

# Moraltheologie und philosophische Ethik\*

Von Franz BÖCKLE (Bonn)

Theologie ohne philosophische Denkform ist nicht möglich. So kann auch die Moraltheologie nicht auskommen ohne den allgemeinen Begriffsapparat philosophischer Ethik. Über dieses grundlegende Verhältnis soll aber hier nicht die Rede sein. Der Ausgangspunkt der hier anzustellenden Überlegungen liegt vielmehr in einem – wie mir scheint – sowohl den Moraltheologen wie den Philosophen verpflichtenden Auftrag: im Bemühen, um Herstellung einer Ordnung zwischenmenschlichen Zusammenlebens besorgt zu sein, die den Konsens möglichst vieler Menschen guten Willens findet.

In der Moraltheologie der sechziger Jahre vollzog sich eine deutliche Akzentverschiebung. Das Gewicht verlagerte sich von der Behandlung individuellethischer Probleme auf die Diskussion christlicher und kirchlicher Verantwortung im gesellschaftlichen Bereich. Unter dem Programmwort einer „Theologie der Welt“, einer „politischen Theologie“ resp. einer „Theologie der Befreiung“ wendet man sich gegen eine individuelle Verengung des christlichen Heils. Die Heilsbotschaft müsse immer mitsamt ihrem Öffentlichkeitsbezug gesehen werden. Es genüge nicht, diesen Aspekt durch einen Sondertraktat der Theologie zu behandeln. Die Theologie als ganze habe vielmehr die Aufgabe, das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit sowie zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen.<sup>1</sup>

Damit war das Verhältnis von Dogmatik und Ethik neu zur Diskussion gestellt. „Glaube und Handeln“ unter dem speziellen Aspekt der *Öffentlichkeitsgeltung* der christlichen Botschaft wurde zum *zentralen Thema der Moraltheologie*. Dabei konnten sich aber die Moraltheologen mit dem allgemeinen Postulat nach Durchdringung und Formung der Gesellschaft durch die Befreiungsbotschaft des Evangeliums nicht zufrieden geben. Ihnen blieb, konkret zu zeigen, welche Normen und Ordnungsgestalten sich aus der christlichen Botschaft ergeben und in welchem Verhältnis sie zur sittlichen Vernunft stehen. Das ist bis heute der Kern der Frage nach dem „Proprium der christlichen Ethik“ oder nach dem „Unterscheidend Christlichen“, die so alt ist wie die Geschichte der christlichen Mission. Zwei Extreme sind dabei zu vermeiden: Einerseits *darf Religion nicht auf Ethik reduziert werden*. Wo man die Religion durch ihre ethische Funktion zu definieren sucht, wird sie als Religion funktionslos. Sie kann dann weder Salz der Erde noch Sauerteig der Welt mehr sein. Man kann aber den Moraltheologen nicht den Vorwurf machen, sie würden diese Einsicht grundsätzlich

---

\* Am 27. 9. 1976 vor der Sektion für Philosophie der Görres-Gesellschaft in Koblenz gehaltenen Vortrag.

<sup>1</sup> J. B. Metz, Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis, in: Dokumente der Paulus Gesellschaft XIX, 30.

verkennen. Ausgangspunkt all ihrer Überlegungen ist die spezifische christliche Existenz; sie gründet im Glauben an Gottes Heilshandeln in Jesus Christus. Er ist der Grund und das Ziel des christlichen Lebens, und ein entsprechender Existenzvollzug in Glaube, Hoffnung und Liebe richtet sich auf die Verheißung Christi. Diese Grundhaltungen bilden den Kern des christlichen Ethos. Insofern nur Christen die in Christus geoffenbarte Heilswirklichkeit *reflex* erkennen, anerkennen und alles Sein und Handeln von daher und daraufhin deuten und vollziehen können, kann man in diesem Ethos ein *proprium christianum im strengen Sinn*, d. h. eine exklusiv christliche Haltung sehen. Auf dem Hintergrund dieser von allen Moraltheologen getragenen Überzeugung ergeben sich erst die umstrittenen Fragen der Diskussion. Denn nun gilt es andererseits ein zweites Extrem zu vermeiden: Die *christliche Botschaft* an die Welt darf nicht *sektierisch verengt werden*. Das Christentum erhebt vielmehr den Anspruch, universale Botschaft für alle Menschen zu sein. Auf diese Universalität der Botschaft ist das ganze Interesse der sogenannten „Propriums-Diskussion“ ausgerichtet. Wenn man die Frage stellt, ob es im Bereich der sittlichen Tugenden Gebote oder Verbote gebe, die nur dem Christen aufgrund seines Glaubens erkennbar und somit verpflichtend aufgegeben seien, so ist diese Frage zwar berechtigt, sie lenkt aber vom Ziel der Diskussion ab. Uns interessiert es nicht so sehr zu wissen, ob die vom Christentum für das Zusammenleben der Menschen erhobenen sittlichen Normen originär oder gar exklusiv christlich seien; uns interessiert letztlich vor allem ihre Kommunikabilität. Wir meinen, es müßte möglich sein, die Konsequenzen für das zwischenmenschliche Verhalten, die sich aus unserem Glauben an Gott und an die Macht seiner befreienden Liebe ergeben, allen Menschen erfahrbar zu machen. Entscheidend ist darum auch nicht die Frage, welche und wie viele ethische Wahrheiten (Weltethos) das Christentum aus der Geistesgeschichte der Menschen rezipiert hat, sondern entscheidend ist es zu zeigen, daß der Sohn, der logos, in sein Eigentum kam, als er Mensch wurde. R. Spaemann sagte dazu auf einer früheren Tagung: „Das Christentum hat deshalb nicht die gleichen Anpassungsprobleme in bezug auf den modernen Universalismus der technischen Zivilisation wie andere Religionen. Es kann hier Geist von seinem Geist entdecken, . . . das Gebot der Nächstenliebe ist an keine bestimmte Gestalt der Selbststilisierung des Menschen (gebunden) . . . Christentum scheint dagegen Unterscheidungen niederzureißen, so wie es schon anfänglich die zwischen Juden und Heiden niedergerissen hat. Seine einzige Intoleranz scheint sich gegen die Intoleranz zu richten. Die einzige Forderung des Christentums müßte es – so gesehen – sein, jene Residuen abzubauen, die der Herstellung einer Ordnung universalen Konsenses im Wege stehen.“<sup>2</sup> Um diese universale Ordnung geht es den Moraltheologen. Sie fragen nach ihrem spezifischen Beitrag. Dabei erscheinen mir in der aktuellen Debatte drei Aspekte von besonderer Bedeutung: I. Grund und Grenze menschlicher Autonomie, II. Die Relevanz des Glaubens für die Wertbegründung, III. Die Vernünftigkeit des sittlichen Urteils.

<sup>2</sup> R. Spaemann, Christliche Religion und Ethik, in: Philos. Jb. 80 (1973) 282–291, hier 286.

## I. Grund und Grenze menschlicher Autonomie

Der Ruf nach Autonomie prägt wie kaum ein anderer das neuzeitliche Denken. Der Begriff selbst ist nicht neu. In seinem griechischen Ursprung bezeichnet er seit der Mitte des fünften vorchristlichen Jahrhunderts das Ziel der Stadtstaaten, die eigenen inneren Angelegenheiten unabhängig von einer anderen Macht bestimmen zu können. Im Zeitalter der Konfessionskriege gewann er zusätzlich die Bedeutung des Anspruchs auf religiös konfessionelle Selbstbestimmung. Die Einführung des Begriffs in die Philosophie durch Kant hebt ihn über den Bereich institutioneller Selbstbestimmung hinaus auf die Ebene eines grundsätzlichen menschlichen Anspruchs. Autonomie besagt nun die Möglichkeit und Aufgabe des Menschen als Vernunftwesen, sich selbst zu bestimmen und auch in Übereinstimmung zu stehen mit einem Gesetz, das der Mensch sich selbst gegeben hat. Der größte gemeinsame Nenner in diesem modernen Autonomieanspruch ist die Ablehnung jeder Art von Fremdbestimmung oder Heteronomie. Unterschiedlich, ja gegensätzlich wird die Frage beantwortet, woher die Heteronomie zu befürchten sei. Ist es die Vielfalt der Objekte des Begehrens, die auf den Menschen einwirken und die Autonomie seines reinen vernünftigen Willens bedrohen? Liegt die Heteronomie in der Abhängigkeit, im Bestimmtwerden durch die Bedürfnisnatur und die Gesellschaft? Oder führt nicht vielmehr die Flucht in die Subjektivität und in die Abstraktion zur gesellschaftlichen Selbstverfremdung des Menschen? Muß darum nicht gerade in den menschlichen und gesellschaftlichen Bedürfnissen der Ausgangspunkt für die Befreiung aus jeder Heteronomie gesucht werden?

