

Sache der Menschen ist, so wie auch Gott die Sache der Menschen *zu der seinen macht*, und daß es genau dieses ist, was gemeint ist, wenn die Evangelien vom «Reich Gottes» reden. Wenn Menschen aber nur rein menschlich über Gott denken wollen, kann dies zu seltsamen, bizarren, menschenhändenden Vorstellungen und Handlungsweisen führen. Menschen haben früher Menschenopfer dargebracht, um ihren Gott zu ehren. Ist es in unserer Zeit wirklich anders geworden? Geschieht nicht auch in unserer Welt viel Unheil, und wird nicht auch dort viel Leid gerade im Namen Gottes verursacht? Und was hat man in einer bestimmten Christologie nicht aus Jesus gemacht? Als ob Gott erst dann den Menschen gegenüber Erbarmen zeigen könne, wenn er das Blut seines innig geliebten Sohnes habe fließen sehen! Jesus aber sagt: Wenn du fühlst, daß Gott sich dir nähert, dann fürchte dich nicht (vgl. u.a. Mk 4,35–41). Gott ist ein Gott von Menschen, dem «es vor Menschenopfern graut», wie das schon das Buch Levitikus sagt (vgl. Lev 18,21–30; 20,1–5). Gott ist ein Feuer, das stimmt. Aber er ist ein Feuer, das den brennenden Dornbusch nicht verzehrt, sondern unversehrt, heil läßt.

Gottes Entscheidung für den «Humanismus» ist seine Entscheidung für den «*Humanismus der Verworfenen*»: «Wohl den Armen, den Hungernden, den Weinenden» (Mt 5,4–12), denn *sie*

sind keine *Unterdrücker*. Sie stoßen niemanden aus, denn sie sind selber die Ausgestoßenen. Heißt es nicht: «Er hat uns geliebt, als wir noch Sünder waren» (Röm 5,8)?

¹ Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles I 4.

² Ignatius von Antiochien, Ad Romanos VI 2 (J.A. Fischer ed., Die apostolischen Väter, Schriften des Urchristentums I, Darmstadt 1966).

Übersetzt von Dr. Karel Hermans

EDWARD SCHILLEBEECKX

1914 in Antwerpen (Belgien) geboren. Dominikaner. 1941 Priesterweihe. Studium in Löwen, an der theologischen Fakultät von Le Saulchoir (Frankreich), an der Ecole des Hautes Etudes und an der Sorbonne in Paris. 1951 Doktor der Theologie. 1959 Magister der Theologie. Seit 1959 Professor für Dogmatische Theologie und Hermeneutik an der Universität Nimwegen. Hauptredakteur von «Tijdschrift voor Theologie». Veröffentlichungen u.a.: De sacramentele heilseconomie (Antwerpen 1952); Christus, Sakrament der Gottesbegegnung (Mainz 1959); Offenbarung und Theologie (Mainz 1965); Gott, Kirche, Welt (Mainz 1970); Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie (Mainz 1979); Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden (Freiburg 1974); Christus und die Christen (Freiburg 1977); Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung (Freiburg 1979); Das kirchliche Amt (Düsseldorf 1981). Anschrift: Albertinum, Heyendaalseweg 121, Postbus 9009, NL-6500 GK Nijmegen, Niederlande.

Dietmar Mieth

Autonomie der Ethik – Neutralität des Evangeliums?

Vom Menschlichen als Kriterium des Christlichen zu reden, verlangt in der Kirche einen Prozeß des Umdenkens. Denn das Christentum hat oft ein spezifisches Menschenbild vertreten, ein Menschenbild, das man ohne christliches Vorzeichen gar nicht verstehen zu können glaubte. Soll das Menschliche, das «Humanum», ein Kriterium werden, dann muß man sich über dieses Menschliche schon vorab verständigen

können, bevor die dogmatische Anthropologie einsetzt.

Der Prozeß des Umdenkens ist dadurch besonders erschwert, daß der christliche Glaube damit ein Kriterium akzeptiert, das ihm in der Neuzeit oft als Kriterium der «nachchristlichen» Zeit begegnete: Der christliche Glaube ist gerade soviel wert, wie er die Menschlichkeit des Menschen fördert und möglichst darin verschwindet.

Schließlich bedeutet dieser Prozeß des Umdenkens eine Freigabe der Ethik an die autonome Vernunft¹. Der Glaube, so scheint es, gibt dann noch Antwort auf die Frage Kants: «Was dürfen wir hoffen?»; die praktische Vernunft gibt dagegen Antwort auf die Frage: «Was sollen wir tun?». Der eine schließt daraus mit Thomas Mann: «Ich glaube an die Güte, nicht an den Glauben» und verwandelt damit allen Glauben in

die Hoffnung auf Moral; der andere, der Christ, fragt sich: «Genügt es nicht, ein guter Mensch zu sein, wozu bin ich Christ?»

