

Konrad Hilpert

Die theologische Rezeption des Autonomiegedankens und ihre Kritik

Der Begriff Autonomie ist erst auf Umwegen in die Theologie gekommen. Daß die theologische Rezeption sekundär ist, macht sie zum Problem. Denn es nötigt dazu, jene primäre Rezeption in den Blick zu nehmen, auf die sie inhaltlich, genetisch oder auch bloß terminologisch Bezug nimmt. Die primäre Übernahme geschah in der Philosophie und Ethik und ist vor allem mit dem Namen Kants und mit seiner Wirkungsgeschichte verbunden. Ursprünglich war «Autonomie» eine politisch-rechtliche Kategorie, was sie auch noch geblieben ist, nachdem sie Eingang in die Fachsprache zahlreicher anthropologischer Wissenschaften gefunden hat. Ihre Übernahme in die philosophische Ethik empfahl sich vor allem dadurch, daß sie die doppelte Stoßrichtung des Kantischen Entwurfs – nämlich die Erklärung des vernünftigen Willens zum obersten Richtmaß der Sittlichkeit und die Abwendung von den auf Erfolgskalkül, Neigungen oder Autorität gründenden Moralprinzipien der Vergangenheit – zum Ausdruck bringen und zugleich dem naheliegenden Mißverständnis wehren konnte, damit sei die Moralität der subjektiven Willkür ausgeliefert.

1. Fünf Typen theologischer Rezeption

Die Art und Weise, wie die Theologie auf das philosophische Konzept Autonomie Bezug genommen hat und nimmt, ist freilich sehr unterschiedlich. Das liegt zum einen daran, daß der philosophische Autonomiegedanke im Laufe der neuzeitlichen Denkgeschichte selbst erheblichen Weiterentwicklungen, Akzentuierungen und Umdeutungen unterliegt¹. Es hängt aber auch und vor allem mit den Stellungnahmen und Absichten zusammen, durch die eine theologische Strömung ihr Verhältnis zu der zeitgenössischen Gesellschaft, die als nicht mehr christlich geprägt erfahren wird, und zur eigenen Herkunft bestimmen möchte.

1. Geht man den Stellungnahmen zum Autonomiegedanken in den traditionellen Lehrbü-

chern der Moralthologie bis in die Zeit des II. Vatikanums hinein nach, trifft man allenthalben auf entschiedene Ablehnung. Begriff und Anliegen der Autonomie dienen nahezu ausschließlich der *Abwehr*. Mit ihrer Hilfe läßt sich beschreiben, was nicht mehr als katholisch gelten kann. Typisch für diese apologetische Rezeption ist die Behauptung von V. Cathrein, die Kantische Autonomie zerstöre die wahre sittliche Ordnung, indem sie den Menschen aus der ihm gebührenden Stellung herausreißt². Autonome Moral erscheint als grundsätzlicher Widerpart der christlichen.

Dabei geht es freilich nicht eigentlich in erster Linie um Kant, sondern um jene liberalen und positivistischen Kreise, die auf eine völlige Trennung von Staat und Kirche, besonders im Erziehungswesen, hinarbeiteten und die Kantische Ethik lediglich zum Kronzeugen für ihre Behauptung machten, eine sittliche Ordnung ließe sich «rein diesseitig» begründen.