### 1. Das autonome Subjekt

In einer „kopernikanischen Wende“ haben Kant und in der Folge die gesamte idealistische Philosophie ihr Denken dem menschlichen Subjekt zugewandt. Das Seiende wird nicht mehr als Seiendes im ganzen, sondern als Gegenstand endlicher Subjektivität aufgefaßt. Die Subjektivität selbst tritt ins Zentrum des Philosophierens. Die Autonomie erscheint als eine fundamentale Bedingung des intelligiblen Subjekts. Als sittliche Autonomie besagt sie die *Selbstbindung des Subjekts an das Gesetz vernünftiger Selbstbestimmung*.

In der Selbstgesetzgebung der Vernunft als Wille sieht Kant das oberste Prinzip der Sittlichkeit. Damit ist der Mensch herausgehoben aus aller Naturbestimmung. Die Autonomie als transzendente *Idee der Freiheit* hebt ihn über sich selbst (als Teil der Sinnenwelt) hinaus. Sie ist Bestimmung des transzendentalen (intelligiblen) Subjekts und bindet ihn an eine Ordnung, die nur der Verstand zu denken vermag. Dem theoretischen Vernunftgebrauch bleibt denn auch die Idee der Freiheit eine bloße Denkmöglichkeit; für den praktischen Gebrauch dagegen erweist sie sich als notwendig, damit überhaupt reine Moralität als Selbstbestimmung des Willens möglich sei. So verbindet Kant das Sittengesetz mit dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt. Es hat damit auch die

Dignität allgemeiner und notwendiger Geltung von Vernunft. Haben wir es aber bei diesem Vernunftwesen mit einem Subjekt zu tun, dessen Wollen nicht eo ipso mit dem Wesen der Vernunft übereinstimmt (was beim Menschen, der auch Sinnenwesen bleibt, der Fall ist), so gewinnt das Prinzip der Sittlichkeit den Charakter eines unbedingten Anspruchs, d. h. es formuliert sich als kategorischer Imperativ. Kant versteht diesen Imperativ, in dem sich Sollen ursprünglich ausdrückt, als einen „praktisch synthetischen Satz a priori“. Das Aprioristische ergibt sich aus der unmittelbaren Verbindung mit dem vernünftigen Willen selbst. Der synthetische Charakter „resultiert hypothetisch aus dem Begriff eines Willens, der nicht von selbst die Gesetzlichkeit der Vernunft realisiert, sondern sie als Gebot der Identifizierung der subjektiven Maxime mit den objektiven Vernunftgrundsätzen erfährt, faktisch aus dem Begriff des Menschen, der sich selbst als Schnittpunkt zweier Reiche erkennt“<sup>3</sup>. Die kategorische *Forderung des Sittengesetzes* wird schließlich als *Faktum menschlicher Vernunft* gesehen, das theoretisch nicht deduzierbar ist, das aber, um überhaupt sinnvoll zu sein, die autonome Gesetzgebung voraussetzt. Freiheit und Autonomie werden damit zu Postulaten, die das Sittengesetz erhebt.<sup>4</sup> Nicht das theoretische Ich, sondern nur das sittliche Selbst kann sich als Freiheit verstehen und einen wirklichen Zugang zum intelligiblen Grund seines Seins vermitteln. Wenn Kant vom Faktum des Sittengesetzes spricht, so meint er damit kein empirisches Faktum, sondern ein „Faktum der reinen Vernunft“, ein unmittelbares Bewußtsein. Es ist endlicher Vernunft schlechthin *gegeben* und eben doch nicht als etwas Fremdes, sondern als Produkt dieser Vernunft. Sein Grund muß in der eigenartigen Seinsweise menschlicher Vernunft selbst gesucht werden. „Während das theoretische Ich . . . in völliger Ungewißheit über seine Herkunft verharret, geben Form und Inhalt des Sittengesetzes dem praktischen Ich einen sichern Hinweis auf die absolute Autonomie seines intelligiblen Seins, ohne dieses freilich einer theoretischen Einsicht zu öffnen. Menschliche Vernunft ist, so paradox dies klingen mag, faktisch vorgefundene Möglichkeit und vorgefundener Anspruch, die ihre Wirklichkeit nur durch die Tat beweist, die den Grund ihrer Möglichkeit aus sich selbst zu deduzieren verlangt und doch nicht ableiten kann.“<sup>5</sup> Nach dem *Grund des Sollenscharakters noumenalen Seins* für den Menschen befragt, vermag Kant keine metaphysisch zureichende Antwort zu geben.

*Fichte* will sich nicht damit zufrieden geben, daß die Autonomie intelligiblen Seins ein für die theoretische Einsicht unergründliches Postulat bleiben müsse. Das Sittengesetz als Faktum der Vernunft muß auch in theoretischer Hinsicht

<sup>3</sup> Vgl. M. Forschner, Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant (= Epimeleia, Beiträge zur Philosophie Bd. 24 [1974]) 209.

<sup>4</sup> „Die in der Grundlegungsschrift dominierende metaphysische Fundierung der Moral kehrt sich um in eine moralische Fundierung der Metaphysik. Freiheit und ihre Seinsstruktur (Autonomie) ist ein Postulat, das der Sinn des Sittengesetzes erhebt. . . . Die ‚übersinnlichen Gegenstände‘, in der Kritik der reinen Vernunft als bloß problematische Denkmöglichkeit und Grenzbegriffe eingeführt, werden ‚durch ein Faktum bestätigt‘ (KpV, V, 6)“ (M. Forschner, a. a. O. 250).

<sup>5</sup> M. Forschner, a. a. O. 259.

bedacht und begründet werden. Der gesamte Bereich von Freiheit und Interpersonalität muß erkenntnismäßig erschlossen werden. Als Ausgangspunkt wählt er den Vollzug sittlicher Evidenz im moralischen Handlungsbewußtsein. Darin wird für ihn sittlicher Wille unmittelbar erfahrbar und somit reines Vernunftwissen der Erkenntnis seiner selbst fähig. Er bleibt damit im Subjekt haften, auch wenn er immer mehr die Grenze geschlossener Subjektivität erkennt. Mit den Begriffen „Licht“ und „Leben“ wird ein absolutes Medium angesprochen, das nicht nur zwischen theoretischer und praktischer Vernunft vermittelt, sondern auch Einheit schafft zwischen mehreren Vernunftwesen, von denen jedes ein Ich und frei ist. Dieses Absolutum ist zugleich der Vernunft immanent, ja mit ihr identisch, und übersteigt sie doch absolut. Es bringt Selbstsein und Begründetsein, Immanenz und Transzendenz, die Vernunft und das Absolute in eine radikale gegenseitige Vermittlung. Das Licht hat unbedingte Bedeutung für das Anerkannt- und Gewolltsein des Selbst; insofern hat es unbedingte kritische Relevanz für das Leben. Das Licht wie das Leben stehen unter den Bedingungen interpersonaler Freiheitsdifferenz, d. h. es läßt sich nur unter Differenz von freiem und freilassendem Anruf und ebenso freier und freilassender Antwort verwirklichen.

*Hegels Kritik der Autonomie reiner Subjektivität will die der Vernunft eigene Autonomie nicht abschaffen, sondern retten. Dazu wendet er sich gegen die Ausklammerung des Absoluten als des Undenkbaren. Er anerkennt die Autonomie des Subjekts (des subjektiven Geistes) „als die Form, in der die göttlich verwirklichte Freiheit von und gegenüber der Welt geschichtlich erscheint“. Er verneint sie aber, „insofern sie sich getrennt von ihrem konkreten Vermitteltsein absolut setzen will“<sup>6</sup>. Sie wäre dann konkret gewordener Widerspruch ihrer selbst. In Verbindung mit dieser Kritik falscher Absolutsetzung wendet sich Hegel auch gegen die Abstraktheit reiner Subjektivität und den damit verbundenen Verlust an Wirklichkeit. Konkrete Wirklichkeit ist als ein Prozeß zu verstehen, in dem sich subjektiver und objektiver Geist gegenseitig vermitteln. Mit dem subjektiven Geist bezeichnet Hegel das einzelne Ich, den Menschen als Individuum. Der objektive Geist ist das gesamte Gut der Kultur (Sprachen, Sitten, Ausformung des Rechtes im Staat). Subjektiver und objektiver Geist setzen sich gegenseitig voraus. „Der einzelne Mensch kommt nur zu sich, wenn er sich mit dem Kulturgut vermittelt, und zwar in der Weise, daß er das geschichtlich Tradierte durchdringt und sich so in übergreifende Dimensionen einfügt. Aber diese Kulturgüter – das ist die andere Seite – bestehen nicht für sich isoliert vom Menschen. Sie haben ihre Wirklichkeit einzig und allein durch die Menschen, sie leben in deren Wissen und Tun.“<sup>7</sup> Hegel hat damit den Blick entscheidend auf die Geschichte gelenkt und diese in den Prozeß der Subjektivität einbezogen. Er hat die Autonomie des geschichtlichen Subjekts Mensch anerkannt und sie zugleich relativiert. Wieweit sie neben der Idee des absoluten Geistes, der als Weltgeist*

<sup>6</sup> G. Rohrmoser, Art. Autonomie, in: Handb. Philos. Grundbegriffe I, 155–170, 161.