Die Frage ist spannend: Ist christlicher Humanismus eine Vollendung des Christentums im Humanismus? Oder für einige darüber hinaus in einem Derivat des Humanismus, dem Sozialismus? Oder ist die Humanität des Christentums etwas Unterscheidbares, etwas anderes als andere religiöse und nicht-religiöse Humanitäten? Dann aber wäre das Menschliche als Kriterium christlicher Existenz eine zirkuläre oder tautologische Redeweise: Wir haben das Kriterium, mit dem wir uns messen, immer schon vorher getauft. Humanistisches Kriterium ja, aber seinerseits gemessen von einem *christlichen* Humanismus. Autonomie der Ethik ja, aber ihrerseits unterstellt unter das Dach einer Theonomie, die uns im vorhinein zwischen rechter und falscher Autonomie unterscheiden läßt.

Die Frage wird noch spannender, wenn man die Unterschiede zwischen einer europäischen «autonomen Ethik im christlichen Kontext» und einer lateinamerikanischen Befreiungsethik betrachtet. Die Autonomie der Ethik christlich einzuholen, ist hier kein Ziel, aber auch keine Voraussetzung. Christliche Befreiungspraxis analysiert, urteilt und handelt «aus Glauben», d. h. aus der gläubigen Grundoption einer Parteilichkeit für die Benachteiligten heraus. Daß sich in der aktuellen christlichen Ethik einerseits Autonomie und andererseits Orthopraxis des Glaubens in den Weg geraten, ist schon von J. Ratzinger scharfsinnig beobachtet worden².

Die Spannung der Fragestellung liegt insgesamt darin, daß die theologische Ethik heute hinter zwei Voraussetzungen nicht zurück will: Einerseits wird sie stets die ethische Relevanz und damit keinesfalls die ethische Neutralität des Evangeliums behaupten; andererseits wird sie an der Autonomie der Ethik unbedingt festhalten, weil ihr dies das einzige Modell zu sein scheint, die vom Evangelium her ermöglichte «Moral der Autonomie» oder, wenn man will, Ethik der Freiheit, festzuhalten. Indem man beide Voraussetzungen festhält, so lautet meine These, werden sie vereinbar.

Bevor dies aufzuweisen ist, soll jedoch die Kritik an den beiden Alternativen zu Wort kommen, die sich als heutige christlich-ethische Grundmodelle anbieten: dem Modell der «autonomen Moral» und dem Modell der «Offenbarungsmoral». In beiden Modellen geht es nicht

nur um eine Methode der theologisch-ethischen Argumentation, sondern um ein Verständnis von Ethik überhaupt.

1. Ausgangspunkt: Kritik der neuscholastischen Unterscheidung von Vernunft und Offenbarung

Der neuscholastische Ausgangspunkt der Moraltheologie um die Jahrhundertwende war vereinfacht folgender: Es gibt zwei Quellen der sittlichen Erkenntnis, die natürliche Vernunftkenntnis und die übernatürliche Offenbarung, die in der Schrift manifestiert ist. Beide Quellen werden in ihrer Eigenständigkeit belassen, aber hierarchisch geordnet: Offenbarung ist mehr als Vernunft. Für beide Quellen zuständig ist die lehramtliche Tradition der Kirche, wie bis zu Pius XII. immer wieder in lehramtlichen Äußerungen betont worden ist.

Es soll hier nicht behauptet werden, daß diese Position nicht erheblich differenzierter als hier dargestellt vertreten worden ist. Aber dennoch blieben die Konsequenzen dieses Ansatzes: Es gibt zweierlei Ordnung der Humanität. Die eine Ordnung beruht auf jedermann einsichtigen sittlichen «Naturgesetzen»; die andere, sie überlagernde Ordnung beruht auf nur im Glauben annehmbaren und von der im Glauben erhellten Vernunft begründbaren positiven Offenbarungsnormen («Lex divina»). Beide Ordnungen unterstehen der authentischen Weisung des kirchlichen Lehramtes. Diese neuscholastische Lehramtstheorie ist analog zur mittelalterlichen Zweiswertertheorie formuliert, freilich analog zur imperialen Fassung Bonifaz' VIII.: Die Kirche hat letztlich die Vollmacht für beides. Mit dem Verlust unmittelbarer politischer Macht der Kirche und der damit verbundenen Anerkennung der Autonomie des Politischen war eine Verstärkung der Zuständigkeit für das sittliche Verhalten verbunden.

2. Kritik der Offenbarungsmoral

Als Reaktion auf die neuscholastische Dichotomie von Vernunft und Offenbarung, die letztlich nur institutionell verklammert war, wird schon im 19. Jahrhundert, auch in Reaktion auf die Aufklärung, teilweise auf eine stärkere Theologisierung des Sittlichen gesetzt. Im 20. Jahrhundert setzt diese Entwicklung verstärkt ein. Ihr Höhepunkt ist die Entwicklung der konkreten speziellen Ethik aus der «Idee der Nachfolge Christi»

(F. Tillmann). Aber auch heute noch wird die Position, daß wesentliche Inhalte der christlichen Sittlichkeit nur theologisch zu sichern seien, von bedeutenden Theologen vertreten (z. B. J. Ratzinger, H. Urs von Balthasar).

Hier können wir auf einzelne differenzierte Positionen nicht eingehen. Der Ansatz bei der «Offenbarungsmoral» bzw., wie einige lieber sagen, bei der «Glaubensethik», ist zudem keineswegs einheitlich. Vielmehr lassen sich mindestens drei Varianten unterscheiden: die moral-dogmatische, die biblizistische und die orthopraktische Position.

