hat. Heute sprechen wir mit Johannes Messner auch statt dessen von existentiellen Zwecken⁴.

Wie uns moderne Anthropologie belehrt, sind die natürlichen Neigungen oder Bedürfnisse des Menschen jedoch zum Unterschied vom Verhalten der Tiere nicht zu stets gleichbleibenden Schemata verfestigt, sondern in gewissen Grenzen variabel, formbar und offen.

Da der Mensch ein *animal sociale* ist, entfaltet er seine Bedürfnisstrukturen primär im Zusammenwirken mit anderen, jedoch nicht nach dem Schema eines »Sozialvertrages«, sondern durch Eingliederung in tradierte kollektive Verhaltensmuster, so daß die Struktur seiner Bedürfnisse zugleich angeboren, also Natur, und anerzogen, also Kultur ist⁵.

Er wird also, mit Arnold Gehlen zu reden, durch überpersonale Gewohnheiten in seinem Verhalten geleitet. Kant unterscheidet nun im Menschen drei Antriebsphären, die sinnhaft-animalische, die kulturhafte und die praktisch-vernünftige⁶. Indem der Mensch sein aus einem Guß zugleich naturhaftes und kulturhaftes Verhalten bedenkt und sich innerlich davon absetzt, es vergegenständlicht im Sinne exzentrischer Positionalität nach Plessner⁷, tritt sittliches Bewußtsein als Stellungnahme zum Strom des Handelns und Erlebens auf⁸.

³ Thomas von Aquin, *Summa theologica* I.II.94,2.–P. Inhoffen, *Neigungen unter dem Gesetz der Vernunft bei Thomas und Kant*, in: *Erfahrungsbezogene Ethik*, hg. V. Zsifkovits/R. Weiler, Berlin 1981 (=Fschr. J. Messner), 165–186, bes. 167–172.

⁴ J. Messner, *Das Naturrecht*, Innsbruck 5/1966, 42.

⁵ A. Gehlen, *Über Kultur, Natur und Natürlichkeit*, in: *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961/77, 78.

⁶ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie-Ausgabe Bd. 6, 26–28.

⁷ H. Plessner, *Die Frage nach der *Conditio humana**, o.O. (Frankfurt) 1976, 56–61; 82–99 (»Ein Newton des Grashalms?«)

⁸ H. Reiner, *Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim 2/1974, § 18. Es ist eine Bewußtseinstatsache, daß wir die in ihm »auftauchenden« Inhalte nicht total in der Gewalt haben: »Dieser Tatbestand besteht darin, daß unser bewußtes Ich nicht etwas in sich völlig Geschlossenes und Einheitliches ist, das in seiner Ganzheit überall völlig der Lenkung unseres Willens unterstünde. Sondern der ständig fließende Strom unserer Bewußtseinserlebnisse hat eine eigentümliche *innere Struktur*, die einen Unterschied der Stellung der Bewußtseinsinhalte zum Bewußtseins-Ich bewirkt, und die bei allem Wechsel der Bewußtseinsinhalte doch stets erhalten bleibt. Diese Struktur läßt sich etwa so beschreiben, daß das Bewußtseins-Ich sich gliedert in ein *Ich-Zentrum* oder Ich im eigentlichen und engsten Sinne und in eine es gleichsam umgebende *Peripherie*. . .« (122). Für unsere Zwecke ist hier die Aussage vom »Strom unserer Bewußtseinserlebnisse« bedeutsam. Unter der Voraussetzung einer Selbstfindung »von außen nach innen« haben wir in einer etwas kühnen Extrapolation daraus einen »Strom des *Handelns und Erlebens*« gemacht.

c) Beeinflussung von Erleben und Handeln trotz ihrer Vorgegebenheit

Die uns vorgegebene Sicht ist individualistisch. Wir identifizieren uns zunächst mit unseren Erlebens- und Handlungsimpulsen. Sie lenken spontan unser Verhalten, das wir nachträglich rationalisieren und rechtfertigen. In der Tat, solange wir uns in den vorgezeichneten Bahnen der überpersönlichen Gewohnheiten bewegen, partizipieren wir gewollt-ungewollt an deren Rationalität, wie problematisch sie auch aus der Sicht eines aufgeklärten und emanzipierten Bewußtseins sein mag.

Die voranschreitende Arbeitsteilung und Spezialisierung nach Platon und Hegel, welche die zunächst elementaren Bedürfnisse immer rationeller befriedigt und dabei die Bedürfnisse verfeinert und neue, »künstliche« hervorbringt⁹, verursachen neue Produktionsweisen oder, mit Marx zu reden, ökonomische Gesellschaftsformationen¹⁰. Im Zuge der Herausbildung solcher neuen Produktionsstrukturen und Gesellschaftsformationen ändert sich auch das Bewußtsein der Menschen.

Insofern ist es tatsächlich für das Individuum schwer, gegen den Strom des kollektiv vorprogrammierten Verhaltens anzuschwimmen. Dennoch eröffnet die Kluft zwischen überkommenen Verhaltensformen und sich im Zuge gesellschaftlichen Wandels neu herausbildenden Verhaltensformen eine Marge, einen Spielraum zu Stellungnahme und persönlicher Entscheidung, da die Fortentwicklung ja nicht bruchlos und kontinuierlich geschieht.

Selbst wenn man unterstellen muß, daß es einen kollektiven Trend gibt, sich allmählich auf neue Verhaltensweisen umzustellen und sich an sie anzupassen, so liegt doch in dem gesamten Vorgang die Chance zu abweichendem Verhalten in gutem wie in schlechtem Sinne. Über die Steuerung mit Hilfe von Gesetzen und den darin liegenden Anspruch auf Verhaltensänderung bei den Normadressaten, durch Massenmedien, durch Herausbildung von Sub- und Gegenkulturen wird es zunehmend möglich, sein Verhalten im Gegenzug zu reflektieren, zu individualisieren und zu personalisieren. Eine wichtige Form der Sub- und Antikultur ist die religiös motivierte und kollektiv praktizierte Askese. Sie war etwa in den Ordensgemeinschaften und religiösen Genossenschaften der Kirche institutionalisiert. Über verschiedene Verzweigungen und Kanäle übte sie einen Einfluß in das Kirchenvolk hinein aus. Eine andere Möglichkeit ist im alternativen Lebensstil sichtbar geworden. Ob sie von Dauer sein wird, hängt auch mit von der Stärke der Motive ab und davon, ob sich eine alternative Lebensweise in einer entwickelten Industriegesellschaft anpassen kann, ohne ihre Identität zu verlieren.

d) Erweiterung und Vertiefung des sittlichen Bewußtseins

Der Ethik stellt sich die Aufgabe, die Inhalte und Bedingungen zu untersuchen, die das sittliche Bewußtsein ausmachen. Dabei darf man nicht dem Trugschluß anheim-

⁹ Platon, *Der Staat*. 2. Buch 11–14; G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 189–208.