Die von den meisten damaligen Moralthologen vertretene Gegenthese, die die Gesellschaft tragende Moral müsse ohne theistische Grundlegung und ohne Rückbindung an die christliche Offenbarung nach und nach zerfallen, findet sich auch noch ein halbes Jahrhundert später und auch bei Theologen, die sich den innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen verpflichtet wußten. Sie wird sogar durch die komplementäre Aussage weitergeführt, die Katastrophe der europäischen Kultur in Gewaltherrschaft und Weltkriegen sei letztlich Ergebnis des bürgerlichen Gedankens vom autonomen Subjekt und seiner sich ihre eigene Norm gebenden Daseinsgestaltung. In diesem Sinn schreibt R. Guardini 1950, «all die unfaßlichen Systeme der Entehrung und Zerstörung» der zurückliegenden Jahrzehnte gingen «doch nicht nur auf Rechnung entarteter einzelner oder kleiner Gruppen, sondern kommen aus Verstörungen und Vergiftungen, die seit langem am Werk sind. Was sittliche Norm, Verantwortung, Ehre, Wachheit des Gewissens heißt, verschwindet nicht in solcher Weise aus dem Verhalten eines Gesamtlebens, wenn es nicht schon längst entwertet war³. Was aber diese Entwertung betrieben hat, war die durch den «Empörungsglauben des Autonomismus» verursachte «Blindheit»⁴.

2. Wird bei dem eben vorgestellten Typ von Rezeption Autonomie als konkurrierender Anspruch erfahren und für mit dem theologischen Selbstverständnis unvereinbar erklärt, so ver-

sucht ein zweiter Typ gerade das Entgegengesetzte. Er anerkennt nämlich den neuzeitlichen Autonomiedanken voll an und interpretiert ihn als Verwirklichung dessen, was christliche Theologie letztlich auch will. Die Aufnahme des Begriffs Autonomie dient der Darstellung der *Einheit* zwischen christlicher Moral und der neuzeitlichen Ethik bzw. dem Selbstverständnis der modernen Lebenswelt insgesamt.

Es wäre freilich wenig sachgerecht, wollte man sich diese Identität nur nach dem Modell einer restlosen Deckungsgleichheit zweier Flächen vorstellen; es geht dabei vielmehr um das Bewußtmachen einer dritten, ganz anderen Dimension, um die – mit einer Metapher P. Tillichs gesprochen – «Vertiefung der Autonomie in sich selbst bis zu dem Punkt, wo sie über sich selbst hinausweist»⁵. Die in ihrer Tiefe erschlossene Autonomie bekommt einen eigenen Namen: Theonomie, um einerseits ihr Mehr gegenüber einer sich selbst überlassenen Autonomie, die sich gegen inhumane Indienstnahme nicht wehren kann, zum Ausdruck zu bringen und andererseits gegen Heteronomie durch «Verzicht auf Autonomie etwa im Sinne des katholischen Autoritätsdenken»⁶ abgrenzen zu können. Diese Differenzierung zwischen Autonomie und Theonomie ändert gleichwohl nichts daran, daß beide so untrennbar zusammengehören, daß die autonome Kultur gegen die Religion von vornherein im Recht ist⁷. Die Kultur ist zwar nicht der Intention, aber der Substanz nach stets religiös⁸. Die für ihre eigene Abgründigkeit blinde Autonomie ist immer nur die Reaktion auf eine Religion, der Gott verloren gegangen ist, die aber die Kultur in Heteronomie halten will⁹. Konsequenterweise darf es eine theologische Ethik *neben* der autonom-philosophischen nicht geben¹⁰. Ihre höchste Aufgabe besteht darin, ihre Einheit mit letzterer darzustellen und ihre Eigenständigkeit aufzuheben und im Rahmen einer alle Gebiete umfassenden «Theologie der Kultur» dem Unbedingten im Bedingten nachzuspüren.

3. Damit sind freilich erst die beiden markantesten Möglichkeiten theologischer Rezeption vorgestellt. Trotz entgegengesetzter Bewertung sind beide darin einig, daß sie stark kulturpolitisch akzentuiert sind. Darin schließt der Gebrauch, den das II. Vatikanum von «Autonomie» gemacht hat, an sie an. Allerdings hat er eine andere Zielrichtung: es geht ihm weder um Abwehr noch um Identität, sondern um die Beschreibung einer Kompetenzlinie zwischen

theologisch-pastoralen Anliegen und irdischer Ordnung vor dem Hintergrund eines als skandalös empfundenen Hiatus zwischen Kultur und Kirche. Die Dynamik der Begriffsrezeption richtet sich zunächst in den kirchlichen Binnenraum und dient der *Selbstbescheidung*, das heißt der ausdrücklichen Zurücknahme einer Allzuständigkeit.