<sup>7</sup> W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt (1972) 506.

der eigentliche Akteur der Geschichte ist, bestehen bleibt, ist identisch mit der Frage, ob der endliche Mensch das unendliche Geschehen des Geistes nachvollziehen kann.

## 2. Der autonome gesellschaftliche Prozeß

K. Marx macht Hegel den Vorwurf, bei aller Kritik an der Reflexionsphilosophie selbst in der Abstraktheit stecken geblieben zu sein: „Hegels Geschichtsauffassung setzt einen *abstrakten* oder *absoluten* Geist voraus, der sich so entwickelt, daß die Menschheit nur eine *Masse* ist, die ihn unbewußter oder bewußter trägt. Innerhalb der *empirischen*, *exoterischen* Geschichte läßt er daher eine *spekulative*, *esoterische* Geschichte vorausgehen. Die Geschichte der Menschheit verwandelt sich in die Geschichte des *abstrakten*, daher dem wirklichen Menschen *jenseitigen* Geistes der Menschheit.“<sup>8</sup> Darum fragt Marx nun seinerseits neu und eindringlich nach dem wirklichen Subjekt, nach der Dimension und nach dem Ziel der Geschichte. Subjekt kann nur der Mensch sein, und zwar nicht als bloßes Organ des Weltgeistes.<sup>9</sup> Der wirkliche Mensch muß in der wirklichen Geschichte den Prozeß durchmachen zur Befreiung seines Selbstbewußtseins. Eine Vermittlung der Gegensätze in einem geistigen Prozeß genügt nicht; sie muß sich mitten durch die Geschichte, d. h. konkret durch die Gesellschaft vollziehen. In diesem Sinn gilt, daß die Welt nicht nur zu interpretieren ist, „es kommt darauf an, sie zu verändern“<sup>10</sup>. Es geht um die Auseinandersetzung des Menschen mit seiner natürlichen und sozialen Umwelt. Diese Auseinandersetzung ist wesentlich durch seine Bedürfnisse bestimmt. In der Erzeugung der Mittel zur Befriedigung der Grundbedürfnisse des Lebens sowie in der mit der Befriedigung verbundenen Reproduktion neuer Bedürfnisse sieht Marx die erste geschichtliche Tat.<sup>11</sup> In der Befriedigung und Reproduktion immer neuer Bedürfnisse auf steigendem Niveau muß somit die eigentliche Triebkraft der Geschichte gesehen werden. Im Hinblick darauf ist die Arbeit nicht nur ein Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis.<sup>12</sup> Dies verlangt nach freier Entfaltung der Bedürfnisse in einer gesellschaftlichen Ordnung, in der ein Gleichgewicht umfassender Bedürfnisbefriedigung möglich ist. Diese Entwicklung ist durch die kapitalistischen Produktionsverhältnisse und deren gezielter Erzeugung von Scheinbedürfnissen grundlegend gestört. Dazu gehören auch die mit Hilfe der Religion geweckten Bedürfnisse und deren verheißene jenseitige Erfüllung. Hier gilt es

<sup>8</sup> K. Marx, Die heilige Familie, 6. Kap., in: Werke, hrsg. v. H. J. Lieber / P. Furth, Bd. I (1962) 766 f.

<sup>9</sup> „Der Philosoph erscheint indessen nur als Organ, in dem sich der absolute Geist, der die Geschichte macht, nach Ablauf der Bewegung *nachträglich* zum Bewußtsein kommt. Auf dieses nachträgliche Bewußtsein des Philosophen reduziert sich sein Anteil an der Geschichte, denn die wirkliche Bewegung vollbringt der absolute Geist *unbewußt*. Der Philosoph kommt also *post festum*“ (ebd. 767).

<sup>10</sup> K. Marx, Thesen über Feuerbach, in: Werke, Bd. II (1971) 4.

<sup>11</sup> Vgl. K. Marx, Die Deutsche Ideologie, in: ebd. 29.

<sup>12</sup> K. Marx, Kritik des Gothaer Programms, in: Werke, Bd. III/2 (1971) 1024.

korrigierend in den geschichtlichen Prozeß einzugreifen. Das kann aber nicht durch den einzelnen geschehen. Die Klasse des Proletariats muß als das eigentliche geschichtliche Subjekt angesprochen werden. Ihre Entfremdung durch Verkauf der Arbeitskraft ist als total anzusehen. Sie muß durch Rückgewinnung des Selbstbewußtseins befreit werden. Nur als ihrer selbst bewußt gewordene Klasse kann sie die Verfügung und Kontrolle über die von ihr gemachte Geschichte zurückgewinnen. „In der sozialistischen Gesellschaft, in der die immer bessere Befriedigung der wachsenden Bedürfnisse aller Werktätigen Ziel und Bedingung der Produktion ist, kann die Tendenz zu wachsender Komplexität und Universalität der Bedürfnisse nur als organisierter, planmäßig betriebener Prozeß verwirklicht werden. Dies betrifft sowohl einzelne Bedürfnisse als auch das Gesamtsystem der Bedürfnisse, von der Durchsetzung einer sozialistischen Verbrauchskonzeption bis zur Entwicklung der Arbeit zum ersten Lebensbedürfnis der allseitig entwickelten, d. h. aber auch bedürfnisreichen, sozialistischen Persönlichkeit.“<sup>13</sup>

Marxistische Theorie sieht im Bedürfnis die Notwendigkeit für menschliches Handeln innerlich verankert. Das Bedürfnis bildet daher die ständige Wirkungsbedingung objektiver gesellschaftlicher Entwicklungsgesetze; es steht mit dem gesellschaftlichen Erfordernis in dialektischer Einheit. Der Mensch erscheint hier durch seine Bedürfnisnatur eingebettet in die gesetzmäßige Entwicklung des Systems der Bedürfnisse.<sup>14</sup> *Er ist Subjekt und Objekt in einem autonomen gesellschaftlichen Prozeß.* Der Sollensanspruch ergibt sich aus der inneren Logik dieses Prozesses.

### 3. Die autonome Praxis

Weder der Rückzug auf die reine Subjektivität noch die Auslieferung an autonome Prozesse scheint dem Verlangen nach Eigenverantwortung des Menschen für sich und die Welt gerecht zu werden. So fragt der Mensch, der heute wie kaum zuvor die Grenzen der Machbarkeit und die von gesellschaftlichen Strukturen ausgehenden Zwänge erkannt hat, ob sittliche Autonomie nicht doch nur ein Traum bleiben müsse. Handelt es sich – wie Th. W. Adorno meint – um ein Stück Mythos, um einen von der Aufklärung nicht erfaßten Rest? Dient der Autonomieanspruch des modernen Menschen nur dazu, „die feudal naturwüchsige Herrschaft durch die eigene rationale, sich durch den Markt vermittelnde zu ersetzen“<sup>15</sup>? Genügt es, den Menschen aus der Rationalität der Zwecke sowie aus der Herrschaft gesellschaftlicher Zwänge zu freier und unabhängiger Bedürfnisbefriedigung zu führen? Damit sind die der technischen Zivilisation auf-

<sup>13</sup> W. P. Eichhorn, Art. Bedürfnis, in: Philos. Wörterbuch, hrsg. v. G. Klaus / M. Buhr (1975) I, 206.

<sup>14</sup> „In Abhängigkeit von und in Wechselwirkung mit der Entwicklung der ökonomischen Struktur der jeweiligen Gesellschaftsformation vollzieht sich die gesetzmäßige Entwicklung des Systems der Bedürfnisse in allen Sphären des gesellschaftlichen Lebens der Menschen“ (ebd. 206).

<sup>15</sup> G. Rohrmoser, Art. Autonomie, a. a. O. 155.

gegebenen Probleme nicht zu lösen. Es geht darum, *nach rationaler Problemlösung Ausschau zu halten*.