Die moral-dogmatische Position geht im Grunde davon aus, daß es in der christlichen Ethik unfehlbare sittliche Sätze gebe, die mehr oder weniger ausgesprochen durch die lebendige Überlieferung der Offenbarungsmoral gesichert seien: das Verbot der direkten Tötung unschuldigen Lebens; die eheliche Treue über das ganze Leben hinweg. Es handele sich dabei um Wahrheiten, für die die menschliche Vernunft letztlich kein Kriterium sein könne, weil nur eine von diesen Wahrheiten bereits erhellte Vernunft Zugang zu ihnen finde. Daher ist die angemessene Begründung solcher Moral-dogmen die Kontinuität der Tradition. (Zeitgenössische Exegese wäre ja wieder von zeitgenössischer Vernunft abhängig.) Die moral-dogmatische Position knüpft also das Zentrum der christlichen Ethik an die Kompetenz des Amtes: «Dieses Amt ist auch heute für die Kirche unverzichtbar, und wo ihm die Kompetenz zu inhaltlicher Entscheidung für oder gegen eine Auslegung der aus der Gnade folgenden Moral grundsätzlich abgesprochen wird, wird an der Grundform der apostolischen Überlieferung selbst gerüttelt.»³

Die moral-dogmatische Position stimmt daher in ihren institutionellen Konsequenzen mit der Neuscholastik überein, wenn sie auch das Verhältnis von Natur und Gnade weniger dualistisch bestimmt. Das gleiche gilt auch für eine andere Position der Offenbarungsmoral: die *bibilizistische*. Vor allem Exegeten sehen mit Recht die starke Verknüpfung jeder moralischen Aussage in der Schrift mit theologischen Aussagen. Moralauffassung und Gottesbegriff hängen in der Bibel eng zusammen. Die Frage ist nur, ob dieser Zusammenhang notwendig ist, um die christliche Ethik besser zu *verstehen*, oder aber auch, um die christliche Ethik in ihren normativen Sätzen zu *begründen*. Beides wird von Biblizisten nicht unterschieden. Daher sehen sie die

Begründung konkreter normativer Sätze in einer zeitgemäßen *Applikation* sittlicher Aussagen der Schrift. Will man dann diese Applikation vor Willkür bewahren, bleibt nur der Rekurs auf das Amt.

Die orthopraktische Position, wie sie in politischen Theologien vorfindbar ist, arbeitet mit einem biblischen Grundkriterium, das als «norma normans» an christliche Urteile und Handlungen anzulegen ist: die «Option für die Armen». Nun sind sich Befreiungstheologen offensichtlich bewußt, daß mit diesem Kriterium *allein* keine eindeutigen Handlungsnormen zu erzielen sind. Es ist darum auch kein Kriterium der *Begründung* christlicher Ethik, sondern der *kritischen Prüfung* der Christlichkeit christlicher Ethik. Die Begründung konkreter Handlungsnormen scheint dagegen meist dialektischen Methoden zu folgen: Normen erscheinen als «konkrete Negationen» der schlechten Realität. Die Erkenntnis des Falschen provoziert die Erkenntnis der Richtigkeit.

Ein Problem dieser Position liegt darin, daß sie das Verhältnis von Begründung und kritischer Prüfung nicht reflektiert und damit das Verhältnis von Glaube und Vernunft in der christlichen Sittlichkeit offen läßt. Das Problem aller Positionen der Offenbarungsmoral scheint mir darin zu liegen, daß sie wohl die Grenzen der Vernunft sehen und die Gefahr, das Evangelium auf eine Verstärker-Funktion gegenüber gängigen sittlichen Überzeugungen zu reduzieren, daß es für sie aber keine Rettung vor der Abhängigkeit ihrer eigenen Vernunft gibt als die Flucht «nach hinten» in die Autorität oder die Flucht «nach vorne» in die eschatologische Kritik. Beides läßt sich aber dann vernünftigerweise nicht mehr überprüfen.

Da zudem der Gebrauch wissenschaftlicher und philosophischer Mittel in der Argumentation nicht als solcher methodisch reflektiert wird, besteht die Gefahr, daß die Positionen der Offenbarungsmoral stets «trojanische Pferde» in ihren Mauern haben: weil sie, gleich welcher Spielart, die philosophische Ethik, die sie schlechterdings benutzen müssen, wenn sie normativ reden wollen, nicht als solche thematisieren, sind sie stets in der Gefahr, Offenbarung nach Interesse zu interpretieren. Man findet dieses Problem in der Umweltethik und in der Friedensethik, wo z. B. die Theologoumena des Schöpfungsauftrags bzw. des eschatologischen Vorbehalts gegenüber aller Gewalt ganz ver-

schieden «appliziert» werden, je nachdem zu welcher politisch-ethischen Aussage man gelangen will.