Diese Selbstbescheidung hat freilich den Charakter eines Bekenntnisses und richtet sich insofern «nach außen», um der «Welt von heute» Bereitschaft und Wille zum partnerschaftlichen Dialog zu signalisieren. Wahrheit gemeinsam zu finden, erscheint möglich, auch jene praktische Wahrheit, die zur Lösung der Antinomien der modernen Kultur führt – freilich weder mittels trotziger Selbstbehauptung noch durch Vergleichgültigung des Eigenen, sondern nur als Ergebnis gewaltloser und lernbereiter Anstrengung im Dialog. Daß sich dabei genauso Korrekturen an der eigenen Tradition als notwendig herausstellen können wie das Abrücken von einer rein innerweltlichen Humanität, tritt einerseits zutage in dem Bedauern über «gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen», andererseits in der Abgrenzung der «richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeit» von einer falschen, die meint, «daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne»¹¹.

4. Diesen umfassenden Gebrauch von «Autonomie» im Sinne der Eigengesetzlichkeit der einzelnen Kulturgebiete hat die nachkonziliare moraltheologische Diskussion aufgenommen und versucht, für die in der Pastoralkonstitution nicht eigens genannte theologische Ethik methodologisch umzusetzen. Am nachdrücklichsten ist das in Alfons Auers Buch «Autonome Moral und christlicher Glaube» aus dem Jahr 1971 geschehen. Sein grundlegender Ausgangspunkt ist die Überzeugung, «daß es eine der Wirklichkeit innewohnende Wahrheit oder Vernünftigkeit gibt und daß dies [...] wenigstens soweit erkennbar, aussagbar und mitteilbar ist, wie es für menschliches Handeln unverzichtbar ist. [...] Sittliche Erkenntnis wird ermöglicht, insofern die Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften über die Bedingungen menschlichen Handelns und die Einsichten der philosophischen Anthropologie über den Sinn des Mensch-

seins zusammengesehen und die dabei sichtbar werdenden menschlichen Notwendigkeiten und Dringlichkeiten geglückten Menschseins in die Sprache der sittlichen Verbindlichkeit übersetzt werden.»¹²

Die Findung konkreter ethischer Orientierungshilfen für das Handeln in der Welt wird der authentischen Kompetenz der menschlichen Vernunft zugesprochen. Indem jedoch gleichzeitig an einer vom kirchlichen Lehramt wahrzunehmenden eigenständigen Aufgabe der Bestätigung, Kritik und Stimulation festgehalten wird, besteht auch in der autonomen Moral grundsätzlich die Möglichkeit, bestimmte Phänomene als Ausdruck einer illegitimen Autonomie¹³ zu beurteilen. Die Aufnahme des Autonomiegedankens dient in diesem Neuentwurf vor allem der *Integration*. Die theologische Ethik, deren Berechtigung als selbständige Disziplin im Unterschied zu Tillich nicht angefochten wird, stellt sich die Aufgabe, im Sinnhorizont der christlichen Botschaft sich als autonom zu erweisen und so ihre theologische Wahrheit «auf eine dem gegenwärtigen Menschen zugängliche Weise zu erschließen»¹⁴.