Die wissenschaftstheoretische Diskussion der letzten Jahrzehnte ergab, daß weder auf dem Wege der Formalisierung sprachlicher Operationen noch durch empirische Verifizierung des theoretischen Instrumentariums die Basis für wissenschaftliche Rationalität erreichbar ist. Die Erkenntnis, den abgeschlossenen Kreis einer empirisch verifizierten und formalisierten idealen Einheitssprache stets auf die Ebene metasprachlicher Kommunikation überschreiten zu müssen, um deren Rationalität überhaupt begründen zu können, stellt eine grundlegende Aporie positivistischen Denkens dar. Diese veranlaßte bereits L. Wittgenstein in seiner Spätphilosophie, sich „scharf gegen das Ideal der einen, weltabbildenden Einheitssprache“<sup>16</sup> abzusetzen und auf die „Praxis des Gebrauchs der Sprache“<sup>17</sup> als letzter erreichbarer Basis zurückzugreifen. Über J. L. Austins Sprechtheorie, nach der „alles Sprechen, auch das rein darstellende und feststellende, schon immer intersubjektiven Handlungscharakter hat“<sup>18</sup>, konvergierte die wissenschaftstheoretische Diskussion zusehends dahin, die Sprachpragmatik, d. h. die Beziehung zwischen Sprache bzw. Sprachhandlung und dem Sprachsubjekt<sup>19</sup> als die grundlegende Dimension anzusehen, von der aus intersubjektiv überprüfbare Rationalität ihren Ausgang nehmen muß.<sup>20</sup> Das kommunikative Handeln der Subjekte wird somit selbst zum letzten, nicht weiter hintergehbaren Grund reflexiv-vernünftigen Handelns, d. h. zu dessen autonomen Grund. Genauer gesagt: *Autonomie ist grundgelegt in der gesellschaftlich vermittelnden Praxis kommunikativ handelnder Subjekte*. So bedeutsam dieser Rückgriff auf die Praxis für die Konstituierung theoretischer Systeme ist, die eigentliche Tragweite dieses Schrittes wird erst dann bewußt, wenn man die normativen Implikationen kommunikativer Praxis miteinbezieht. Betrachtet man die Struktur alltags-sprachlicher Kommunikation, so zeigt sich, daß in jeglicher Interaktion, „Geltungsansprüche der Wahrheit, der Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit erhoben und als solche verstanden“<sup>21</sup> werden, auch wenn diese nicht explizit thematisiert werden. Die sich daraus ergebende Frage nach der Legitimation derartiger Geltungsansprüche führt unmittelbar zur Frage nach dem *normativen Kern* kom-

<sup>16</sup> H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie* (1976) 146.

<sup>17</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1935), in: ders., *Schriften*, Bd. I (1969) 292. „Wir können uns auch denken, daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele ‚*Sprachspiele*‘ nennen und von einer primitiven Sprache manchmal als einem Sprachspiel reden“ (ebd. 292 f.).

<sup>18</sup> H. Peukert, a. a. O. 201.

<sup>19</sup> Vgl. zur Terminologie: *Sprachpragmatik und Philosophie*, hrsg. v. K.-O. Apel (1976) Vorwort des Hrsg. 7–9.

<sup>20</sup> In diesem Zusammenhang stehen auch die Bemühungen der konstruktiven Wissenschaftstheorie der „Erlanger Schule“ als auch K.-O. Apels Programm einer „Transformation der Philosophie“ in Richtung auf ein „transzendental-pragmatisches Denken“ sowie J. Habermas' Konzeption der idealen Kommunikationsgemeinschaft.

<sup>21</sup> H. Peukert, a. a. O. 253.

munikativer Praxis. Wenn nämlich normative Ansprüche überhaupt rational begründet werden wollen, so „gibt es keinen anderen Weg, als die Kriterien für die Legitimation von Geltungsansprüchen aus der Struktur reziprok-reflexiver Kommunikation abzulesen. Und das heißt in diesem Fall: aufzuweisen, daß im elementaren Vorgang kommunikativen Handelns gegenseitig normative Unterstellungen gemacht und angenommen werden, auf die sich die Kommunikationspartner verpflichten, sobald sie nur in Kommunikation eintreten.“<sup>22</sup> Dies bedeutet: die Frage nach der Begründung normativer Ansprüche setzt die transzendental-philosophische Frage nach der Sollensstruktur kommunikativer Praxis und deren Begründung voraus. Die Legitimation normativer Sprachpraxis setzt die *Legitimation der Praxis* selbst voraus.

Analysiert man die Grundstruktur kommunikativen Handelns, so wird einseitig, daß eine Kommunikationsgemeinschaft nur da möglich ist, wo sich die Teilnehmer gegenseitig als gleichberechtigt akzeptieren, die Ansprüche des jeweils anderen anerkennen und bereit sind, die eigenen Geltungsansprüche zu rechtfertigen. Diese „Grundregeln“ des Argumentierens bilden das, was man den normativen Kern der Kommunikationsgemeinschaft oder deren „pragmatische Universalien qua Normen“<sup>23</sup> nennt. Wenn diese Grundnorm konstitutiv ist für das Zustandekommen argumentativer Diskurse, d. h. deren sinnkritische Möglichkeitsbedingung, so bedeutet dies, daß Geltungsansprüche (z. B. konkrete sittliche Normen) nur dann argumentativ begründet werden können, wenn diese Grundnorm als notwendige Bedingung ausgewiesen und legitimiert werden kann. Es geht also in diesem Zusammenhang nicht um die Frage, mit welchen methodischen Mitteln man Normen begründen kann, sondern um die Frage nach dem *Status der Grundnorm* allen Argumentierens. Und eben dieser Status ist in der gegenwärtigen Diskussion noch stark umstritten. Vertreter einer wertfrei empirischen Pragmatik behaupten, daß dieser normative Kern als eine quasi-institutionelle Tatsache empirisch-neutral zu konstatieren und daher durch nichts anderes zu begründen sei als durch dessen bloßen Vollzug in der Praxis selbst.<sup>24</sup> Andere suchen diese Frage weitgehend auszuklammern und sich auf Methoden praktisch-rationaler Problemlösung in herrschaftsfreier Kommunikation zu beschränken.<sup>25</sup> Ein Verzicht auf eine Letztbegründung der pragmatischen Universalien aber löst die Legitimationsproblematik nicht, sondern macht die Anerkennung dieser Grundregeln zu einem Akt dezisionistischer Willkür. Demgegenüber suchen die Vertreter einer transzendental-normativen Konzeption diese normative Grundstruktur als die nichthintergehbare, apriorische Möglichkeitsbedingung allen sinnvollen Argumentierens auszuweisen. So steht für K.-O. Apel am Anfang aller Ethik, d. h. der argumentativen Reflexion über morali-

<sup>22</sup> Ebd. 255.

<sup>23</sup> Sprachpragmatik und Philosophie, a. a. O., Vorwort des Hrsg., 8.

<sup>24</sup> Vgl. den Ansatz von H. Schnelle, Sprachphilosophie und Linguistik (1973).

<sup>25</sup> Hierauf liegt der Schwerpunkt der Forschungen der Erlanger Schule, vgl. K.-O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, in: ders., Transformation der Philosophie, Bd. II (1973) 358–435, 426.

sche Geltungsansprüche der „Nachweis, daß jeder mögliche Diskussionspartner (jeder also, der überhaupt die Frage nach einer möglichen Begründung der intersubjektiven Gültigkeit von Normen aufwerfen kann) die universal-pragmatischen Normen der Ethik notwendigerweise (nämlich als Bedingungen der Möglichkeit seines sinnvollen Argumentierens) schon anerkannt hat“<sup>26</sup>. Einen derartigen Nachweis vermag für Apel nur eine transzendental-reflexive Selbstrekonstruktion des Subjekts und seiner Vernunft zu erbringen. Erst eine transzendentalpragmatische Reflexion auf die a priori intersubjektiv gültigen ethischen Normen, d. h. der Rückgang auf eine transzendente Letztbegründung der für das Zustandekommen jeglicher Kommunikation notwendigen universal-ethischen Normen vermag den Anspruch auf Anerkennung der kommunikativen Grundregel zu begründen. Die Frage nach dem Grund des Sollens stellt sich also für die Kommunikationstheorie als die Frage nach dem Grund der Anerkennung der pragmatischen Universalien. Für Apel ist diese Anerkennung ein Vernunftprinzip, das als Grundnorm einer Ethik der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft in allem Argumentieren impliziert ist. Es ist die nichthintergehbare „Verpflichtung aller, die argumentieren, auf die Idee der ‚diskursiven Einlösbarkeit‘ aller normativen Geltungsansprüche nach Maßgabe der intersubjektiven Universalisierbarkeit der durch sie vertretenen Interessen“<sup>27</sup>. Dieses Prinzip, das die freie Selbstverpflichtung der Subjekte auf Anerkennung aller Kommunikationspartner und auf rationale, argumentative Rechtfertigung eigener Ansprüche im Diskurs, also den Willen zur „Fortsetzung konsensuellen Handelns“<sup>28</sup> beinhaltet, hat für Apel „nicht den Charakter eines Humeschen ‚Faktums‘, sondern den Charakter des Kantischen ‚Faktums der Vernunft‘“<sup>29</sup>. Da das Anerkennen der moralischen Grundnorm konstitutiv ist für die Sinndimension aller Kommunikation und damit des menschlichen Selbstverständnisses überhaupt, folgert Apel, „daß der Akzeptierung der moralischen Grundnorm selbst der modale Charakter des *Sollens* zukommt – unter der Bedingung allerdings, daß die Fragen der philosophischen Grundlegendiskussion – ja überhaupt irgendwelche Fragen – sinnvoll gestellt werden *sollen*. Diese Voraussetzung aber ist . . . nicht die Bedingung eines hypothetischen Imperativs, denn sie kann gar nicht *sinnvoll* negiert werden, wenn nicht die Diskussion selbst aufgehoben werden soll.“<sup>30</sup> Wenn nun diese Akzeptierung der moralischen Grundnorm qua Faktum der Vernunft je schon *gesollt* ist, folgt daraus, daß zur Konstitution menschlicher Kommunikation das menschliche Subjekt je schon als ein beanspruchtes Wesen verstanden werden muß. Worin gründet nun dieses Sollen? Für Apel ist der letzte Grund ein Faktum der Vernunft. Es fragt sich aber, ob von dieser Ba-

<sup>26</sup> K.-O. Apel, Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in: Sprachpragmatik und Philosophie, a. a. O., 10–173, 122.