¹⁰ W. P. Eichhorn, *Ökonomische Gesellschaftsformation*, in: *Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie*, Reinbek 1972/75, 888–889.

fallen, als sei das sittliche Bewußtsein etwas Ein-für-allemal-Fertiges. Das sittliche Bewußtsein entwickelt sich sowohl individuell als auch kollektiv. Anders ausgedrückt, das sittliche Bewußtsein besteht nicht in angeborenen apriorischen Ideen, die nach Art einer unmittelbaren und unfehlbar deutlichen Erleuchtung einfach gegeben sind und in diesem Gegebensein weder wachsen noch schwinden können.

Ethik ist die begriffliche und methodisch geordnete Weise, sich mit den objektiv-normativen und subjektiv-gewissensbezogenen Aspekten des sittlichen Bewußtseins auseinanderzusetzen. Selbst wenn Ethik in ihrer Vollform eine eigenen Disziplin darstellt, werden ethische Überlegungen fast notgedrungen in vielen anderen Bereichen angestellt, beispielsweise im Recht, aber auch in der Medizin, in der Wirtschaft. Das ergibt sich daraus, daß der Mensch letztlich im Mittelpunkt aller sozialen Erscheinungen steht¹¹. Sache der Ethik als Spezialdisziplin ist es, die anderweitig angestellten ethischen Erwägungen auf ihre Brauchbarkeit zu prüfen.

Dadurch wird die wissenschaftlich-systematisch betriebene Ethik zu einem Faktor im Prozeß der Bildung des sittlichen Bewußtseins. Sie kann dazu beitragen, Vorurteile zu durchschauen, Inkonsequenzen aufzudecken, Argumente gegeneinander abzuwägen. Dabei steht sie nicht auf einem archimedischen Punkt, sondern ist in den Prozeß der Gesellschaft verwickelt. Das hat zur Folge, daß sie an den Irrungen und Wirrungen menschlichen Geisteslebens teilhat. Da es für eine philosophische Ethik kein unfehlbares Lehramt gibt, ist ein wissenschaftlich-ethischer Pluralismus vorauszusetzen, es sei denn, eine geschlossene Weltanschauung wie der Marxismus-Leninismus schreibt eine bestimmte Ethik vor.

Auch wenn das Lehramt der Kirche Autorität nicht nur in Glaubens-, sondern auch in Sittensachen beansprucht und dabei natürlich-sittliche Gesichtspunkte einbezieht¹², läßt sich damit ein umfassendes und konkretes ethisches System nicht ein für allemal sanktionieren. Die Fragestellung lautet ja gerade, wie verhalten sich kirchliche (theonome) und weltliche (autonome) Moral zueinander.

¹¹ Pastoral-Konstitution Art. 25, Abs. 1: »Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß auch sein die menschliche Person«.

¹² G. Teichtweier, *Moral – wieder gefragt*, Aschaffenburg 1976, 90–96 schränkt die Unfehlbarkeit auf den Bereich des geoffenbarten depositum fidei ein: »Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes ist von ihm selbst eindeutig auf diejenigen Glaubens- und Sittenlehren eingegrenzt, die mindestens implizit, einschlußweise im depositum fidei, im Offenbarungsschatz der Kirche enthalten sind« (92). In Ziff. 4 von *Humanae vitae* (1968) wird die Zuständigkeit des Lehramtes auch für das natürliche Sittengesetz herausgestellt, was Teichtweier nicht bestreitet (a.a.O., 94–95). Strittig ist jedoch, welcher Grad der Verbindlichkeit hier in Frage steht. Teichtweier spricht von »authentischen Weisungen« mit der Möglichkeit einer Revision; *Humanae vitae* betont, »auch das natürliche Sittengesetz bringt den Willen Gottes zum Ausdruck, und dessen treue Befolgung ist ja allen Menschen zum ewigen Heil notwendig« (Übersetzung nach Nachkonziliare Dokumentation Bd. 14, Trier 1968), was doch wohl Unfehlbarkeit voraussetzt. Vgl. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 325–326; W. Korff, *Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: Das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge*, in: *Handbuch der christlichen Ethik* Bd. 1, Freiburg 1978, 134–146, bes. 142–144 (Der normative Autoritätsanspruch des kirchlichen Lehramts in »rebus morum«); A. Riedl, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils*, Freiburg 1979.

e) Stiftung der Jüngergemeinschaft als Setzung eines neuen Ethos'

Wir sind davon ausgegangen, daß Ethik die nachträgliche Reflexion über ein vorgegebenes natürliches Ethos darstellt. Analog ist nun zu sagen, daß Moralthologie die Auslegung des kirchlichen Ethos' ist. Dabei machen wir die Annahme, daß mit der Stiftung der Jüngergemeinde, der Gemeinschaft der Glaubenden durch die Heilstat Jesu Christi zugleich unweigerlich ein neues Ethos mitgesetzt worden ist. Es bleibt offen, wie historisch-kritische Exegese und entsprechend Fundamentaltheologie das Ereignis der Kirchengründung beschreiben und lokalisieren. Ferner bleibt offen, wie man sich das Ineinander von natürlich-sittlichen und übernatürlich-heilshaften Normen im Nachhinein erklärt.

Mit der Behauptung einer Setzung des Glaubensethos' oder Heilsethos' (Auer) ist nichts über »autonome Moral im christlichen Kontext« (Mieth) präjudiziert. Es ist auch nichts über eine *potentia oboedientialis* im Sinne »organischer« Entfaltung zu höherem Menschsein unter dem Anspruch der Offenbarung (Böckle) ausgemacht. Es ist allein eine »theologische Eskalation« (Grillmeier) im Sinne einer stufenlosen Herausentwicklung eines christlichen aus einem natürlichen Ethos in dem Sinne bestritten, daß eben etwa der »christliche Kontext« Setzung ist, bedingt durch die Verkündigung der Gottesherrschaft und das Leiden und Auferstehen Jesu Christi. Diese Setzung eines heilshaften Ethos' ist, bildlich gesprochen, als Aufreißen eines neuen Horizontes etwas qualitativ Neues, vergleichbar dem Zerreißen des Tempelvorhanges beim Kreuzestode Jesu.

2. Unterschiedliche Deutungen sittlicher Autonomie

a) Autonomie im Wortsinne

Im Begriff »autonom« steckt, daß jemand sich selbst das Gesetz seines Handelns gibt. Das wiederum setzt voraus, daß das Handeln nicht wahllos vor sich geht, sondern nach einem vorgefaßten Plan. Der Mensch setzt sich ein Ziel, das er mit bestimmten, ihm angemessen erscheinenden und verfügbaren Mitteln anstrebt. Wenn er das Ziel erreichen will, dann muß er den von ihm selbst aufgestellten Plan einhalten. Alles, was der Ziel-Mittel-Plan umfaßt, ist durch den Willen des Menschen Gesetz des Handelns geworden.

Das Gegenteil ist, wenn der Mensch sich nicht in dieser Weise selber Ziel und Mittel nach einem Plan wählt, sondern wenn ihm Ziele und Mittel von anderen auferlegt werden. Er ist dann »fremdbestimmt«. Dabei ist zweierlei möglich. Der Mensch kann einmal einem »Zwang« unterliegen. Er kann von außen an ihn herangetragen werden, er kann aber ebensogut aus ihm selbst entspringen. Der in ihm selbst liegende Zwang kann aus seiner Natur herrühren, etwa aus einem elementaren, unabweisbaren Bedürfnis, oder aber er kann auf Angewöhnung oder Erziehung beruhen.