5. Für die Rechtfertigung beruft sich Auer u. a. auf jene Entwürfe, die um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert von einzelnen Moraltheologen vorgelegt wurden. Die unter 1. referierte negative Einschätzung des Autonomiegedankens ist nämlich erst ein verfestigter Zustand. Entsprechende Urteile begegnen zwar schon in der Aufklärung selber, aber es sind bis zur Wende zur Neuscholastik eben auch andere Stimmen da. Theologen wie S. Mutschelle (1749–1800) und J. Geishüttner (1763–1805) beziehen sich ausdrücklich auf Kants Ethik der Autonomie. Sie sind fest davon überzeugt, daß diese «mit der Lehre Christi und der reinen christlichen Tugend übereinstimme»¹⁵. An die Übernahme des Autonomiegedankens knüpfen sie die Erwartung, die Mängel der herkömmlichen Moraltheologie, vor allem die fehlende spekulative Grundlegung und systematische Durchdringung sowie die kasuistische Ausrichtung beheben zu können. Die Rezeption bzw. Zweck hier also die strukturelle und materiale *Reparatur der Theorie*, so daß diese vor dem Forum kritischer Vernunft bestehen kann. Sie kann unproblematisch vollzogen werden, weil die Vernunft selbst als «Wort Gottes»¹⁶ gilt und umgekehrt die positive Offenbarung nur bestätigende und antizipierende Bedeutung hat.

Eine über Bestätigung und Antizipation hinausgehende Funktion von Offenbarung, wie sie bei Auer im «kritisierenden Effekt» festgehalten ist, steht hier außer Betracht. Von Auers integrativer Autonomierezeption unterscheidet sich die der Aufklärungstheologen auch darin, daß sie die Möglichkeit, die sittlichen Dringlichkeiten auf empirischem Weg, also über die sogenannten Humanwissenschaften, zu bestimmen, strikte ablehnt und dies der reinen Vernunft allein vorbehält.

II. Autonomie als Kategorie der praktischen Hermeneutik von Neuzeit und neuzeitlicher Ethik

Auf ihrem Weg durch die Theologie haftet der Rezeption des Autonomiegedankens stets ein starkes Bewertungsmoment an. Sieht man einmal von diesen Stellungnahmen ab, so treffen sich die unterschiedlichen Rezeptionen in der Absicht, das Verhältnis von christlichem Glauben bzw. christlichem Ethos und zeitgenössischer Gesellschaft zu bestimmen. Gemeinsam ist ihnen ferner, daß sie den Offenbarungsanspruch des in der theologischen Rede zur Sprache Gebrachten, die Reichweite der menschlichen Vernunft und vor allem die Freiheit im Sinn der auf sich selbst angewiesenen sittlichen Kompetenz des einzelnen Subjekts aufgreifen.

Das aber sind unbestreitbar die programmatischen Themen der Aufklärung, die nicht nur in der philosophischen Ethik, in der Metaphysik, Erkenntnistheorie und in den Geisteswissenschaften insgesamt durchschlagen, sondern bis hinein in die politische, ökonomische und kulturelle Gestaltung eine fundamentale Rolle spielen. Indem das Verhältnis von christlicher Moral und theologischer Ethik zur gegenwärtigen Gesellschaft unter diesen Fragestellungen erörtert und bestimmt wird, wird die durch sie aufgegebene Problemlage selbst als neuzeitliche geortet und begriffen. Die von den theologischen Rezeptionen artikulierten Fragestellungen bestätigen also, was die Begriffsgeschichte selbst nur andeuten kann: «Autonomie» gilt der theologisch-ethischen Reflexion als spezifische Signatur, *als umfassendes Interpretament neuzeitlicher philosophischer Ethik*. Das schließt keineswegs aus, daß der Herkunftsgeschichte darin enthaltener Ideen und Fragestellungen über die Neuzeit hinaus in erklärender, rechtfertigender oder auch kritischer Absicht nachgegangen werden kann; wohl aber verbietet es den unmittelbaren, das soll

heißen: den normativen und identifikatorischen Rekurs auf die im Rückblick als ebenfalls autonom klassifizierten Ethiken des Mittelalters und des christlichen Altertums, weil dieser die Problemstellung verwischen müßte, die ihm selbst zugrundeliegt.