<sup>27</sup> Ebd. 126. „Man kann dieses Prinzip mit P. Lorenzen das der ‚Transsubjektivität‘ nennen und darunter eine Rekonstruktion des ‚kategorischen Imperativs‘ von Kant verstehen“ (ebd. 126).

<sup>28</sup> Ebd. 124.

<sup>29</sup> K.-O. Apel, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, a. a. O. 416 f.

<sup>30</sup> Ebd. 416.

sis her sich wirklich *intersubjektiv zwingend* für jeden Menschen diese moralische Grundnorm einsichtig gemacht werden kann. Für Apel steht sie selbst noch unter der Bedingung, daß Fragen sinnvoll gestellt werden sollen. Zweifellos ist dieses Voraussetzungsverhältnis nicht dasjenige hypothetischer Imperative, da es ja um die Möglichkeit von Sinn überhaupt geht. Doch bleibt nicht der Anspruch, sinnvoll fragen zu *sollen* in seiner absoluten Notwendigkeit unbegründet, wenn nicht positiv ein absoluter Sinn vorausgesetzt wird, der die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Sinnkonstitution ist? Macht nicht die Selbstrekonstruktion der Vernunft die Annahme eines Absolutum notwendig, das der letzte Grund ihres Je-schon-Beanspruchtheits ist und zwingend die Anerkennung der moralischen Grundnorm zu begründen vermag? Ist es wirklich ein „metaphysischer Restdogmatismus“<sup>31</sup>, wenn Fichte in seinem Versuch, über die „Tathandlung des Ich“ eine Selbstrekonstruktion der Vernunft durchzuführen, zu jenem „absoluten Ich“ Gottes gelangt, das als Absolutum sinnstiftender und zugleich verborgener Grund des menschlichen Ich ist? Es ist nicht unsere Aufgabe, darauf eine philosophische Antwort zu geben.

#### 4. Theonome Autonomie

*Die theologische Legitimation* sittlicher Beanspruchung kommt je schon von *diesem absoluten Grund her*. Es ist weder Absicht noch Aufgabe der theologischen Ethik – etwa in einem „sittlichen Gottesbeweis“ – die Begründung dieses Grundes zu leisten. Sie will nicht das Begründungsverfahren philosophischer Ethik linear weiterführen. Sie versteht sich komplementär zum philosophischen Ansatz.<sup>32</sup> Sie nimmt ihren Ausgangspunkt vom Schöpfungsglauben und zeigt, wie die philosophische Einsicht vom Nicht-in-sich-selbst-Haben des umfassenden Sinns durch das Verständnis des Menschen als Kreatur positiv gedeutet werden kann. Diese Deutung weist auf, daß eine theonome Letztbegründung des Sollens sittliche Autonomie als menschliche Eigenverantwortung für die Ausgestaltung und Begründung von Normen nicht aufhebt, sondern geradezu herausfordert. Als geschaffene Person ist der Mensch in der Mitte seines Personseins von Gott in Anspruch genommen. Im Verständnis des Schöpfungsglaubens ist der unbedingte Sollensanspruch nichts anderes als die Abhängigkeit eines personalfreien Selbst, das in dieser seiner Freiheit total beansprucht ist, über sich in Freiheit zu verfügen. Das Dasein unter dem Sollensanspruch erweist sich theologisch als die notwendige Verfassung des Menschen, der sich nicht selbst verdankt, sondern sich als Kreatur konstituiert weiß. Der Ursprung selbst ist ihm vielleicht nur anonym gegenwärtig als „Pflicht“ oder als Spruch des Gewissens. Nur in dem Maße, indem er sich diesem Grundanspruch fügt, gewinnt er seine Selbständigkeit als sittliches Wesen.

<sup>31</sup> Ebd. 420.

<sup>32</sup> Vgl. F. Böckle, *Theonomie und Autonomie der Vernunft*, in: *Fortschritt wohin? Zum Problem der Normfindung in der pluralen Gesellschaft*, hrsg. v. W. Oelmüller (1972) 63–86.

Das Bekenntnis zur Kreatürlichkeit begründet so die *dem Menschen zukommende Autonomie*. Die theologische Reflexion nimmt in ihrer Deutung des Menschen als Kreatur die philosophische Einsicht in seine Endlichkeit mit auf. Sie bestätigt positiv die anthropologische Annahme, daß der Mensch sich selbst weder als Individuum noch als Kollektiv verabsolutieren darf. Im Rahmen dieser Kontingenzerfahrung hat er seinen Freiheitsvollzug zu verwirklichen. An der Struktur seiner sittlichen Vernunft ändert sich damit nichts. Er wird keinem willkürlichen Willen Gottes ausgeliefert. Darum ergibt sich auch aus der theologischen Legitimation des Sollens im ganzen keine Absolutsetzung kategorialer sittlicher Urteile.<sup>33</sup> Die Aussage über die unbedingte Beanspruchung im ganzen des sittlichen Lebens enthält vielmehr einen Vorbehalt gegen jede Verabsolutierung des Kategorialen. Selbstverständlich wirkt sich die Annahme der Kontingenz im gläubigen Bekenntnis menschlicher Kreatürlichkeit auch auf die Werturteile aus, doch sind dies eben Konsequenzen, die auch von der anthropologischen Kontingenzerfahrung her zumindest als sinnvoll erscheinen.

Mit der theonomen Legitimation des sittlichen Anspruchs wird der Widerspruch behoben, daß ein *bedingtes* Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte unbedingte beansprucht wird. Die *Paradoxie* endlicher Freiheit aber *bleibt bestehen*. Der Sollensanspruch wird als totale Abhängigkeit (Geschöpflichkeit) in der Unabhängigkeit der Selbstbestimmung (Personalität) verstanden. Die Freiheit besagt *einerseits totale Abhängigkeit*, insofern der Mensch die Möglichkeit zur Freiheitsentscheidung als Geschenk empfängt (Schöpfung als Gnade), *andererseits* aber auch *totale Unabhängigkeit*, insofern er sich der einzigen Möglichkeit der Freiheit gegenüber in der Wahl befindet. Die Paradoxie endlicher Freiheit besteht also darin, daß der Mensch als selbstzentriertes Wesen dem absoluten Selbst gegenübersteht. Er gewinnt sich selbst nur in der Anheimgabe; er ist zu sich selbst ermächtigt nur, indem er sich überantwortet. Er ist somit vor eine grundlegende Entscheidung gestellt. Das Evangelium spricht von einer Metanoia; es ist der Glaube, der als „fundamentum et radix“ (DS 1532) die ganze Existenz bestimmt. Es ist die von Gott selbst im Menschen gewirkte *Grundentscheidung*. Sie ist und bleibt unsere Antwort, aber sie ist durch und durch von der Anziehungskraft und der Präsenz Gottes inspiriert und getragen. Diese Grundentscheidung – man kann vom geformten Glauben (*fides formata*) sprechen – soll als transzendent sittlicher Akt das ganze Leben umspannen. Sie bestimmt die „christliche Intention“ und ist der fundamentale Träger der Heilsbeziehung. Sie realisiert sich in der Vielfalt der Einzelakte; sie darf aber mit diesen nicht einfach parallel gesetzt werden. Sie verlangt und ermöglicht die *Verwirklichung* sittlich guter Akte; *sie ist aber nicht Maßstab für die sittliche Beurteilung* kategorialer Akte. Die einzelnen sittlichen Akte behalten

<sup>33</sup> Der unbedingte Anspruch, den der Mensch in seiner Freiheit erfährt, muß in kontingenten Einzelakten vollzogen werden. Die Absolutheit in der Beanspruchung kommt aber nicht aus der Einzelhandlung, sondern aus der Beanspruchung des kontingenten Menschen durch den absoluten Gott.

von den zu realisierenden Werten her durchaus ihre Eigenstruktur; ihre Beurteilung bleibt der normativen Ethik vorbehalten.