Kant hatte bei seinen Überlegungen zur Heteronomie wohl hauptsächlich in der Natur des Menschen gelegene Bedürfnisse im Auge, die sich in den verschiedensten

Neigungen bemerkbar machen. Man kann natürlich auch einen von außen bewirkten Zwang zu einer »natürlichen Neigung« uminterpretieren, indem man sagt, daß es der menschlichen Natur gemäß sei, einem von außen auferlegten Zwang wegen der mit einer Weigerung verknüpften unangenehmen Folgen nachzugeben. Der bisher entwickelte Begriff von Autonomie als Selbstgesetzlichkeit des Handelns ist aber noch nicht sittlich, eher »vorsittlich«, denn zur Sittlichkeit genügt es nicht, sich nach eigenem Belieben und Gutdünken Ziele zu setzen und dazu passende Mittel auszuwählen. Ziele und Mittel können, je für sich und auch im Zusammenhang betrachtet, gut oder böse sein. Darin meldet sich die Frage nach einer materialen Güterethik.

Kant wollte durch seinen Formalismus die Frage nach einer Güterethik ausschalten. Er war der Meinung, daß ein Anstreben von Gütern keinen ethischen Maßstab ergebe¹³. Ethischer Maßstab war für ihn allein die Allgemeinheit eines Gesetzes¹⁴. Für ihn war das Sittengesetz die Regel, nach der zu entscheiden war, ob das Erstreben eines Gutes zulässig sei oder nicht. An dieses Sittengesetz ist seiner Ansicht nach sogar das höchste Wesen gebunden¹⁵. Das Sittengesetz entspringt aus der Freiheit und ist für uns zugleich der Erkenntnisgrund der Freiheit¹⁶. Nun kommt aber auf einem anderen Wege für Kant doch etwas einem Ziel oder Gut Verwandtes ins Spiel. Zum einen darf der Mensch nie als Mittel betrachtet werden, sondern nur als Zweck an sich. Zum andern vereinen sich die Menschen zu einer allgemeinen Gesetzgebung im Reich der Zwecke. Der einzelne Mensch ist Zweck, und die Menschheit aus den vielen einzelnen bildet ein Reich der Zwecke, an dem sich ihr Handeln auszurichten hat.¹⁷

Sittliche Autonomie heißt dann, diese Ordnung der Zwecke zu bejahen und sein Handeln in Abstimmung mit allen andern in Freiheit darauf auszurichten.

b) Autonomie und Willkür

Wir verstehen gewöhnlich unter Willkür ein Verhalten, das sich nach keinen Regeln richtet, sondern ganz der Laune des einzelnen und dem Zufall unterliegt. Autonomie wird landläufig dann als Beliebigkeit des individuellen Verhaltens aufgefaßt, das sich keinen Regeln, Gesetzen und Maßstäben unterwirft. Schon die Redeweise, sich bei seinem Tun und Lassen irgendwelchen Gesetzmäßigkeiten zu unterwerfen, umspannt das Moment der Freiheit und der Gesetzlichkeit in einem.

Dadurch erhält die Freiheit eine Struktur. Daß ich eine Freiheit habe, zeigt sich ja nach Kant daran, daß ich mir kraft dieser Freiheit selber ein Gesetz gebe. Dieses Gesetz, das ich mir kraft meiner Freiheit selbst gebe, verdient nur dann den Namen eines Sittengesetzes, wenn es die Ordnung im Reich der Zwecke respektiert. Ein anderes Gesetz als das Gesetz der Freiheit im Reich der Zwecke ist dann nur noch das Ge-

¹³ I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe Bd. 5, 21.14–25.10.

¹⁴ Kant, Kr. d. pr. V., a.a.O., 27.03–29.22.

¹⁵ Kant, Kr. d. pr. V., a.a.O., 32.07–17.

¹⁶ Kant, Kr. d. pr. V., a.a.O., 29.24–30.03; 42.08–10.

¹⁷ I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe Bd. 4, 436.19–26; 437.34–438.10.

setz der Notwendigkeit im Reich der Natur. Letzteres aber widerspricht dem Gesetz der Freiheit diametral. Das Paradoxe am Gesetz der Notwendigkeit im Reich der Natur, übertragen auf das menschliche Verhalten, ist, daß es die Zufälligkeit der widerstreitenden Neigungen aus sich entläßt.

Daran ist wiederum paradox, daß vielen psychologisch die Zufälligkeit und Beliebigkeit der Impulse als Freiheit erscheinen, während der Gehorsam gegen die Pflicht als Unfreiheit erlebt wird. So wurden sittliche Anarchie mit Freiheit und Bejahung der Pflicht mit Zwang verwechselt.

c) Autonomie und Eigengesetzlichkeit

Schließlich kann man als Autonomie begreifen, was das Konzil als Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche beschrieben hat¹⁸. Diese Eigengesetzlichkeit solle respektiert werden. Wenn es sich um die Notwendigkeit der Ursächlichkeit im Reich der Natur handelt, ist eine Mahnung dazu überflüssig. Naturgesetze sind dadurch definiert, daß sie unabänderlich gelten.

Wenn mit den irdischen Sachbereichen allerdings gemeint ist, was sich als Folge menschlichen Handelns ergibt dadurch, daß kollektives Verhalten zu überpersönlichen Institutionen gerinnt, so ist diese Mahnung ambivalent. Gewiß hat menschlich-gemeinschaftliches Verhalten ein sachbedingtes Schwergewicht. Man kann nicht heute so und morgen völlig anders handeln.

Der Mensch gewinnt seine Identität im Gleichmaß des Handelns. Mit Gleichmaß des Handelns ist nicht mechanische Wiederholung gemeint, sondern Beständigkeit im Wechsel. Die überpersönlichen Institutionen sind aber dennoch kritisierbar. Es kann sich dabei auch um Festschreibungen von Fehlentwicklungen handeln. Diese wegen ihrer eigengesetzlichen Schwergewichtigkeit nicht zu verändern, wäre unrecht.

Das Konzil hat sicher nicht die verspätete Auflage eines überholten Liberalismus im Sinne einer prästabilierten Harmonie gutheißen wollen, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich. Richtiger ist, solche Eigengesetzlichkeiten gerade nicht auf sich beruhen zu lassen, sondern sie zum Besseren zu verändern.

¹⁸ Pastoral-Konstitution Art. 36 (Die richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten), in: *Texte zur katholischen Soziallehre*, hg. Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands, Kevelaer 1975, 352 f. - Solange es sich um »technische« Sachgesetzmäßigkeiten handelt, muß man sie notwendigerweise respektieren; sobald aber die Frage nach übergeordneten Gesichtspunkten der Zulässigkeit oder Unzulässigkeit von Maßnahmen oder Handlungen zu beantworten ist, hört die »Wertneutralität« aller Eigengesetzlichkeiten auf. Die Angelegenheit ist im Konzil nicht hinreichend behandelt; ihre Erörterung überschreitet den Rahmen einer Anmerkung. Vgl. *Quadragesimo anno* Ziff. 41–43, in: *Texte etc.*, a.a.O., 105–106.