Ich bin in der letzten Zeit öfter jungen Menschen begegnet, die Ethik für eine Sache des Bekenntnisses und nicht für eine Sache der argumentativen Erkenntnis halten. Für sie ist der Ethiker jemand, der Zeugnis («témoignage») ablegt. So wenig gegen moralische Bekenntnisse einzuwenden ist, so ist doch die erste Tugend jedes Ethikers die argumentative Geduld. Wenn sich nicht jeder christliche Orthopraktiker diese leisten zu können glaubt, dann sollte er sie nicht deshalb schon für überflüssig halten.

3. Kritik der autonomen Moral

Das Modell der «autonomen Moral» ist aus der Erkenntnis der Unzulänglichkeit des neuscholastischen Modells einerseits und des Modells «Offenbarungsmoral» andererseits entstanden. Es zeichnet sich ferner dadurch aus, daß es die Frage der lehramtlichen Zuständigkeit «in rebus moralibus» in besonderer Weise problematisiert. Im Rahmen dieses Modells kann man vom Humanum als Kriterium christlicher Existenz sprechen.

Eben dagegen richten sich die Einwände. Wie kann das Humanum Kriterium des Christianum sein, wenn dieses doch erst die «wahre Humanität» im Christusglauben offenbart? Tritt nicht der «nachchristliche» Vernunftglaube der Aufklärung mit dem Programm der Autonomie der Ethik in ausdrückliche Konkurrenz zum christlichen Glauben? Hat nicht gerade die Betonung der moralischen Autonomie in der Geschichte der Neuzeit einen ethischen Subjektivismus und Individualismus hervorgebracht, der sich in vielen Lebensfragen negativ auswirkt, z. B. in den Problemen des Sexualverhaltens, der Ehescheidung, der Geburtenregelung, des Schwangerschaftsabbruchs, der Euthanasie und des Suizids?

Die hinter diesen Fragen stehenden Einwände lassen sich als Thesen folgendermaßen formulieren: Erstens, ohne die Botschaft von Sünde und Erlösung läßt sich die Würde des Menschen nicht in ihrer Tiefendimension erfassen, und daher vertritt der neuzeitliche Humanismus ein rational verkürztes Menschenbild; zweitens, die Autonomie des Subjekts in der Neuzeit hat zur Ideologie der orientierungslosen sittlichen Selbstverfügung geführt. Das Modell der «auto-

nomen Moral» steht also unter dem Verdacht des Agnostizismus und des falschen Liberalismus. Wie soll die Einheit der Moral ohne Gott und ohne orientierende Autorität behauptet werden?

Wie die Diskussion der letzten Jahre gezeigt hat, beruhen viele dieser Einwände auf Mißverständnissen. Was den Liberalismusverdacht betrifft: Autonomie bedeutet nicht das gleiche wie Autarkie, sittliche Verpflichtung auf Freiheit und Würde des Menschen ist nicht dasselbe wie schrankenlose Selbstverfügung. Autonomie ist der Gegensatz zur Willkür. Sie versucht, Freiheit und Pflicht zusammenzufassen. Eine Moral der Autonomie steht unter dem Anspruch, die Würde des Menschen nicht zu unterschreiten oder, wie Kant es ausdrückt: Der Mensch darf nicht nur ein Mittel, er muß immer auch zugleich Zweck des Handelns sein⁴. Dabei wird keineswegs geleugnet, daß der Mensch Sünder ist und erlösungsbedürftig bleibt. Die menschliche Vernunft als Kriterium des Sittlichen klärt auch über die Grenzen der Vernunft auf und läßt damit den Horizont offen für die Hoffnung, die der Glaube bringen kann.

Daraus wird schon deutlich, daß der Agnostizismus-Verdacht nur dort zutrifft, wo die Verbindung von autonomer Ethik und christlicher Hoffnung von vorneherein positiv ausgeschlossen wird. Es ist nicht zu bestreiten, daß dies im Anschluß an Fichte und Feuerbach immer wieder geschehen ist. Rein vom ethischen Ansatz her gesehen, ist der Agnostizismus jedoch nicht zwingend. Vielmehr geschieht in der Autonomie der Ethik zunächst nur eine methodologische Trennung der Fragen Kants: «Was soll ich tun?» – «Was darf ich hoffen?» Die *Begründung* des sittlichen Sollens geschieht methodisch unabhängig von Glaubenssätzen. Aber andererseits ist deutlich, daß ein letztes *Verstehen* des sittlichen Sollens in die Frage nach dem Glauben hineinführt, wie dies schon bei Kant geschieht.

Nun genügt es nicht, Mißverständnisse abzuwehren. Man muß auch zeigen, welchen positiven theologischen Sinn das Modell einer «autonomen Moral» haben kann. Ein Teil dieses positiven Sinnes gehört zum Traditionsgut der «natürlichen Sittlichkeit» im Kontext des Glaubens: Sittliche Normen werden nach Thomas von Aquin «secundum rationem» begründet, und die Offenbarung verfügt nicht über ein eigenes normatives Potential, das sich dieser Begründung entzieht. Damit wird zweierlei vermieden: erstens ein Voluntarismus der Glaubensethik, die

damit auf Begründung verzichten könnte; zweitens eine Moralisierung des Glaubens, weil Sätze des Glaubens und Sätze der Moral einerlei wären.