## *II. Die Relevanz des Glaubens für die Begründung und Entwicklung von Werteinsichten*

1. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier zunächst auf die methodisch wichtige Unterscheidung zwischen *Werteinsichten* und *sittlichen Urteilen* hingewiesen. Sittlich beurteilen kann man nur ein menschliches Handeln (den innern und äußern menschlichen Akt). Nur menschliches Handeln ist sittlich gut oder böse, sittlich richtig oder falsch zu nennen. Dem Wollen und Handeln vorgegeben sind *Güter und Werte*. Sie sind sittlich fundamental bedeutsam, ja ohne sie ist das sittliche Urteil über ein Wollen und Handeln gar nicht möglich; aber diese Güter und Werte ergeben aus sich noch keine konkrete Handlungsregel. Als *Güter* bezeichnen wir beispielsweise die Freiheit, das Leben, die leibliche Integrität, aber auch die Ehe, die Familie, die Gemeinschaft, das Eigentum oder die mit der Sexualität verbundenen Ziele. In der Rechtsphilosophie spricht man von anerkannten „Rechtsgütern“. Es sind Gegebenheiten der Erfahrung, die einer vernünftigen Ordnung menschlichen Zusammenlebens vorgegeben sind. Sie wollen beachtet werden und sind „verpflichtend aufgegeben“<sup>34</sup>. Darüber hinaus gibt es *Wertbegriffe*, die sich als eine Art Stereotype auf einen wertrealisierenden Akt beziehen. So ist der Wert der Treue Ausdruck für die Bereitschaft, ein Versprechen zu halten. Hier handelt es sich um einen handlungsbezogenen, also bereits sittlichen Wert, der für das menschliche Zusammenleben nicht nur verpflichtend, sondern unverzichtbar bleibt. Aber auch mit solchen Grundwerten (Wertstereotypen) ist noch kein konkretes sittliches Urteil und keine Handlungsregel konkreter Art aufgestellt. Es muß erst geprüft und beurteilt werden, wann z. B. – ohne Verletzung der Treue – ein Versprechen nicht eingehalten werden soll.

2. Eine normative Theorie hat sich in logischer Priorität mit der Erkenntnis und Feststellung dieser dem Handeln vorgegebenen Güter und Werte zu beschäftigen. Sie kann es nicht aus sich allein tun. Die verschiedenen Humanwissenschaften bieten ihr dabei entscheidende Hilfe. Die Aufgabe setzt auch nicht bei einem Nullpunkt an. *Die Entwicklung und Begründung sittlich relevanter Einsichten* vollzieht sich in einem langen kulturgeschichtlichen Prozeß, bei dem die verschiedensten Faktoren der Erfahrung, des Erlebens und der Erkenntnis zusammenwirken. Die Bedeutung wird heute von verschiedenen Seiten untersucht. Grundlegend weist man auf *Dispositionen* hin, die sich bereits *aus der*

---

<sup>34</sup> In der moraltheologischen Fachsprache werden diese Güter und Werte als „bona physica“ bezeichnet im Unterschied zum „bonum morale“, mit dem der sittliche Wert einer konkreten Handlung ausgedrückt wird. „Physisch“ meint in diesem Zusammenhang etwas, das nicht in der freien Selbstbestimmung des Menschen seinen Ursprung hat, oder zumindest nicht unter diesem Gesichtspunkt gesehen wird. Heute spricht man auch von „nicht-sittlichen“ oder „prae-sittlichen“ Werten.

*Naturgeschichte* des Menschen aufzeigen lassen. Besondere Bedeutung mißt man der *Erfahrung* bei. Jedermann beruft sich bei seinen sittlichen Entscheidungen gern auf seine Erfahrung. Ethische Reflexion verlangt kritische Auseinandersetzung mit dieser Quelle sittlich bedeutsamer Einsichten. Nicht etwa bloß faktisches Tun, sondern gelebte Überzeugung, kompetente Erfahrung allein kann für eine normative Theorie bedeutsam werden. Dauer und Verbreitung allein genügen nicht. Werte lassen sich nicht durch Mehrheitsentscheidungen garantieren. Die gelebte Überzeugung muß sich den Einsichten aus verschiedenen Erfahrungsbereichen argumentativ stellen. Dazu muß eine kritische Relation zwischen erfahrungsbegründeten Modellen hergestellt werden. Praktisch müssen divergierende Sinninterpretationen in wechselseitige kritische Beziehung gebracht werden. Gesichtspunkte, die sich in der kritischen Relation bewähren, verlangen Berücksichtigung, möglicherweise eine Integrierung in bestehende Einsichten und neue Prioritäten (z. B. Integration anders oder neu erfahrener Sinnwerte in die bisherige Sinndeutung der Sexualität). *Methodisch* geht es um eine plausible *Verbindung von Sachverhalts- und Sinnforschung*: Sachverhalte sind festzustellen und dann auf darin implizierte Sinnwerte zu überprüfen. Dazu bietet sich die hermeneutische Methode an. Sie gewinnt ihre Überzeugungskraft aus dem Nachvollzug ihrer Voraussetzungen und ihres redlichen Ganges durch die Materialien der Interpretation. Schließlich ist es die kritische Vernunft, die auf dem Hintergrund des Erfahrungswissens Prioritäten begründen muß. Dazu kommt sie allerdings ohne ein bestimmtes Menschenbild, ohne einen Verstehenshorizont nicht aus.

3. Im Blick auf dieses Menschenbild kommt der Glaubenseinsicht eine kritisch bestimmende Funktion zu. Will man der Genese von bestimmten Werteinsichten auf die Spur kommen, so ist es im einzelnen oft sehr schwer zu sagen, welche Quellen der Erkenntnis oder welche Faktoren der Entwicklung entscheidend im Spiele waren. In einem langen Erkenntnisprozeß, bei dem Glaube und allgemein menschliche Erkenntnis untrennbar zusammenwirken, kommt es zu einer fortschreitenden Konkretisierung von theologischen *Aussagen über Gott*, zu *Aussagen über den Menschen* und schließlich zu *eindeutigen Wertprädikaten* in der Ausformung eines „ordo caritatis“. So impliziert etwa der Glaube an den personalen Gott, der jeden Menschen liebt und zum Heil beruft, daß jedem Menschen ein personaler Wert eigen ist, der ihm unabhängig von seiner Mitgliedschaft in irgendeinem denkbaren Sozialsystem zukommt. Dieser Wert darf ihm auch von keinem Sozialsystem abgesprochen werden. Diese Einsicht ist menschlich verstehbar und (zumindest heute) keine exklusive Einsicht von Christen. Sie scheint aber – wie die Diskussion über die Probleme am Beginn und Ende des menschlichen Lebens zeigt – keineswegs zwingend. Für eine christliche Ethik ist sie unverzichtbar. Der Kampf um ihre grundsätzliche Anerkennung muß zum Politikum werden, d. h. Christen können sich durch keine Opportunitätsrücksicht und durch keine demokratische Mehrheitsmeinung vom Zeugnis für die gleiche Menschenwürde und das Lebensrecht auch der geistig Verkrüppelten und der Ungeborenen abbringen lassen. Das für den Christen Unverzichtbare, ist auch philosophisch in seinem Wahrheitsgehalt einsehbar, wenn auch mögli-

cherweise nicht gleich zwingend. Unter Christen ist dann eine Moral ohne Berücksichtigung dieser Werteinsichten nicht möglich. Das macht sie aber nicht zu einer exklusiven und sektiererischen Moral; vielmehr müßte sie sich als Ferment einer umfassenden Humanisierung erweisen.

### *III. Das Engagement der praktischen Vernunft im sittlichen Urteil*

1. Der Theologe, der überzeugt ist, daß Gott allein der Idee des universale bonum entspricht, weiß, daß er innerweltlich dem bonum nur im Abglanz von bona begegnet. Der menschlich sittliche Akt bedeutet darum grundsätzlich ein Suchen des Guten unter Gütern. Der Mensch hat nur zwischen Gütern zu wählen (*electio est inter media*). Für das sittliche Handlungsurteil bildet die Einsicht in die unserem Handeln vorgegebenen Werte die wichtigste Grundlage. Die Erkenntnis freilich, daß ein bestimmter Wert verpflichtend aufgegeben ist, kann in allgemeiner Form auch leicht zu einem sittlichen Urteil umgeformt werden. „Verpflichtend aufgeben“ besagt im Prinzip schon „im Handeln und Verhalten respektieren“<sup>35</sup>. Wenn dem Menschen eine durch sein Menschsein selbst begründete Würde zukommt, so ist diese Würde zu respektieren. Wenn das Leben und die leibliche Integrität ein hoher Wert ist, dann sind sie zu achten. Apodiktische Sätze, wie wir sie aus dem Dekalog kennen, bringen dies zum Ausdruck: Ihr Sitz im Leben ist die Paränese, die Ermahnung: Du weißt, du sollst nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen! In dieser allgemeinsten Form lassen sie sich auf analytische Urteile reduzieren; denn dies heißt letztlich: *Ungerecht töten ist ungerecht!* Solche analytische Urteile gelten natürlich immer und ausnahmslos. Sobald wir aber fragen, wie die Menschenwürde konkret zu respektieren sei oder was ungerecht töten heiße, werden die Urteile synthetisch und damit bedingt. Ist z. B. die Todesstrafe widersittlich? Die Tradition erklärt die Todesstrafe für erlaubt, *wenn* die Tötung des Rechtsbrechers das einzige und proportionierte Mittel ist, um die Rechtsordnung zu schützen. Damit wird deutlich, daß selbst das Tötungsverbot letztlich keine absolute, d. h. keine bedingungslose, ausnahmslose Gültigkeit hat. Ja wir müssen sogar sehr grundsätzlich sagen: Sittliche Normen können nur bedingungslos und ausnahmslos gültig sein, „wenn sie ein Gut zu verwirklichen gebieten, das erwiesenermaßen nie mit einem anderen wichtigeren und darum vorzugswürdigeren Gut konkurrieren