Ähnlich Pastoral-Konstitution Art. 65 (Der Mensch Herr des wirtschaftlichen Fortschritts), Abs. 2: »Das Wachstum ist weder ausschließlich dem Automatismus des Tuns und Lassens der einzelnen Wirtschaftssubjekte noch ausschließlich dem Machtgebot der öffentlichen Gewalt zu überantworten« (a.a.O., 386). Vgl. dazu die kurzen Hinweise bei O. v. Nell-Breuning, *Soziallehre der Kirche*, Wien 2/1978, 46 f., 127 f., 140.

d) Die sittlich autonome Persönlichkeit

Als sittlich autonome Persönlichkeit wäre jemand anzusehen, der es sich zur Regel gemacht hat, ständig im Sinne der sittlichen Selbstgesetzlichkeit aus Freiheit zu handeln. Eine derart sittlich autonome Persönlichkeit vermag aber nicht nur stets dem Imperativ der Pflicht zu gehorchen. Sie muß darüber hinaus den Notwendigkeiten aus der eigenen Natur Rechnung tragen.

Die Berücksichtigung der Notwendigkeiten der eigenen Natur gehört zwar gleichfalls zum Imperativ der Pflicht, doch mit dieser formalen Feststellung ist das Problem keinesfalls gelöst. Die große Kunst besteht gerade darin, den Erfordernissen der eigenen Natur so gerecht zu werden, daß diese Natur nicht nur nicht unterdrückt wird, sondern darüber hinaus gemäß der ihr verliehenen Eigenart entfaltet wird. Andererseits darf die Berücksichtigung der eigenen Natur nicht zur Selbstverwirklichung als Selbstdurchsetzung um jeden Preis führen. Natur ist hier nicht ein Anhängsel der Vernunft oder gar deren Widerpart, sondern vielmehr der Bereich, in dem die Vernunft im Wortsinne »zum Vorschein kommt«.

Ferner muß die sittlich autonome Persönlichkeit in Rechnung stellen, daß mit ihrer Natur notwendig verbunden ist, was wir im Gemeinschaftshandeln als überpersönliche Institutionen mit ihrer eigengesetzlichen Schwergewichtigkeit bezeichnet haben. Hier greift die liberale, individualistische und aufklärerisch-vertragstheoretische Konstruktion gemeinsamen Handelns zu kurz. Weder gehorchen diese Institutionen einer prästabilierten Harmonie, noch lassen sie sich beliebig »kommandieren«. Der Spielraum für sittlich autonomes Handeln ist von daher eingegrenzt. Das läßt sich gerade nicht mit dem formalen Trick aufheben, daß eben die Bejahung dieser Institutionen ein Imperativ der Pflicht sei. Es kann sich dabei stets nur um einen Imperativ der Rechtssicherheit handeln, keineswegs aber eines Recht positivismus' um jeden Preis.

Sittliche Autonomie angesichts der Notwendigkeiten der eigenen Natur und des kollektiven Verhaltens ist etwas sehr Schweres, aber nicht wegen der Widerständigkeit der natürlichen Neigungen, sondern wegen der angemessenen Einbringung des eigenen Parts in die Gemeinschaft. Alle diese Aspekte in rechter Weise zu integrieren, macht erst die sittlich wahrhaft autonome Persönlichkeit aus¹⁹.

¹⁹ B. Bettelheim hat aufschlußreiche Überlegungen zur autonomen Persönlichkeit aus seiner Inhaftierung in Buchenwald niedergelegt in: *Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft*, 1960/München 1980. Am Extremfall des Kz.'s ist ihm drastisch bewußt geworden, auf welche Weise sich der Mensch psychisch gegen den Verlust innerer Autonomie wappnen muß; in abgeleiteter Weise gelten diese Erfahrungen auch für die »Zwänge« der modernen Massengesellschaft: »Ständig entgegengesetzte Bestrebungen im Innern des Menschen und zwischen ihm und der Gesellschaft in Einklang zu bringen und auszugleichen, die Fähigkeit, dies zu erreichen, ohne gegen die eigene Wertordnung, das wohlverstandene Eigeninteresse und die Interessen der Gesellschaft zu verstoßen, dies führt zu einem wachsenden Freiheitsbewußtsein und bildet die Grundlage einer sich immer stärker ausprägenden Individualität, die Grundlage von Selbstachtung und innerer Freiheit, mit einem Wort, von Autonomie.« (80).

3. Autonomie und Theonomie

a) Autonomie – Denken als Folge von Aufklärung und Emanzipation

Die Kultur des Mittelalters war mit christlichen Ideen getränkt und von der Kirche geprägt. Die darin verborgenen Spannungen haben bewirkt, daß sich eine weltliche Kultur allmählich aus der Überherrschaft durch christliche Institutionen befreit hat. Weil der Gottesbegriff ein Reservat von Theologen war, die Moral aber an den Gottesbegriff anknüpft, vermochte sich eine weltliche Kultur nur auszubilden dadurch, daß sich die Moral vom Gottesbegriff löste und verselbständigte, denn jede Kultur hat auch ihre Moral. So wie das Naturrecht am Beginn der Neuzeit vom Gottesgedanken abgelöst wurde (»etsi Deus non daretur«), so ist die Autonomievorstellung ein Ergebnis der Aufklärung und der Emanzipation aus einer Kirchenmoral.

Die so angedeutete Entwicklung erreichte zur Zeit der Aufklärung einen Höhepunkt. Die Religion sollte vom Ballast und von den Überwucherungen durch vermeintlich abergläubische Bräuche und Riten gereinigt und zu einer Veranstaltung der reinen Vernunft werden. Dieses Programm hat sich in Kants Schrift über »Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« niedergeschlagen.

Das darin verkörperte Programm ist durch die Reformation inspiriert. Ihr ging es darum, alle nebenbei eingeführten Brauchtümer als Verfälschung des Wesens des Christentums auszumerzen²⁰ und die reinen Linien eines biblischen Glaubens herauszuarbeiten²¹. Doch da die Schrift selber Niederschlag eines archaischen Bewußtseins ist, konnte die Bewegung dort nicht Halt machen. Über Feuerbach²² ging sie weiter bis zur Entmythologisierung durch Bultmann.

Kant hat im Grunde versucht, nach Art eines moralischen Gottesbeweises die Religion als Veranstaltung der reinen Vernunft von der praktischen Vernunft her zu rekonstruieren²³. Von daher ist seine Autonomie alles andere als ein sich in sich selbst verschließendes und nach »oben« abgeschottetes säkularisiertes Denken. Vielmehr spürt er gerade im ethischen Imperativ, im verpflichtenden Sollen des Sittengesetzes,

²⁰ Trient sprach deswegen vom Evangelium »als Quelle aller heilbringenden Wahrheit und sittlichen Ordnung« (Neuner/Roos Nr. 87). Weiterhin stellte das Konzil fest, »daß die Wahrheit und Ordnung enthalten ist in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen« (ebd.). Schließlich fährt das Konzil fort, daß es alle Schriften des Alten und Neuen Bundes »zugleich mit den Überlieferungen, die Glaube und Sitte betreffen, mit gleicher frommer Bereitschaft und Ehrfurcht anerkennt« (a. a. O., Nr. 88). In diesen Festsetzungen spiegelt sich die Reaktion der Kirche auf die Ablehnung der Tradition(en) durch die Reformatoren. Sie umfaßte(n) auch die kirchliche Disziplin: »Kurz: es stand die nicht im einzelnen auf die Schrift verrechenbare Lebensgestalt der Kirche, die tatsächliche Form des christlichen Lebens, wie sie in der Kirche ausgebildet war, zur Debatte«: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum 2. Kapitel von J. Ratzinger, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil Bd. 2, Freiburg 1967, 518 A.