Hinsichtlich der Qualität der Aufgabe, den Ort des christlichen Ethos in der modernen Gesellschaft zu bestimmen, haben die fünf vorgestellten Rezeptionstypen noch ein weiteres gemein: Die Bezugnahme auf den Autonomiegedanken in der Theologie ist von ihren Anfängen bis zur Gegenwart *mit der Selbstdiagnose einer Krise verbunden*. Auch dort, wo selbstsichere Abwehr dominiert, geschieht sie im Bewußtsein nicht bloß äußerer, sondern auch innerer Angeföchtenheit. Lassen sich die als reformbedürftig eingestandenen Punkte aus der Sicht der neuscholastischen Apologeten mit den Stichwörtern Verrechtlichung, Kasuistik, Übergewicht der Sündenlehre, fehlende Behandlung sozialetischer Probleme benennen, so ist in den letzten zwei Jahrzehnten mit «Krise der Moral» deutlicher der Wandel des gesellschaftlichen Ethos und seine Diskrepanz zu den von Kirche und Theologie vertretenen Handlungsbewertungen angesprochen, wie sie exemplarisch in den Reaktionen auf die Enzyklika «*Humanae vitae*» sichtbar geworden ist.

Einer zusätzlichen Verschärfung des Problemdrucks sieht sich die Moraltheologie durch jene ethischen Fragen gegenübergestellt, die im Zusammenhang des wissenschaftlich-technischen Fortschritts neu entstehen und die zum erheblichen Teil von menschheitlicher Größenordnung sind, ohne daß ihnen bislang ein ausreichendes globales Verantwortungsbewußtsein korrespondieren würde. Sie machen es für den theologischen Ethiker dringlich, gemeinsam mit allen um die Zukunft einer menschlichen Gesellschaft Besorgten – seien sie nun Christen, Anders- oder Nichtglaubende – nach Lösungen zu suchen; dazu aber bedarf es einer gemeinsamen Basis, die in der rationalen Argumentation gefunden scheint.

III. Nähe und Distanz von christlicher Ethik und neuzeitlicher praktischer Vernunft¹⁷

Es ist keine Frage, daß die christliche Botschaft von dem in Jesus Christus eröffneten Heil und der in seiner Nachfolge stehenden Sittlichkeit in

den Verhältnissen der Neuzeit artikuliert und verantwortet werden muß. Selbst wenn sich die neuzeitliche Philosophie und Ethik als Bestreitung der Berechtigung einer religiös fundierten Morallehre herausstellen sollte und deshalb von der Theologie als mit dem eigenen Selbstverständnis unvereinbar angesehen werden müßte, wäre sie noch aussagekräftig hinsichtlich der Bedingungen, unter denen auf weite Strecken und in großen Teilen der modernen Gesellschaft gedacht und gehandelt wird, Wahrheit gesucht und geprüft wird, Überzeugungen und Zustimmungen aufgebaut, moralische Ansprüche gerechtfertigt werden und auf Anerkennung treffen können. Diese Situation wahrzunehmen, sich den kritischen Anfragen und konkurrierenden Ansätzen selbstkritisch zu stellen, ohne sie vorab unter den Kategorien der Verblendung oder der Verweigerung zu bewerten, ist das berechtigte Anliegen jener moraltheologischen Neuansätze, die das Wort «Autonomie» programmatisch zur Kennzeichnung ihres Selbstverständnisses und als Prinzip ihres methodologischen Vorgehens aufgenommen haben. Abwehr allein vermag die prekäre Situation, in die das christliche Ethos in der Neuzeit faktisch geraten ist, nicht aufzulösen; Moraltheologie, die sich damit begnügte, würde es sich zu einfach machen.

Nicht einfach für suspekt erklären kann die Theologie das in «Autonomie» zur Sprache gebrachte Verständnis von Mensch, Welt, Geschichte und Verbindlichkeit im neuzeitlichen Denken auch deshalb, weil es mit der *christlichen Vorstellung von der Geschöpflichkeit* in eine sowohl entstehungsgeschichtliche wie auch sachliche Verbindung gebracht werden kann. Der in Freiheit sich selbst bestimmende Mensch und die ihren Gesetzmäßigkeiten folgende Welt verdanken sich Gott und stehen zu seiner alle Wirklichkeit tragenden Freiheit nicht in Konkurrenz.