<sup>35</sup> Vgl. zu dieser These vor allem die Beiträge von J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, in: H. Wolter (Hrsg.), *Testimonium veritati*, Frankfurter Theol. Studien 7 (1971) 211–240; P. Knauer, *Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung*, in: *Theol. u. Glaube* 57 (1967) 107–133; und B. Schüler, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, in: *Theol. u. Philos.* 45 (1970) 1–23; ders., *Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie*, in: ebd. 526–550; ders., *Zur Rede von der radikalen sitl. Forderung*, in: *Theol. u. Philos.* 46 (1971) 321–341; ders., *Die Begründung sittlicher Urteile* (1973); ders., *Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen“*, in: J. Pfammatter u. F. Furger (Hrsg.), *Theol. Beiträge IV* (1974) 109–181.

kann“.<sup>36</sup> Der Logik dieser These ist kaum zu widersprechen; und es ist auch leicht zu verstehen, daß unter kontingenten Gütern ein solches Gut nicht benannt werden kann. Darum basieren *alle* ethischen Normen, die das zwischenmenschliche Verhalten betreffen, letztlich auf einem Vorzugsurteil. Es handelt sich also in der Sache – wenn auch nicht immer in der sprachlichen Formulierung – um hypothetische Imperative<sup>37</sup>. Sie gebieten oder verbieten eine Handlung nicht um ihrer selbst willen, sondern weil diese – entsprechend einer allgemeinen vernünftigen Abwägung der Güter – unter den allgemein erkennbaren Bedingungen den vorzüglichen Wert realisiert.<sup>38</sup>

2. Mit diesen Feststellungen sind wir zum Kernpunkt der *Auseinandersetzung über die Normbegründung* in der katholischen Moraltheologie der Gegenwart vorgedrungen. Im Anschluß und in Weiterführung der von C. D. Broad eingeführten Unterscheidung werden heute zwei Grundtypen der Begründung einander kontradiktorisch gegenübergestellt.<sup>39</sup> *Teleologisch* (von *telos* = Ziel) heißen jene Theorien, die besagen, *alle* Handlungen müßten *ausschließlich* von ihren Folgen her sittlich beurteilt werden. *Deontologisch* (to deon = Pflicht) heißt dagegen jede Theorie, die behauptet, nicht *alle* Handlungen seien *ausschließlich* durch ihre Folgen sittlich bestimmt. (Es gebe demnach Handlungsweisen, die unter diesen oder jenen Umständen immer sittlich richtig – oder falsch – seien, gleichgültig, was ihre Folgen sein mögen.) Eine wachsende Zahl von Mo-

<sup>36</sup> B. Schüller, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, a. a. O. 4.

<sup>37</sup> Zur Analyse des Verpflichtungscharakters hypothetischer Imperative vgl. K. Cramer, Hypothetische Imperative?, in: M. Riedel (Hrsg.), Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I (1972) 159 ff.

<sup>38</sup> Die Güter respektive die Übel, zwischen denen eine Wahl zu treffen ist, haben, vorgängig zur Wahl, „prä-sittlichen“ Charakter. Die Wahl vollzieht sich daher nicht zwischen zwei sittlich bösen Handlungen, einer bösen und einer weniger bösen. Der sittliche Charakter der Handlung konstituiert sich erst in der Wahl innerhalb des Feldes abzuwägender Güter. Vgl. B. Schüller, Zur Problematik . . . , a. a. O. 9, und J. Fuchs, a. a. O. 231.

<sup>39</sup> Vgl. Zur Diskussion im angelsächsischen Raum: C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (London 1967); H. J. McCloskey, *Meta-Ethics and Normative Ethics* (The Hague 1969); W. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs 1963); D. H. Hodgson, *Consequences of Utilitarianism* (Oxford 1967); D. Lyons, *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford 1970); G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge 1903, 1966); W. D. Ross, *The Right and The Good* (Oxford 1930, 1967); ders., *Foundations of Ethics* (Oxford 1939, 1968); G. J. Warnock, *The Object of Morality* (London 1971). Nach Broad ist in der teleologischen Theorie die Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung „always determined by its tendency to produce certain consequences which are intrinsically good or bad“ (ebd. 206 f.), während die deontologische Theorie argumentiert: „Such and such a kind of action would always be right (or wrong) in such and such circumstances, no matter what its consequences might be“ (ebd. 206). Eine typisch teleologisch begründete ethische Theorie ist der Utilitarismus im Gegensatz zum Intuitionismus (vgl. ebd. 206). Hierbei sei noch erwähnt, daß man in der englisch-sprachigen Literatur zwischen einem Handlungs- und einem Regelutilitarismus unterscheidet. Letzterer ist eine eingeschränkte Form des Utilitarismus, insofern weniger die jeweils voraussehbaren Folgen zur Handlungsnorm werden als vielmehr bestimmte mehr oder weniger feste Regeln, von denen man gemeinhin annimmt, daß sie die besten Folgen haben (vgl. J. R. Connery, *Morality of Consequences: a critical appraisal*, in: *Theol. Studies* 34 [1973] 396–414).

raltheologen ist der Überzeugung: Sittliche Normen im zwischenmenschlichen Bereich können nur teleologisch begründet werden. Ihr Hauptargument liegt im Hinweis, daß die unserem Handeln aufgegebenen Werte ausschließlich *bedingte, geschaffene* und damit *begrenzte Werte* sind. Dann aber kann die sittliche Beurteilung des Handelns nur unter Berücksichtigung der mit dem Wert verbundenen Bedingungen sowie unter Abwägung der eventuell konkurrierenden Werte erfolgen. Zwar ist der Mensch vom absoluten Wert des Sittlichen unbedingt gefordert, doch als kontingentes Wesen in einer kontingenten Welt kann er das ihn absolut anfordernde „bonum“ immer nur an und in den „bona“ verwirklichen, die als kontingente Güter oder Werte eben „relative“ Werte sind und als solche niemals a priori als der je größte Werte, der überhaupt nicht mit einem höheren konkurrieren könnte, ausgewiesen sind. Im Hinblick auf die Werte (bona) bleibt daher je nur die Frage nach dem vorzugswürdigeren Wert möglich, und das heißt, jede konkrete kategoriale Entscheidung *muß* – um nicht fälschlich Kontingentes zu verabsolutieren – letztlich auf einer Vorzugswahl beruhen, in der der je größte Wert verpflichtet.

3. Damit wird weder die Relevanz verpflichtender Werte angezweifelt noch werden allgemein verbindliche Normen bestritten. Allgemeinverbindlich regeln heißt nämlich per se weder für alle Zeiten in gleicher Weise (universell) regeln noch bedeutet es so regeln, daß ein bestimmtes Verhalten unabhängig von jeder möglichen Bedingung damit ausnahmslos (absolut) als geboten oder verboten gelten müßte. Wenn man beispielsweise bis vor kurzem der Überzeugung war, die Rechtsordnung könne tatsächlich nur gesichert werden, wenn Rechtsbrecher möglicherweise mit der Todesstrafe rechnen müssen,<sup>40</sup> war das verallgemeinernde Urteil richtig: *Todesstrafe ist* (im allgemeinen) *erlaubt*. Heute dürfte es schwer sein, plausibel zu machen, daß die Tötung von Rechtsbrechern das einzige und proportionierte Mittel sei, den Rechtsstaat zu retten. Konsequenterweise ist generalisierend zu formulieren: *Todesstrafe ist* (im allgemeinen) *nicht erlaubt*. Beide scheinbar widersprechenden Urteile sind unter den je vorausgesetzten Bedingungen richtig. Sie bringen eine sittliche Norm zum Ausdruck, die „ut in pluribus“ gilt. Die „Allgemeingültigkeit“ sittlicher Normen besagt bei genauerer Analyse ein „Im-allgemeinen-gültig-Sein“, d. h. die Normen sind gültig, soweit sie das Allgemeine ausdrücken und soweit sie die notwendigen Bedingungen umfassend und zutreffend berücksichtigen. Normen dieser Art sind keine bloß gut gemeinten Ratschläge, mit denen man machen kann, was man will. Sie bringen verpflichtende Werte zum Ausdruck, an denen keiner vorbeigehen kann, der sittlich verantwortlich handeln will. Sie helfen dem einzelnen in der mühsamen Suche nach dem sittlich richtigen Handeln, aber sie entlasten ihn nicht davon zu prüfen, ob und wie weit die allgemeinen Vorschriften für seinen konkreten Fall zutreffen. Er kann nur unter Einbezug aller in Frage stehenden Werte und Umstände erkennen, wie er optimal sittlich handeln soll.