Der zentrale theologische Sinn der «autonomen Moral» ist jedoch, daß auch theologisch Freiheit und Würde des Menschen der letzte Grund des sittlichen Gesetzes sind. Denn das meinen wir, wenn wir in religiöser Sprache sagen: Wir wollen Gott verherrlichen und seinen Willen erfüllen. Meinten wir es anders, sprächen wir einem göttlichen Narzißmus das Wort: Gott verherrlicht sich selbst und benutzt uns als Instrument. Gott aber verherrlicht sich selbst in der Menschlichkeit Jesu von Nazaret, und er offenbart seinen Willen als Liebe zur vollendeten Menschlichkeit des Menschen. Um also Gottes Ehre zu dienen, braucht man die Würde des Menschen nicht zu verringern. Es gibt keine Konkurrenz zwischen Gott und der Menschlichkeit des Menschen.

Dennoch bleibt in der kritischen Bilanz einer «autonomen Moral» im christlichen Kontext ein unerledigter Rest. Die «autonome Moral» begründet eine «Moral der Autonomie», d. h. eine Moral mit der Priorität von Freiheit und Würde des Menschen. Eine christliche Präferenz für eine «Moral der Autonomie» entscheidet sich am Problem der «Freiheit» als Grundkriterium der Ethik und als Grundkriterium christlicher Existenz⁵.

4. Moral der Freiheit oder Moral der Solidarität?

Läßt sich ein Ethos der Autonomie mit einem im Ansatz christlichen Ethos vereinbaren? Zunächst ist dazu zu sagen, daß auch das christliche Ethos ein Ethos der Freiheit ist: Die Normen sind um des Menschen willen da und nicht der Mensch um der Normen willen. Dies bezeugt Jesu Einstellung zum Sabbatgebot. Paulus verkündet die Freiheit des Evangeliums gegenüber dem Gesetz.

Dennoch ist es z. B. im 1. Korintherbrief deutlich, daß die Berufung zur Freiheit gegenüber dem Nächsten verantwortet sein muß: Sie soll die Gemeinde aufbauen und nicht zerstören; sie soll sich in Liebe abhängig machen von den Schwachen; sie steht schließlich nicht der Verfügung des Berufenen durch Gott im Wege. Weil dies so ist, läßt sich das christliche Ethos immer noch besser unter dem Kriterium der Liebe bezeugen als unter dem Kriterium der Freiheit. Obwohl nicht mehr Sklave, sondern Freigelasse-

ner Gottes, dürfte der Christ mit seinem Ethos der Autonomie kein Ethos der schlechthinnigen Unabhängigkeit vertreten. Wo die Liebe waltet, da steht der Mensch in Beziehung und in befreiender Abhängigkeit.

Hier ist wieder auf den Gegensatz zwischen Autonomie (Selbstgesetzlichkeit) und Autarkie (Selbstherrschaft, Souveränität, Selbstverfügung) hinzuweisen. Schon bei Paulus kommt zwar nicht der scharfe Begriff, wohl aber das Wort und die Sache der Autonomie vor, wenn es im Römerbrief heißt: «Die Heiden... sind sich selbst Gesetz», und zwar, weil «der Inhalt des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist» (Röm 2, 14. 15)⁶. Damit ist klar gesagt, daß die Autonomie nur etwas mit der Entdeckung und Begründung sittlicher Weisungen, nicht aber mit deren freier Erfindung und subjektiver Verfügung zu tun hat. Und insofern widersprechen sich auch Freiheit und Liebe nicht, denn Liebe setzt den Respekt vor der freien Gestalt des anderen voraus, und Freiheit bedarf der Solidarität, um für mehr als ein Subjekt zu gelten. (Deshalb sind z. B. die Menschenrechte an die Solidarität gebunden).

Wenn Freiheit sich an der Freiheit des anderen orientiert, wenn Liebe das Motiv der Befreiung des anderen enthält, dann gibt es keinen echten Gegensatz zwischen einer Moral der Freiheit und einer Moral der Solidarität. Dann widerspricht das christliche Ethos der Liebe nicht der autonomen Moral.

Dennoch läßt sich trotz dieser prinzipiellen Vereinbarkeit nicht leugnen, daß die nachchristliche Geschichte des neuzeitlichen Humanismus die Autonomie de facto oft genug in Richtung Autarkie interpretiert hat. Damit aber wird nicht nur eine theologische Relation der Ethik, damit wird auch ein Ethos der Liebe obsolet. Es gelingt daher einem christlichen Befreiungsethos, das Freiheit von der Solidarität mit den Benachteiligten her versteht, besser, die Beziehung von Freiheit und Liebe zu leisten, als einem Freiheitsethos, das die individuelle Freiheit für jedermann geltend macht. Die Dialektik von Freiheit und Liebe im christlichen Ethos ist daher so zu denken, daß ihre Eingangstüre die Liebe bleibt.

5. Neutralität des Evangeliums?

Diese Überlegung führt uns unmittelbar zurück zur Frage: Wird nicht das Evangelium durch die Autonomie der Ethik und das dazugehörige

Ethos der Autonomie in seiner praktischen Wirksamkeit entschärft, auf die Ebene der guten Gesinnung abgeschoben, nur noch als Garnitur und Ornament der aus dem Humanum und seiner Vernunft eingesehenen sittlichen Sätze betrachtet?