²¹ Verkörpert im Prinzip sola scriptura – die Schrift als Materialprinzip und einzige Norm des Glaubens.

²² K. Löwith stellt in seinem Nachwort zu Feuerbachs »Wesen des Christentums« diesen in die »Geschichte des Protestantismus« (Stuttgart/Reclam 1978, 532). Er stützt sich dafür auf die Ableitung des Grundgedankens des »Wesen des Christentums« aus dem Begriff des Glaubens bei Luther (533): die »Existentialisierung des Glaubens« wird als Setzung Gottes durch den Glaubenden umgedeutet.

²³ I. Kant, Kritik der Urteilskraft, § 87–89, Akademie-Ausgabe Bd. 5, 447–461, bes. 460.12–19.

den Anspruch des höchsten Wesens, das zugleich unser höchstes Gut ist und der in sich selbst vollendete Heiligkeitswille²⁴. Er hat nur seine Überlegungen in Begriffe gekleidet, die dem säkularisierten Denken seiner Zeit Rechnung tragen sollten.

b) Die Synthese des hl. Thomas

Der Gedanke ethischer Autonomie ist alt. Er findet sich bereits in der Stoa. Der Stoiker emanzipiert sich durch sein Willenstraining von den Vizissitüden des Lebens, vom Auf und Ab im Meer menschlicher Leidenschaften. Er huldigt dem Leitbild der Apatheia. Was ist das anderes als der Sieg der Vernunft über die unvernünftige Natur im Menschen und damit zugleich die innere Lösung aus der Fesselung durch die Bedingungen dieser Welt!

Von da geht ein gerader Weg zum Ideal des englischen Gentleman; das wird etwa an Adam Smiths Werk über die »Theorie der ethischen Gefühle« sichtbar, das sich ganz stoischem Denken verpflichtet weiß und von dem auch verdeckte Einflüsse auf Kant ausgegangen sind. So meint man etwa, daß Kants kategorischer Imperativ nichts anderes als eine Fortbildung von Adam Smiths unparteiischem Beobachter sei²⁵.

Thomas hat nun den Gedanken naturrechtlicher Autonomie, wie er ihm aus dem Altertum weitergereicht worden war, in sein theistisches und theozentrisches Weltbild eingebaut. Dabei hat er dem Menschen gemäß seiner Vorstellung von der Wirkmacht geschaffener Ursachen eine gewisse untergeordnete Selbständigkeit zuerkannt, so daß es bis zu einem gewissen Grade berechtigt ist, Ansätze zu einer »anthropozentrischen Wende« bei ihm zu entdecken²⁶, freilich noch völlig überstrahlt vom Gottesbegriff, so daß man mit Recktenwald davon sprechen kann, Adam Smith habe einen Optimismus vertreten, der an den Deismus eines Thomas von Aquin gemahnt²⁷. Darin stößt man allerdings auf die Schwächen der Synthese des hl. Thomas. Wie Kluxen nachweist, ist die Ethik des hl. Thomas trotz entlehnter philosophischer Begrifflichkeit eine durch und durch theologische Ethik²⁸. Das heißt, die im Grunde unverändert belassene naturrechtlich-naturgesetzliche Autonomievorstellung wird

²⁴ Kant, Kr. d. pr. V., a.a.O., 82.08–10: »Das moralische Gesetz ist nämlich für den Willen eines allervollkommensten Wesens ein Gesetz der *Heiligkeit*, für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens aber ein Gesetz der Pflicht.« Vgl. 1. Teil 2. Buch 2. Hauptstück V. Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (124–132).

²⁵ W. Eckstein, Hrsg., Einleitung, A. Smith, Theorie der ethischen Gefühle, Hamburg ²1977, XXIV.

²⁶ J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik, München 1962. Vgl. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Erster Hauptteil: Kommentar zum 1. Kapitel von J. Ratzinger, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil Bd. 3, Freiburg 1968, 330 B-331 A und Anm. 28. Bei der Darlegung der sittlichen Vernunfttheorie des Menschen nach Thomas macht Pfürtner immerhin die einschränkende Feststellung: »Gewiß, Thomas hat nicht die Lehre von der Autonomie des Menschen als sittlichem Wesen in unserer neuzeitlichen Auslegung«: Das Naturrecht und die Krise des kirchlichen Lehramtes, in: Naturrecht in der Kritik, hg. F. Böckle/E.-W. Böckenförde, Mainz 1973, 209.

²⁷ H. C. Recktenwald, Hrsg., Würdigung des Werkes, A. Smith, Der Wohlstand der Nationen, München 1978, XLII.

²⁸ W. Kluxen, Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin, Hamburg ²1980, Schlußbemerkung.

nun mehr theologisch überformt und beleuchtet, ohne daß es zu einer echten Integration kommt²⁹. Denn das ist bei aufmerksamem Studium des Gesetzestraktates der Summa theologica unübersehbar, daß die Aussagen formal bleiben, freilich in anderem Sinne als bei Kant, und daß der Schlüssel zu einer material-inhaltlichen Ethik aus letzten Prinzipien im Theorem der natürlichen Neigungen steckt;³⁰ aufgeschlossen hat Thomas die Tür zur Materialethik vom Gedanken des sittlichen Naturgesetzes her nicht; stattdessen ist er in der speziellen Moral den Weg der Wertethik gegangen, nämlich den der Ausfaltung von Grundhaltungen oder Tugenden.

Die Problematik der Synthese des hl. Thomas wird nach Dempf auch daran sichtbar, daß er aufgrund seines Verständnisses von der *lex naturae* als *lex non scripta* und der *lex nova* als *lex indita Spiritus Sancti* in ekklesiologische Positionen geriet, die zu Verurteilungen geführt haben.³¹ Der Getaufte bedarf eigentlich der Gängelung durch die kirchliche Hierarchie nicht mehr oder zumindest nur, so lange er zu den *minus virtuosi*, den weniger Tugendsamen gehört; sie allerdings bedürfen äußerer Gebote, auch durch die *praelati*.³² Auf diesen »evangelischen« Charakter der *lex evangelii* bei Thomas hat vor allem Ulrich Kühn hingewiesen.³³

c) Auseinandertreten theonomer und autonomer Moral

Was ist einsichtiger, als daß nach der Zeit des hl. Thomas die theonome und die autonome Moral wieder auseinandergetreten sind, da ja der Naturbegriff das letztlich verbindende Element war und nicht der Wertgedanke! Nur eine von Gott geschaffene und auf theologischer Ebene gedeutete Natur wird *eo ipso* den Grund für eine theonome Moral abgeben.