<sup>40</sup> Vgl. B. Schüller, Art. Todesstrafe, II. Moraltheologisch, in: Lex. f. Theol. u. Kirche, Bd. X, 229 f.

4. Im Zusammenhang mit dieser als teleologisch bezeichneten Begründung sittlicher Urteile wird auch klar, was ein „in sich guter“ resp. ein „in sich schlechter“ Akt bedeuten kann und was nicht. „In se“ oder „intrinsicè inhonestum“ besagt dann, dieser Akt sei durch einen objektiven Wertgehalt bestimmt. Da aber jeder geschaffene Wert bedingt ist, ist auch das sittliche Urteil über den Akt nur gültig unter der Voraussetzung der Bedingungen des entsprechenden Wertes. Dementsprechend kann es aber dann im Bereich des zwischenmenschlichen Handelns keine Akte geben, von denen man sagen könnte, sie seien unabhängig von allen Bedingungen (Umstände, Motive) a priori in sich immer und ausnahmslos schlecht<sup>41</sup>. Demgegenüber finden wir in lehramtlichen Aussagen immer wieder Aussagen, die auf eine *bedingungslose sittliche Verurteilung* einzelner Akte hinauslaufen. So wird in der Enzyklika „Humanae vitae“ erklärt: Ein absichtlich unfruchtbar gemachter Geschlechtsverkehr sei ein in sich unsittlicher Akt (intrinsicè inhonestum), und es sei „niemals erlaubt – auch aus noch so ernsten Gründen nicht –, Böses zu tun, um eines guten Zweckes willen: d. h. etwas zu wollen, was seiner Natur nach die sittliche Ordnung verletzt“ (14). Dies letztere ist insofern richtig, als keine noch so gute Absicht je rechtfertigen kann, daß man *sittlich schlecht* handelt. *Die Frage ist aber, ob ein absichtlich unfruchtbar gemachter Akt bedingungslos sittlich schlecht sei.* Dies wird zwar im Text nicht explizit gesagt, aber der Begriff „intrinsicè inhonestum“ wird „als bedingungslos = absolut widersittlich“ insinuiert, weil die Argumentation letztlich darauf hinausläuft, die künstliche Empfängnisregelung unter allen Umständen und ohne Rücksicht auf eventuelle Folgen für verboten zu erklären. Diese Art der Argumentation ist nach der weiter oben gegebenen Definition als „*deontologisch*“ zu bezeichnen. Dem entspricht in den Handbüchern die „*moralitas absoluta*“. Zu Recht wird heute die deontologische Begründung sittlicher Urteile kategorialer Akte bestritten.

Deontologische Gültigkeit können nur analytische Urteile beanspruchen (morden, d. h. ungerecht töten, ist ungerecht!). Wer die Kontingenz der unsere menschlichen Handlungen bestimmenden Werte anerkennt, muß grundsätzlich für eine Berücksichtigung der Bedingungen, d. h. für eine Güterabwägung, offen stehen.

5. Die katholische Tradition hat über Jahrhunderte hinweg die operativen Handlungsregeln durch Güterabwägung begründet. Selbst da, wo sie eine Forderung als ausnahmslos gültig hinstellt, tut sie das letztlich auf Grund einer Berücksichtigung des bonum commune (ad praecavendum periculum commune). Das läßt sich im Prinzip bei Thomas ebenso wie bei G. Vazquez und F. Suarez nachweisen. Erst gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzt sich in der Moraltheologie eine neue Naturrechtsauffassung durch. Anstelle einer

<sup>41</sup> Gegenbeispiele lassen sich sehr leicht auf analytische Urteile reduzieren, weil der widersittliche Aspekt bereits ins Urteil eingebracht wurde, z. B. „jemanden aus egoistischen Motiven quälen“ oder auch „ehbrechen = unrechtmäßig mit einem fremden Partner verkehren“.

objektiv begründeten Vernunftordnung tritt die göttliche *Natur- und Wesensordnung*, in die der Wille Gottes selbst eingeschlossen ist.

Vermeersch macht den Moraltheologen des 18. und 19. Jahrhunderts den Vorwurf, sie sehen die Sittenordnung wie eine objektiv begründete Rechtsordnung. Die Sittenordnung erscheine dann als sekundäre Ordnung, d. h. als eine Ordnung, die aufgrund vorgegebener Wirklichkeit von der sittlichen Vernunft entworfen und begründet wird. Dabei würden die einzelnen Akte nach der Bedeutung ihrer Objekte und nach den möglichen Folgen beurteilt. Demgegenüber gelte es, den wahren Charakter des göttlichen Sittengesetzes zu erkennen. Dieses ist in der Seinsordnung vorgegeben. Die sittliche Ordnung ergibt sich unmittelbar aus dem Wesen des Menschen und der ihn umgebenden Welt. Sie läßt sich durch Verallgemeinerung und Abstraktion aus der Erfahrung gewinnen. Diese Ordnung ist als Wesensordnung prinzipiell schon immer unveränderlich vorgegeben. Es ist Gottes eigene Ordnung. *Ihre Verletzung ist daher immer und in jedem Fall innerlich schlecht*. Ein Unterschied ergibt sich nur hinsichtlich der „gravitas materiae“. Die Ordnung kann in ihrer Substanz oder nur in ihrer Integrität verletzt werden. Eine Verletzung, die den Menschen und seine Naturanlage betrifft, muß als substantielle Verletzung objektiv immer als schwere Sünde beurteilt werden.<sup>42</sup> Eine Verletzung der Integrität der Ordnung dagegen wäre eine nur läßliche Sünde.

Es ist in der Moraltheologie nicht strittig, daß die sittliche Ordnung in Grundwerten verankert ist, die dem Menschen unverfügbar und verpflichtend vorgegeben sind. Durch eine Überanstrengung „metaphysischer“ Erkenntnis wird aber gerade diese Rückbindung gefährdet. „Bei dem Versuch, Werte metaphysisch zu begründen und abzuleiten, wird die grundsätzliche Möglichkeit von Metaphysik nicht genug bedacht, womit das Ganze in Gefahr gerät, ins Unbegründete, Unreale, Fiktive zu entgleiten.“<sup>43</sup> Wir dürfen nicht da, wo die Anwendung der Grundwerte auf das konkrete Handeln schwierig wird, die plausible Begründung durch einen Naturrechtspositivismus ersetzen, „der aus der vermeintlichen Metaphysik eine theokratische Lehramtsgesetzgebung macht“.

Ich fasse zusammen:

Was ergibt sich aus diesen Ausführungen für die Beziehung von Moraltheologie und philosophischer Ethik?

1. In Bezug auf die *ultimative Begründung* des Sollens laufen die Bemühungen der beiden Disziplinen *komplementär*. Die theonome Legitimation sittlicher Beanspruchung des Menschen hebt seine Autonomie nicht auf, sondern bestätigt sie als vornehmste Aufgabe kreatürlicher Vernunft. Wer sich der Argu-

<sup>42</sup> Vgl. A. Vermeersch, *De castitate et de vitiis contrariis* (Rom 1921) n. 305 (Text zitiert bei B. Schlegelberger, *Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr* (1970), 129.

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Theologie und Ethos*, in: K. Ulmer (Hrsg.), *Die Verantwortung der Wissenschaft* (1975) 46–61, hier 57.

mentationsgemeinschaft verweigert, verweigert sich nicht nur der Vernunft, sondern demjenigen, der ihn zum vernünftigen selbstverantwortlichen Geschöpf berufen hat.

2. Bei der *Genese von relevanten Werteinsichten* kommt der Theologie eine *kritisch stimulative Funktion* zu. Indem der christliche Glaube für bestimmte Werte optiert, nicht zu vergessende Einsichten garantiert oder falsche Prioritäten korrigiert, modifiziert er nicht unerheblich das Dispositionsfeld möglicher Güterabwägung.

3. Bei der Beurteilung konkreter Handlungen bleibt auch dem Moraltheologen kein anderes Mittel als *die praktische Vernunft*, d. h. er vollzieht selbst ein Stück praktische Philosophie.