Gott segnet unsere freie sittliche Erkenntnis, zu der er uns ermächtigt hat. Er konkurriert nicht mit unserer sittlichen Freiheit, denn seine Wahrheit kommt in ihr zum Ausdruck. Aber bedeutet das nicht, in der Moral einem Deismus zu verfallen und ihr die innere religiöse Leidenschaft zu nehmen? Oder bedeutet dies, daß es zweierlei Ethos des Christen gibt: eines, das er mit allen Menschen guten Willens teilt, und eines, das einen religiösen Pflichtenkreis umfaßt, den andere Menschen nicht kennen und um der Moral allein willen auch nicht zu kennen brauchen?

Nun ist, wie man leicht nachlesen kann, die «Bergpredigt» alles andere als neutral. Aber sie zeigt sich nicht an einer christlichen Exklusivität der Maximen interessiert, die sie verkündet. Sie leitet keine Maxime aus einem Mysterium des Glaubens ab. Wohl aber gibt sie den Maximen eine Dimension der Verheißung, die strikt theologisch ist: die Seligpreisung. Das, was die Bergpredigt und andere Maximen des Evangeliums christlich macht, ist *mehr* als die Moral.

Spezifisch am Ethos des Evangeliums scheinen mir fünf Perspektiven: Erstens, es kommt nicht auf sittliche Exklusivität an, sondern auf eine unerhörte Intensität der Maximen; zweitens, wer wirklich ethisch gut und richtig handeln will, darf nicht bei der Ethik stehen bleiben, sondern muß die (religiöse) Sinnfrage, die Frage nach der Hoffnung unserer Existenz, einschließen; drittens, im christlichen Ethos sind Freiheit und Liebe nicht zu trennen, aber es fängt bei der Liebe an; viertens, die Radikalität der ethischen Maximen des Evangeliums zielt auf eine Katharsis des Bewußtseins, das im Gesetz sein Heil erblickt; fünftens, an die Stelle der radikalen Präsikription des Verhaltens tritt die radikale Inspiration im Zeichen der Nachfolge. Das Wort wird nicht zum Sittengesetz, sondern zum radikalen Zeichen für den praktischen Einsatz. An die Stelle des ethischen Systems tritt die Orthopraxis des Glaubens.

Und so kann man durchaus sagen: Die Autonomie der Ethik und die Orthopraxis des Glaubens bilden die Moral der Christen. Durch die Autonomie der Ethik wird daher auch der sittli-

che Impuls des Evangeliums nicht neutralisiert, sondern forciert. Ich kann jetzt nicht mehr sagen: Was Jesus von uns fordert, ist letztlich ein Mysterium des Glaubens, sondern ich muß sagen: Es hat ethische Evidenz.

Das Evangelium wird nicht dadurch neutralisiert, daß die ethische Maxime der Gerechtigkeit aus der Idee der Menschenwürde abgeleitet werden und von der Kontrasterfahrung des menschlichen Leidens provoziert werden kann. Das Evangelium neutralisiert, wenn es sich hier auf sein Spezifisches, die Verheißung, *allein* zurückzöge: Hoffte auf die Verheißung im Himmel! Aber es setzt nicht auf Exklusivität, es setzt auf die Intensität seiner humanistischen Parteinahme. Das Evangelium setzt auf die «Ununterschiedenheit» (*indistinctio*) von ethischer Autonomie und gläubiger Orthopraxis. Damit aber gerade wird Humanität als Kriterium christlicher Existenz zulässig, ja notwendig.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß dies schwerwiegende Folgen für die kirchliche Moralverkündigung, Pastoral, Politik, Rechtsetzung und andere praxisbezogene Äußerungen der Kirche nach sich zieht. Denn es macht einen grundsätzlichen Wechsel in der Option aus, ob die Unterscheidbarkeit christlicher und nichtchristlicher Humanität oder aber eben ihre faktische Ununterschiedenheit in der Humanität als solcher das Kriterium einer ethischen Methode ausmachen. Im einen Falle werde ich stets eine exklusive, im anderen Falle eine inklusive Methode suchen. Im einen Fall wird mich der humanistische Widerstand nicht verunsichern, sondern eher bestärken; jedenfalls ist er kein Indiz für eine mögliche Falsifikation theologischen Denkens; im anderen Fall ist er ein «*locus theologicus*», der dazu anleitet, die Theologie der Ethik neu zu überdenken. Da die Option für die Ununterschiedenheit zwischen Humanum und Christianum in ethischer Hinsicht eine zutiefst theologische Frage darstellt, sei abschließend über ihre Bedeutung nachgedacht.

6. *Theologische Reflexion über die Ununterschiedenheit (indistinctio) zwischen Menschlichem und Christlichem*⁷

Daß das Menschliche und das Christliche ethisch ununterscheidbar sind, ist theologisch keineswegs zu beklagen. Denn es ist theologisch folgerichtig, sowohl, was das Gott-Mensch-Verhält-

nis im allgemeinen, als auch, was das christologische Gott-Mensch-Verhältnis ausmacht.