In dem Augenblick aber, in dem die Natur weder als von Gott geschaffen noch auf theologischer Ebene deutbar angesehen wird, entfällt die Basis für eine theonome Moral³⁴. Der Naturbegriff wird unter der Hand zu einer theologischen Fiktion, wäh-

²⁹ Thomas hat neben einer »sanktionistisch-eudämonistischen« Begründung des sittlichen Sollens eine solche, die weder von Sanktionen noch unmittelbar von Theonomie abhängt, »sondern die unmittelbar aus der Vernunft entspringt«: H. Reiner, *Die philosophische Ethik*, Heidelberg 1964, 120 u. 121.

³⁰ P. Inhoffen, *Neigungen unter dem Gesetz der Vernunft bei Thomas und Kant*, in: a.a.O.

³¹ A. Dempf, *Sacrum Imperium*, München/Berlin 1929, 395: »Die innere Freiheit und Weltüberlegenheit und die Hilfsmittel der Sakramente dazu konstituieren neben der religiösen Seinerhöhung durch die Gnade das positive christliche Gesetz. Es ist das Gesetz der Freiheit und des Heiligen Geistes, dessen Gnade uns als innerer Habitus eingegossen ist. Der Heilige Geist wird neben Christus, dem Haupt der Kirche, ihr Herz. Wie sehr das auf der Linie zur Religion als Privatsache liegt, wird klar, wenn man beachtet, daß schon die neutestamentlichen Zeremonialgesetze und das gar nicht erwähnte Kirchenrecht demnach unter die *lex humana* fallen müssen. Hätte Thomas drei Jahre länger gelebt, dann hätte ihn die Indizierung einiger seiner Sätze schmerzlich darüber belehrt, wie eng das hier vergessene Kirchenrecht zur öffentlichen Lebensordnung des Christentums gehört. Die starke Spiritualisierung des positiven, göttlichen Gesetzes bringt eine *Enthistorisierung der Kirche* mit sich.«

³² Thomas von Aquin, *Summa theologica* I.II.107, 1 ad 2; vgl. I.II.108, 2 c

³³ U. Kühn, *Via caritatis*, Göttingen 1965, 191–197, bes. Anm. 400!

³⁴ Reiner stellt eine dreifache Gestalt von Naturordnung als Prinzip der Sittlichkeit heraus, auf den Naturtrieben beruhend, auf einer teleologischen Über- und Unterordnung fußend und auf einer Lenkung durch die Vorsehung gründend (*Die philosophische Ethik*, a.a.O., 207). Ein Prinzip der Sittlichkeit ergibt sich daraus jedoch nur »unter der Voraussetzung des Glaubens an Gott als den Schöpfer der Welt und ihrer Ordnung, das heißt im Rahmen einer theonomen Sittlichkeit und Ethik« (208).

rend die Abstützung einer von daher abgeleiteten Moral in Wahrheit mit Hilfe positiver Kirchengebote geschieht³⁵. Die Berufung auf die Natur wird doppeldeutig, weil sich neben einem metaphysisch-teleologischen Naturbegriff jener kausal-funktionale der empirischen Wissenschaften etabliert hat. Die theonome Moral bleibt in ihrer Struktur imperativisch (»theonome Sollensethik«: H. Reiner³⁶) und konstituiert ihre Vorschriften teils aufgrund des metaphysisch-teleologischen Naturbegriffs, teils aufgrund positiver Anordnung, sei es durch die Offenbarung, sei es durch das Lehramt.

Die Einbettung in ein kirchlich geprägtes Ethos vermag zeitweilig darüber hinwegzutäuschen, daß die gesamte Moralbegründung (psychologisch) nur noch auf sehr schwachen Beinen steht. Spätestens zu dem Zeitpunkt, an dem eine subkulturelle Kirchenmoral durch gesellschaftliche Pluralisierung angegriffen wird, bricht das kunstvolle Gebäude unaufhaltsam zusammen. Auch hier gilt, ähnlich wie für das Programm Kants, daß die Moral die Religion stützt. Ist die Moral dahin, schwindet mit ihr die Religion, also die durch positive Kirchengebote und Kirchenbräuche geformte Ausprägung von Religiosität. Nur mühsam läßt sich von der Vernunft her mittels einer Anthropologie dartun, daß und warum Kirchenbräuche und religiöse Frömmigkeitsformen ihren Sinn und ihre Notwendigkeit haben, weil Religion aus reiner Vernunft nicht möglich ist. Die Idee von Religion und die gelebte Religion sind zweierlei. Es genügt auch nicht, Religion auf die Verkündigung grundlegender Heilstatsachen zu reduzieren, weil die Heilstatsachen nur zünden, wenn sie gelebt werden. Und da wird es stets eine Inkommensurabilität von Heilstatsachen und religiösen Ausdrucksformen als Antwort darauf geben. Das Problem Religion ist so gesehen, aporetisch, grundsätzlich nicht lösbar.

d) *Pflichtmoral contra Eudämonismus*

Mit dem Wegfallen einer theonom sanktionierten Sollensethik verbindet sich fast automatisch das Absinken auf eine eudämonistische Neigungsmoral³⁷. Kant versucht, das Absinken zu einer eudämonistischen Neigungsmoral durch die Entwicklung des kategorischen Imperativs der Pflichtmoral ohne Berufung auf Gott zu unterlaufen.

³⁵ »Kirchengebot« sagen wir, um damit die die biblische Offenbarung vermittelnde Tätigkeit der Kirche zu betonen, nicht jedoch, um damit ausschließlich die sogenannten »Kirchengebote« zu bezeichnen, betreffend Feiertagsheiligung, Sakramentsempfang, Fasten u. ä.

³⁶ Gemeint ist eine »theologische theonome Sollensethik. . . Sie gründet sich wesentlich auf die biblische Verkündigung, wonach Gott der *Herr* des Menschen ist und deshalb diesem gegenüber einen Anspruch auf Gehorsam hat« (H. Reiner, *Die philosophische Ethik*, 114).

³⁷ Einmal rührt das daher, weil Thomas als maßgeblicher Vertreter einer »innerweltlich-philosophischen Begründung des sittlichen Sollens« rein aus der Vernunft (Reiner, *Die philosophische Ethik*, 120–122) auch eine »sanktionistisch-eudämonistische« vertritt (a.a.O., 105 ff. bes. 107 ff.), die »Vernunftethik« bei ihm jedoch in Kombination mit den Naturtrieben auftritt, die Naturordnung aber ohne »Theonomie« kein sicheres Prinzip der Sittlichkeit hergibt (vgl. Anm. 34), andererseits der kategorische Imperativ einer Moral aus reiner Vernunft erst durch Kant herausgestellt worden ist.

Im Grunde handelt es sich um eine Tendenz zur »Grenzmoral« (Schöllgen), die dem menscheitsgeschichtlich vorgegebenen natürlichen Ethos nach christlichem Verständnis wegen des Sündenfalls innewohnt. Diese Tendenz hat sich durch die geschichtlich-soziale Einstiftung der Kirche und der damit verbundenen Setzung eines neuen heilshaften Ethos' in der Weise gebrochen, wie wir es ideengeschichtlich zu skizzieren versucht haben.