Freilich kann gerade an dieser Stelle das Bedenken aufkommen, ob die kreatürliche Freiheit, die sich von ihrem Ursprung und Garanten losgelöst oder auch nur das Bewußtsein ihrer Angewiesenheit auf ihn verloren hat, nicht doch zu Realisationen führt, die als inhuman erfahren werden. Wenn man die moderne Gesellschaft berechtigterweise vom Leitgedanken Autonomie her interpretieren darf, kehrt die durch Lessing formulierte grundlegende Anfrage der Neuzeit an das Christentum, wie es seine Wahrheit auf Historisches gründen und ewige Bedeutung daran knüpfen könne, gleichsam von der anderen

Seite des «garstigen breiten Grabens», zu ihrem Urheber zurück: Bedroht das, was aus dem Gedanken reiner Vernünftigkeit geschichtlich geworden ist, nicht dessen für übergeschichtlich und universal gehaltenen Wahrheitsgehalt? Ohne die enormen Verbesserungen, auf die niemand ernsthaft mehr verzichten möchte, zu schmälern, kann diese Frage angesichts der erfahrenen und heute sichtbar werdenden Aporien der neuzeitlichen Entwicklung nicht ohne weiteres verneint werden. Anthropologisch zugespitzt stellt sich für die Theologie also die Frage, ob es nicht gerade zur Geschöpflichkeit des Menschen gehöre, über seine Freiheit hinauszureichen.

Solche Transzendenz des Menschen wird in den zentralen Inhalten des christlichen Glaubens ausgesagt und heilsgeschichtlich begründet. Am dichtesten und in praktischer Absicht ist sie in der Formel von der *Menschen- (bzw. Personen-)würde* zur Sprache gebracht. Diese Würde beinhaltet nämlich, daß jedem Menschen als solchem ein innerer Wert und ein Achtungsanspruch zukommt, der mit nichts anderem verrechenbar ist, nicht einmal mit der Realisierung des sittlichen Anspruchs selbst. In normativer Hinsicht entzieht sie die Existenz des anderen, aber auch die eigene, der Verfügbarkeit der eigenen Freiheit. Diese Würde kann zwar auch ohne ausdrückliches Bekenntnis verbürgt werden, aber nur dann, wenn wenigstens in der Weise einer negativen Anthropologie der Transzendenzbezug offengehalten wird, doch ist dies ein Grenzfall, dessen Plausibilität vom Vorhandensein religiöser Begründungsmöglichkeiten oder von geschichtlichen Erfahrungen des Gegenteils abhängen dürfte.

Die Würde des Menschen gründet heilsgeschichtlich auch in der *eschatologischen Hoffnung*. Damit ist ein Horizont in den Blick genommen, in dem jedes Individuum seinen Platz hat und in dem das gelungene Tun von heute vor dem Absinken ins Nichts gerettet, alles Böse, Beziehungsfeindliche und Vernichtende aber endgültig unwirksam gemacht wird. Damit ist aber auch gesagt, daß das Menschsein und die Gestaltung des Miteinanders in der Gegenwart seinen Zielpunkt noch nicht erreicht hat. Freiheit, die im Sinn neuzeitlicher Autonomie nur die Selbstverwirklichung des Individuums anstrebt, ohne sich zurückzubinden an das Gelingen der Gemeinschaft, muß zu Defiziten im Zusammenleben führen, weil sie aus dem Autonomiegedanken selbst kein Prinzip entnehmen

kann, nach dem die *Gemeinschaft* aufgebaut und das Unvermögen der Schwächeren kompensiert werden kann.