Der göttliche und der menschliche Bereich lassen sich nicht wie Dinge der gleichen Seinsart voneinander unterscheiden. Wenn wir normalerweise eine Unterscheidung zwischen zwei Dingen vornehmen, dann müssen wir ein drittes Kriterium haben, im Hinblick auf das wir die Unterscheidung vornehmen: eine Quantität, eine Qualität. Nun fällt aber Gott nicht unter unsere kategorialen Kriterien, also sind der göttliche und menschliche Bereich nicht nur nicht geschieden, sondern im kategorialen Sinne auch ununterscheidbar. Meister Eckhart, der diesen Gedanken am schärfsten entwickelt hat, nennt als Beispiel das Verhältnis der Eins zu den übrigen Zahlen: Die Zahlen stammen aus der Eins und sind in ihr enthalten, aber die Eins überschreitet die Kategorie der Vielheit, nach der die Zahlen untereinander verglichen werden. Es kommt hier nicht darauf an, ob das Beispiel mathematisch stimmt; entscheidend ist, was es im Hinblick auf das Gott-Mensch-Verhältnis im allgemeinen sichtbar zu machen versucht.

Von der kategorialen Unterscheidbarkeit her gesehen, sind also Göttliches und Menschliches ununterschieden. Aber damit ist der Unterschied nicht gelehnet, sondern die Qualität der Unterscheidung verändert. Es handelt sich jetzt nicht mehr um eine kategoriale oder proportionale Unterscheidung, sondern um eine relationale. Es scheint paradox, wenn Eckhart sagt, es sei eine Unterscheidung durch Ununterschiedenheit. Und doch ist dies nur sprachlich, nicht sachlich schwierig. Denn wenn das Eine das Ununterschiedene ist («unum est indistinctum»), dann unterscheidet es sich gerade in seiner Ununterschiedenheit von dem kategorial Unterscheidbaren. Angewendet auf die christliche Ethik: Gerade deshalb, weil das Christentum keine religiöse Sonderethik behauptet, hat es ein glaubensspezifisches Verhältnis zur Ethik überhaupt: Gott nimmt den Menschen vorbehaltlos an. So gesehen, erscheint es auch als keineswegs überraschend, daß die autonome Ethik auf dem Boden des christlichen Abendlandes herangewachsen ist.

Dies läßt sich auch durch eine christologische Überlegung bestätigen und vertiefen. Die beiden Naturen in Christus, sagt die Tradition, lassen sich unterscheiden. Ihre Identität ist eine personale. Ihre Unterscheidbarkeit ist jedoch keine kategoriale, als ginge es bei der göttlichen und

menschlichen «Natur» um Dinge der gleichen Ordnung. Auch hier ist die Unterscheidung relational, muß also als kategoriale Ununterscheidbarkeit gefaßt werden. Auch damit wird das Anliegen der Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem nicht desavouiert; es wird nur in die richtige Dimension transponiert.

Ähnlich ist dies auch beim Verhältnis von christlichem und humanem Ethos. Würden sie sich kategorial unterscheiden lassen, wäre der christliche Glaube keine Relation der Ethik mehr, sondern nur ein Typ von Ethik, welcher Vorstellung er sich gerade unter dem Thema «Gesetz und Evangelium» widersetzt. Wir haben gute Gründe, die Beziehung von Christianum und Humanum als relational zu begreifen. Das aber heißt: Der christliche Glaube ist ein entscheidender Kontext für die christliche Ethik, er ist nicht die christliche Ethik selbst. Kontext sein für die Ethik bedeutet, daß der christliche Glaube für eine bestimmte humane Ethik Partei ergreift, die diesen Namen verdient: eine Ethik der Autonomie und Solidarität. Charakteristisch für das Verhältnis von Orthopraxis des Glaubens und Autonomie der Ethik ist also ihre faktische Ununterschiedenheit.

Diese Überlegung beweist nicht nur, warum die sittliche Stoßkraft des Evangeliums durch einen Ansatz bei der Autonomie der Ethik nicht verringert wird; sie macht auch deutlich, inwiefern das Humanum als Kriterium des Christianum betrachtet werden kann. In Abwandlung des scholastischen Axioms zum Thema «Natur» und «Gnade» könnte man sagen: Der Glaube setzt sich die Idee der gelungenen Humanität, der Menschlichkeit des Menschen, voraus, und er erhöht und vollendet diese Idee. Man beachte bei dieser Formulierung, daß der Glaube das Subjekt dieser Dynamik ist. Denn der Glaube geht ja – auch im Bereich des Sittlichen – davon aus, daß alles im Vorhinein von der Gnade Gottes umgriffen ist. Auch geschöpfliches Dasein ist Dasein nicht aus sich selbst, sondern «ab alio» und damit verdanktes Dasein, abhängiges Dasein.

Somit stellt die Relation «Glaube» für den ethischen Text den umfassenden Kontext dar. Die ethischen Themen von Versagen und Neubeginn werden von daher in den Kontext von menschlichem Scheitern und christlicher Versöhnung gestellt. Dies nimmt zugleich den ethischen Optimismus der fortschreitenden Erlösung des Menschen durch die Moral und befreit

zur Hoffnung auf einen Gott, der mehr als moralische Maßstäbe hat.