An die Stelle des teleologisch-metaphysischen Naturbegriffs tritt ein wirkursächlich-funktionaler. Da der Zweckgedanke als Theologumenon entlarvt und abgetan ist, beschränkt sich die Erforschung der Natur darauf, das Wie der Verursachung des Einen durch das Andere zu untersuchen. Der Zweckgedanke kommt in gewandelter, empirisch-statistischer Form als Funktionsbegriff, als Funktionalität oder Dysfunktionalität im Sinne der Sozialwissenschaften wieder³⁸. Der Rahmen, innerhalb dessen Funktionalität definiert wird, ist nicht mehr ein statischer Wesensbegriff von Natur, sondern ein der Mathematik entlehnter Funktionsbegriff evolutiver und sozialer Prozesse.

Mit dieser Art von Zweckmäßigkeit ist der größte gemeinsame Nenner einer aufgeklärten und emanzipierten Gesellschaft gefunden. Nunmehr geht es um das größte Glück der größten Zahl mit dem geringsten Aufwand. Aus dem Privateudämonismus wird der Sozialeudämonismus. Verzichte und Versagungen sind in einem solchen System nicht mehr von der Einsicht in die Sachnotwendigkeiten her zu motivieren, sondern nur noch nach dem Schema des do-ut-des. Die Glücksspirale der Bedürfnisse dreht sich immer schneller, bis das ganze System an die von den Möglichkeiten der Natur gezogenen Grenzen gelangt. Eine Heilung in der Wurzel ist auf dem Boden des Eudämonismus nicht möglich. Das dürfte Kant wohl gesehen haben. Ein Ausweg aus der Sackgasse ist nur gangbar über den Rigorismus der Pflicht, die nicht danach fragt, was bekomme ich dafür, sondern die etwas tut, weil es so in sich richtig und gefordert ist. Wird dieser Weg nicht beschritten, so ist die unausweichliche Konsequenz das Absinken in die Inhumanität gegenseitiger Verdrängung und Zerstörung der völkischen Kollektive. Als geringeres Übel bietet sich eine totalitäre Gängelung und Reglementierung durch »aufgeklärte« und privilegierte Eliten an, die vollkommene Manipulation.

e) Christliches Proprium – irdischer Pflichtenkreis

Das Auseinandertreten von theonomer und autonomer Moral hat zur Folge, daß sich der theonome Bereich mehr oder weniger auf das einengt, was man gewöhnlich als religiösen Pflichtenkreis bezeichnet. Damit sind im wesentlichen alle die Vorschriften abgedeckt, die das Verhalten steuern, das die Soziologie als Kirchlichkeit beschreibt, Gottesdienstbesuch, Sakramentenempfang, Engagement in kirchlichen

³⁸ L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, München/Bonn 1960, 4: »Der amerikanische 'Pragmatismus' gibt uns die erkenntnistheoretische Karikatur des wirklich bestehenden Sachverhalts, daß der neuzeitliche Geist dem Idol des Zweckbegriffes verfallen ist, mag er im übrigen 'realistische' oder 'idealistische' Gewandung zeigen.«

Gruppen und Vereinen. Hier haben wir auch ein material-ethisches christliches Proprium³⁹.

Der irdische Pflichtenkreis unterliegt praktisch-faktisch autonomer Gestaltung. Ein Überstrahlen von Theonomie vollzieht sich nur noch ungenügend über eine lehramtliche Sanktionierung mittels naturrechtlicher Aussagen. Erst im Begriff einer christlich verstandenen Würde des Menschen liegt die Chance, den irdischen Pflichtenkreis theonom zu begründen, doch da hapert es an der Durchführung, wenn man in die Kasuistik der Verbote von *in sich schlechten* Handlungen wie Familienplanung durch Verhütung, Falschaussage aus Notwehr, indirekte Tötung im medizinischen Bereich etwa einsteigt. Einen überzeugenden, wenn auch ausbaufähigen Aufweis eines christlichen Proprium über den Bereich des religiösen Pflichtenkreises hinaus unternimmt Rotter⁴⁰.

Die Gottesverehrung (als wichtigen Gegenstand des religiösen Pflichtenkreises) wird nun aber von vielen als irrelevant für dieses und gegebenenfalls sogar für ein kommendes Leben betrachtet; die rein kirchlich-lehramtlichen Argumente für die Gebote und Verbote des irdischen Pflichtenkreises ebenso. Außerdem heißt es, sowohl faktisch seien christliche Maßstäbe des Verhaltens etwas Allgemein-Menschliches (Schüller)⁴¹, als auch *de iure* gebe es keine »myterienhaften sittlichen Handlungsnormen«, sondern Ethik und Ethos beruhten grundsätzlich in Kommunikabilität (Böckle)⁴².

f) Vereinbarkeit Kantischer Autonomie mit Theonomie?

Die Lösung des Problems in der Theorie liegt in der Formel von der »theonomen Autonomie« (Steinbüchel)⁴³. Theonomie ist nicht gleich Heteronomie, wie etwa Nicolai Hartmann mit seinem postularischen Atheismus argwöhnte. Vielmehr trifft zu, daß der Mensch durch die Theonomie zur Autonomie freigesetzt wird, also durchaus in dem Sinne, wie Thomas die Zweitursächlichkeit für den Menschen vindiziert hat. Die Welt, die Natur, die menschliche Gesellschaft sind dem Menschen laut Schöpfungsbericht zur autonomen Gestaltung übertragen, freilich nicht so, wie es Carl Amery dem Christentum in seinem Buch »Das Ende der Vorsehung« unterstellt⁴⁴.

³⁹ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 185–186.

⁴⁰ H. Rotter, *Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart*, Graz 1977 (bes. das 4. Kapitel).

⁴¹ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, in: *Katechetische Blätter* 102 (1977) 62 B mit Verweis auf B. Schüller. Vgl. etwa B. Schüller, *Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?* In: *Lebendiges Zeugnis*, H. 1/2, 1965, 41–65, bes. 47–52.

⁴² F. Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1977, 293; vgl. W. Korff, *Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg 1978, 144.

⁴³ Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* 2. Halbbd. Düsseldorf 1951, 236–241; F. Böckle, *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie*, in: *Humanum*, hg. J. Gründel/F. Rauh/V. Eid, Düsseldorf 1972, 17 ff.

⁴⁴ C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbeck b. Hamburg 1972.

Über das Wie dieser Freisetzung ist allerdings genauer nachzudenken! Der Gedanke der sittlichen Autonomie ist nämlich aus theologischer Sicht ambivalent, einmal im Sinne einer Selbstvergewisserung, Selbstrechtfertigung und Selbstverschlossenheit (Thielicke)⁴⁵, so daß ein einfacher Rückgang auf die Schöpfungswirklichkeit post lapsum nicht genügt; zum andern ist die Kantische Autonomie offen nach »oben« (gegen Thielicke!), doch führt der Weg der Theonomisierung durch das Gericht und in ein dialektisch-heilhaftes Geschehen, dessen Ergebnis nicht mehr schlicht auf die Schöpfungswirklichkeit zu verrechnen ist! Es handelt sich bei dieser Dialektik der Theonomisierung um eine »Aufhebung« im Hegelschen Sinne.