Von dem generellen Vorbehalt ist nun aber auch die *Vernunft als Basis der Verständigung betroffen*. Zwar ist Wahrheitserkenntnis grundsätzlich schon im Raum des noch nicht vollendeten Eschaton möglich (vgl. Röm 1, 19 ff. 2, 14 ff.), ob sie aber jeweils auch erreicht wird, ist zweifelhaft. Jener Zustand, in dem das Gesetz Gottes in den Herzen der Menschen aufgeschrieben ist, so daß die Belehrung von außen sich erübrigt (Jer 31, 33 f), ist Verheißung, die mit Jesus begonnen hat in Erfüllung zu gehen, keine Deskription. Es ist das große Verdienst der Lehre vom natürlichen Sittengesetz, den Gedanken bewahrt und geschärft zu haben, daß grundlegende Wertüberzeugungen den verschiedensten Menschen und Gruppen gemeinsam sein können, aber wir wissen heute mehr denn je, daß die durchgängige Universalität keine empirische Faktizität, sondern ein Konstrukt bzw. theologisch gesprochen eine normativ-eschatologische Annahme ist, die die Christen dazu verpflichtet, auf diese Universalität hinzuarbeiten und sie in ihrer Gemeinschaft zeichenhaft vorzuleben.

«Die» Vernunft, auf die sich theologisch-autonome Moral bezieht, stimmt nicht nur mit dem Erkenntnisanspruch des Glaubens nicht einfach überein, sondern zeigt sich in der geschichtlich-gesellschaftlichen Realität selbst als uneinheitlich. Eine Pluralität von Vernunftsansprüchen steht zwar dem Ziel der Universalität entgegen, aber Theologie muß mit ihr rechnen. Deshalb darf sich Moraltheologie noch lange nicht der Irrationalität oder einem dezisionistischem Positivismus ausliefern, aber sie wird von dem Zwang entlastet, abweichende Wertstellungen, die Vernünftigkeit reklamieren, als unvernünftig zu diagnostizieren und solche, denen man von der eigenen Tradition her zustimmen kann, kryptotheologisch zu vereinnahmen. Das erste ist anmaßend, während das zweite oft als strategischer Schachzug empfunden wird, der dann die kritische Frage provoziert, wozu theologische Reflexion des Handelns überhaupt gut sei. Die Anerkennung von Pluralität bedeutet auch nicht, daß der, der sich vom christlichen Glauben distanzieren, nicht zu gleichen sittlichen Schlußfolgerungen kommen könnte wie die Glaubenden; aber sie bedeutet wohl, daß die theologische Ethik angesichts konkurrierender Wertstellungen ihre eigene Orientierung nicht als die vor

der Vernunft einzig vertretbare erweisen können muß.

Bleibt das Moment der Nichterzwingbarkeit hingegen unberücksichtigt, führt das leicht zur normativen theologischen Definition, was vernünftig sein darf, oder aber zur vorschnellen Verabschiedung eigener Tradition. Kommunikabilität muß gesucht und erarbeitet werden, aber sie darf nicht als schon realisiert vorausgesetzt werden.

Schließlich ist der Mensch theologisch gesehen auch dadurch über sich hinaus, daß er *in eine soteriologische Beziehung zu Jesus gestellt* ist. Unter ethischem Blickwinkel hat er in ihm ein Vorbild und Beispiel, wie ein Leben in Freiheit und Solidarität, Vernunft und Hoffnung gelingen kann. Freilich wird auch sichtbar, daß solches Leben *Kreuz* und *Ärgernis* nicht von vornherein ausschließt; damit sind jene Konzepte kritisiert, die Freiheit nur an der Glückserwartung des einzelnen oder am Eigeninteresse einer Gruppe festmachen.

Methodologisch hat dies zur Folge, daß christliche Ethik die unerläßliche Bewährung im Heute in Anknüpfung an die durch Jesus in Gang gekommene Erfahrungsgeschichte und in Rückbindung an die Gemeinde derer, in denen diese Wirkungsgeschichte als Ethos lebt, suchen muß. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß dieser Ansatz bei der konkreten Durchführung auch hier und da zu Differenzen mit dem führt, was von einem autonomen Standpunkt aus als vernünftig vertreten werden kann. Derartige Bruchstellen scheinen heute in der Bewertung der Abtreibung, in der Forderung nach einem Recht auf den Tod und in der Praktizierung nichtehelicher Lebensgemeinschaften deutlich zu werden. Die unverzichtbare Anstrengung, neuzeitliche Ethik und christliche Moral aus der gegenseitigen Abwehr zu einer fruchtbaren Begegnung zu führen, verbürgt nicht schon, daß am Ende dieser Anstrengung eine spannungsfreie Vermittlung stehen kann.