7. *Schlußbemerkung: Begründen und Verstehen*

Die autonome Moral geht davon aus, daß sittliche Normen nicht der Autorität theologischer Sätze bedürfen, um vernünftig begründbar zu sein. In der Tat wäre man sonst stets darauf angewiesen, erst Sätze des Glaubens plausibel zu machen, ehe man Sätze der Ethik begründen könnte. Daß es zur Begründung der Gültigkeit ethischer Sätze nicht des Evangeliums bedarf, gehört zur christlichen Tradition. Daß es dem Evangelium um mehr geht als um ethische Sätze, liegt ebenfalls auf der Hand.

Andererseits: Was geschieht, wenn der Kontext des Glaubens den ethischen Text interpretiert? Offensichtlich verändert sich, wie wir gesehen haben, die Einstellung zur Ethik und der Umgang mit ihr. Die ethische Option des Menschen erhält auf der einen Seite ein unerhörtes Gewicht, weil sich an der Nächstenliebe die Heilsexistenz des Christen entscheidet (vgl. Mt 25). Auf der anderen Seite zielt der christliche Umgang mit der Ethik nicht auf Disziplinierung der Gemeinde und Moralisierung der Öffentlichkeit, sondern auf Befreiung: An erster Stelle des Ethos der «Bergpredigt» stehen die Seligpreisungen. Auch die Ethik soll nicht richten, sondern retten.

Mir scheint, das letzte Gewicht, das das Evangelium in die Ethik einbringt, liegt im Verstehen der Ethik auf Hoffnung hin. Als humanistischer Agnostiker kann man letztlich nur sagen: Auch ohne Hoffnung für die Leidenden der Vorwelt, Mitwelt und Nachwelt kann ich nichts anderes tun als der Logik der Verantwortung zu folgen. So handelt der «Pestarzt», die bekannte Figur von Albert Camus. Von der Effizienz her gesehen, erscheint das ethische Engagement oft als absurd; es ist wie ein flackerndes kleines Licht in einer verdunkelten Welt. Nach dem Evangelium aber übernimmt Gott die Garantie für die Effizienz, und er gibt aller Welt Anteil an dem Wenigen, das wir einbringen. Indem wir im Glauben Grund zur konkreten Hoffnung haben, verstehen wir den *Sinn des Sollens*. Dies bedeu-

tet: Wir können ethische Sätze nicht nur begründen, wir können auch ihren letzten Sinn einsehen. Weil dieser Sinn uns unausweichlich angeht, nimmt er uns jede Möglichkeit, gegenüber den Forderungen der Ethik neutral zu bleiben.

¹ Vgl. die theologische Diskussion um die Autonomie der Ethik: A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971); D. Mieth/F. Compagnoni (Hg.), *Ethik im Kontext des Glaubens* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 3, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1978); C.J. Pinto de Oliveira (Hg.), *Autonomie, Dimensions éthiques de la liberté* (Etudes d'éthique chrétienne, vol. 4, Freiburg i.Ue./Paris 1979); D. Mieth/H. Weber (Hg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1980); K.W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie* (Düsseldorf 1979).

² Vgl. J. Ratzinger, *Prinzipien christlicher Moral* (Einsiedeln 1975) 43 ff.

³ J. Ratzinger, aaO. 66.

⁴ Vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Akademie-Ausgabe, Bd. 4 [Berlin 1903] 428).

⁵ Vgl. dazu und zum folgenden: H. Krings, *Freiheit, ein Versuch, Gott zu denken*: Philos. Jahrbuch 77 (1970) 225–237; ders.: *Gott: Handbuch Philos. Grundbegriffe*, Bd. 3, 629–641 (München 1973).

⁶ Vgl. dazu: R. Hasenstab, *Modelle paulinischer Ethik, Beiträge zu einem Autonomie-Modell aus paulinischem Geist* (= Tübinger Theologische Studien, Bd. 11, Mainz 1977).

⁷ Die folgenden Überlegungen schließen sich an Meister Eckhart an. Vgl. insbesondere: *Die lateinischen Werke*, Bd. 2 (Stuttgart 1954) 109 ff. u. 482 ff., sowie dazu: H. Fischer, *Meister Eckhart* (München 1974) 124–129.

DIETMAR MIETH

1940 in Berlin geboren, aufgewachsen im Saarland. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie in Freiburg i.Br., Trier, München, Würzburg. Doktor der Theologie. Tätigkeit als Assistent und Habilitation in Tübingen. Professor für Moralthologie in Freiburg/Schweiz (1974–1981). Seit 1981 Professor für Theologische Ethik in Tübingen. Veröffentlichungen u.a.: *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Eckhart und Tauler* (Regensburg 1969); *Dichtung, Glaube und Moral* (Mainz 1976); *Epik und Ethik* (Tübingen 1976); *Moral und Erfahrung* (Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. ²1979); (mit G. Stachel) *Ethisch handeln lernen* (Zürich 1978); (Hg.) *Meister Eckhart: Gotteserfahrung und Weg in die Welt* (Olten/Freiburg i.Br. 1979). Anschrift: Blumenstraße 3, D-7401 Neustetten 1.