Für katholische Moraltheologie bedeutet das, daß die »Aufhebung« der natürlich-sittlichen Material- und Normethik nicht einfach ihre Abschaffung und den Weg in den ethischen Formalismus bewirkt!⁴⁶

Der christliche Ethiker wird nun angesichts der programmatischen Formel theonomer Autonomie zweierlei zu zeigen haben. Einmal, daß Christus das Ende des Gesetzes ist, damit auch des Kantischen kategorischen Imperativs, in dem Sinne, daß wir durch das Gesetz unablässig vor Gottes Thron verklagt werden, weil weder die Juden ihr Moses-Gesetz noch die Heiden ihr Herzens-Gesetz je gehalten haben noch zu halten vermögen, das Gesetz aber nichtsdestotrotz unabänderlich gilt.⁴⁷

Zum andern ist die Begründung sittlicher Gebote und Verbote aus dem Leitbegriff der Menschenwürde und nicht ausschließlich kraft lehramtlicher Sanktionierung zu leisten, so sehr das Lehramt in einer »Geländerfunktion« für weniger Unterrichtete erhalten bleiben muß. Das heißt aber auf weite Strecken radikalen Verzicht auf eine bloß positivistische Konstatierung von Sollenssätzen ohne inhaltlich nachvollziehbare Begründung.

Kants Autonomievorstellung bestreitet nicht Gott als höchstes Wesen, sondern sucht und findet ihn im sittlichen Imperativ, im gebietenden Sollen des Moralgesetzes in uns, das für ihn ein unleugbares Faktum der Vernunft ist und aus dem wir allein unsere sittliche Freiheit zu erkennen vermögen. Sittliche Autonomie im Sinne Kants widerspricht nicht nur nicht einer theonomen Bestimmung, sondern verlangt geradezu danach. Kant gelangt zu Freiheit, Unsterblichkeit und Gott als Postulaten. Christliche Liebe ist nicht Gefühlsduselei (»Religionsschwärmerei«), sondern Ehrfurcht vor der Person Gottes als dem Geber des moralischen Gesetzes (bei Kant das Gefühl der Achtung vor dem Gesetz). Da wir aber vor dem Gesetz der Pflicht versa-

⁴⁵ H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1972, Nr. 104, 1506, 1643–71, bes. 1661 u. 1664.

⁴⁶ T. Winkler, Stellungnahme zu H. R. Reuter, Grundwerte als Gottes Gebot? In: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 24 (1980), 227 A: »Die Ethik des Protestantismus war da, wo sie nicht ohnehin klassische Ordnungslehre war und alle kulturanthropologischen, erkenntnistheoretischen und theologischen Torheiten der Naturrechtslehre mitmachte, weitgehend vom Formalismus bestimmt. Diese Ethik vertrat Grundsätze, gab aber keine Entscheidungshilfen. Eine extreme Konsequenz dieses Ansatzes ist die Situationsethik (J. Fletcher, D. Sölle, A. Plack), die die Problemfälle mit der selbsttätigen Kraft der Liebe jeweils vor Ort lösen will.«

⁴⁷ Röm 10,4 »Denn Christus ist das Ende des Gesetzes, und jeder, der an ihn glaubt, wird gerecht«; Gal 3,13 »Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes freigekauft, indem er für uns zum Fluch geworden ist«; Apk 12,10 ». . . denn gestürzt wurde der Ankläger unserer Brüder, der sie bei Tag und bei Nacht vor unserem Gott verklagte«.

gen, bedarf es der Erlösung in Christus Jesus. Die »Autonomie« führt mit Röm 2,10-16 und 3,21–31 ins Gericht.

Das Aufleben jedoch zu der von ihm postulierten sittlichen Autonomie ist allein möglich aus der Kraft des Christus, der Wahrheit, die uns frei macht von den Verblendungen und den Zwängen dieser Welt. Autonomie konstatieren und leben sind zwei Dinge. Dazu bedarf es der heilenden und erhebenden Gnade des heiligen Geistes, die der Herr der Gemeinde seiner Jünger versprochen hat.

g) Das Gesetz der Gnade

Bei Thomas wird aus der *lex non scripta* aufgrund natürlich-sittlicher Erkenntnis gemäß Röm 2 die *lex gratiae*⁴⁸. Sie ist die Vollendung des uns in die Herzen geschriebenen Naturgesetzes. Sie führt aber auch darüber hinaus (»Stimulation«: A. Auer). Vermittelt über die theologischen Tugenden ist der heilige Geist gewissermaßen das spontane, unreflexe, instinktanaloge (Seckler)⁴⁹ Handlungsprinzip. Was ohne die Gnade des hl. Geistes im Menschen nur undeutlich erkannt und unwillig angestrebt wird, gelangt zur Erfüllung durch das Wirken des hl. Geistes. Dabei ist allerdings realistisch zu sehen, daß aus dem Imperativ des Gesetzes nicht einfach der Indikativ der Gnade wird, sondern die prinzipiell im heilsrelevanten Sinne unerfüllbare Forderung des Sittengesetzes verwandelt sich unter dem Wehen des hl. Geistes im Herzen des Glaubenden, Hoffenden und Liebenden ins prinzipiell Erfüllbare, aber weder *eo ipso* ins nicht mehr zu Erfüllende wie die Anomisten wollen, noch ins bereits in Christus »Vorerfüllte«, wie reformatorische Theologie will, sondern in das von Mal zu Mal in neuem Aufschwung mit der bestehenbleibenden Möglichkeit des Versagens zu Leistende.

Daß das weder »Werkheiligkeit« noch »Synergismus« meint, geht einfach daraus hervor, daß *Gottes Geist* im Getauften will, aber eben *im* Erlösten und nicht neben ihm oder abgelöst von ihm. Die zwei Willen werden eins in der Liebe, und das ist das Wunder der Gnade.

Daß ein solches Gesetz der Gnade wohl inhaltlich immer wieder neu konkret wird, aber nie festzuschreiben ist, versteht sich von selbst. Es steht unter dem Motto des »magis«, des »Stets-je-Mehr« (Ignatius v. Loyola). Als psychologische Weise der Findung des je-rechten Verhaltens in der Situation mag die Goldene Regel als »Einfühlungsregel« dienen.⁵⁰

Mit Hilfe der Unterscheidung der zwei Versionen der Goldenen Regel, einmal als Abwehrregel – »Was du nicht willst, das man dir tu', das füg' auch keinem andern zu« –, das andere Mal als Gestaltungsregel – »Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen« (Mt 7,12) – läßt sich vor dem Hintergrund des im heilshaften Ethos mitgesetzten christlichen Menschenbildes durchaus eine inhaltliche Ethik mit christlichem Proprium aufbauen.

⁴⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologica* I.II.106, 1 ad 2.

⁴⁹ M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille* nach Thomas von Aquin, Mainz 1961.

⁵⁰ H. v. Oyen, *Die Goldene Regel und die Situationsethik*, in: J. Gründel/H. v. Oyen, *Ethik ohne Normen?* Freiburg 1970, 103–104.