¹ Diese Entwicklung habe ich anhand wichtiger philosophisch-ethischer Konzeptionen in meinem Buch «Ethik und Rationalität» (Düsseldorf 1980) aufzuzeigen versucht. Die dort dargestellten Modelle erheben allerdings weder Anspruch auf Vollständigkeit noch wollen sie eine systemgeschichtliche Zwangsläufigkeit unterstellen.

² Moralphilosophie, Bd. 1 (Freiburg ²1904) 216.

³ Das Ende der Neuzeit (Basel 1950) 103, vgl. 70f. 72f. 93–105. 114f. 120. 124f. Diese Diagnose bezweckt bei Guardini keine kulturkritische Restauration, sondern wird weitergeführt zur These von einer strukturell neuen Epoche, die ansatzweise bereits zu beobachten sei.

⁴ Ders., aaO. 101, vgl. 120–124.

⁵ Theonomie: Relig. i. Gesch. u. Gegenw. VI, 2. Aufl., 1128.

⁶ Ebd.

⁷ Tillich, Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie: ders., Gesammelte Werke, Bd. 1 (Stuttgart 1959) 387.

⁸ Ders., Religionsphilosophie: aaO. 347, vgl. 330f.

⁹ Vgl. ders., Die Überwindung, aaO. 386f.; Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden: aaO. 272f. 274–276; Religionsphilosophie: aaO. 330f.

¹⁰ Ders., Über die Idee einer Theologie der Kultur: ders., Gesammelte Werke, Bd. 9 (Stuttgart 1967) 15–19. 25; Das System der Wissenschaften: aaO. Bd. 1, 273f.

¹¹ Gaudium et spes Nr. 36; vgl. Nr. 41 u. 55f.

¹² A. Auer, Zur Rezeption der Autonomie-Vorstellung durch die katholisch-theologische Ethik: Theol. Quartalschr. 161 (1981) 4f.

¹³ Auer spricht in diesem Zusammenhang von «absoluter Autonomie» oder auch von «radikal autonomistischer Moral».

¹⁴ Auer, aaO. 4, vgl. 6.

¹⁵ Mutschelle, Vermischte Schriften oder philosophische Gedanken und Abhandlungen, Bd. 1 (München ²1979) 216.

¹⁶ Ders., aaO. Bd. 4, 127–146.

¹⁷ Diesem Verhältnis wird hier von seiten der Theologie nachgegangen. Es kann selbstverständlich auch von seiten der philosophischen Ethik untersucht werden; dann dürfte es vor allem darum gehen, wieweit theologische Ethik, die sich dem Autonomiegedanken verpflichtet weiß, die durch die neuzeitliche Ethik aufgeworfenen Problemstellungen aufarbeitet. Für eine mögliche Strukturierung dieser Problemstellungen vgl. mein oben genanntes Buch Ethik und Rationalität, 455–530.

KONRAD HILPERT

1947 in Bad Säckingen geboren. Studium der Theologie und Philosophie in Freiburg i.B. und München. Promotion in Moraltheologie. Religionslehrer, danach Assistent in Neuß. Derzeit Hochschulassistent an der Universität Duisburg. Veröffentlichungen: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik (Düsseldorf 1980); mehrere Lexikonartikel im Wörterbuch Christlicher Ethik (Hg. B. Stoeckle, Freiburg ²1980); zahlreiche Aufsätze in Münchener Theologische Zeitschrift, Nietzsche-Studien, Religionsunterricht an Höheren Schulen, Religionspädagogische Beiträge, Katechetische Blätter, Geist und Leben. Anschrift: Steinstr. 47, D-4040 Neuss 1.