

Dietmar Mieth

Autonomie oder Befreiung – zwei Paradigmen christlicher Ethik?

I. Die theologische Rezeption der Autonomie

Autonomie ist ein Zentralbegriff der Ethik der Aufklärung, der vorrangig vom Denken Immanuel Kants bestimmt ist. Es liegt also nahe anzunehmen, daß die theologische Rezeption der Autonomie etwas mit dem Konzept der Aufklärung in der Theologie zu tun hat. Zunächst entwickelte sich die Begegnung der theologischen Ethik mit Kants Autonomievorstellung eher negativ. Eine Ausnahme stellt der Theologe Sebastian Mutschelle (1749–1800) dar, der die Kantsche Moral theologisch zu integrieren versuchte. Mutschelle formuliert das Prinzip des Sittlichen im Anschluß an Kants kategorischen Imperativ: «Ich soll immer nur das wollen und thun, wodurch ich Achtung gegen jedes vernünftige Wesen, gegen jeden Menschen, gegen mich und andere, beweise, jedes nach seinem inneren Werth als Zweck an sich ehre, keines bloß als Mittel für das andere ansehe und behandle.»¹

Man sieht an dieser Formulierung deutlich das inhaltliche Interesse, das den Theologen an der Kantschen Autonomievorstellung bewegt. Es ist das Interesse an der Unverfügbarkeit und an der Selbstzwecklichkeit der Menschenwürde. Diese Menschenwürde ist im spezifisch Menschlichen, der Vernunft, zum Ausdruck gebracht. Die Universalität der Vernunft wird damit zum ethischen Kriterium. Das Autonomie-Modell ist daher die Begründung der Ethik in der Vernunft. Dies drückt sich inhaltlich in der universalen Achtung der Menschenwürde aus. Die theologische Rezeption Mutschelles richtet sich daher vor allem auf das Menschenrechtsethos der Aufklärung. Die theologische Funktion in der Ethik wird damit nicht gegenstandslos. Die Theologie hat die Aufgabe, die Gesetze der Sittlichkeit zu interpretieren. Die Vernunft ist offen für die theologische Interpretation, sie bedarf aber der theologischen Interpretation, weil sie als Bedingung der Möglichkeit der Menschlichkeit des

Menschen letztlich auf Gott bezogen werden muß. Gott ist «der Realgrund der Existenz meiner mich verbindenden Vernunft».²

Neben der tieferen Interpretation der Vernunft hat die Theologie die Aufgabe, die Offenbarung der sittlichen Vernunft in der Lehre Jesu ernst zu nehmen. Zwar ist die Lehre Jesu in keinem Falle übervernünftig. Es finden sich in ihr keine zusätzlichen Weisungen, sondern die Lehre Jesu ist eine größere moralische Sicherheit in Sachen der Vernunft. Schließlich hat die Theologie die Funktion, die sittliche Vernunft und das sittliche Handeln zu motivieren, zu aktivieren.

Sebastian Mutschelle unterliegt bei seiner theologischen Rezeption der sittlichen Autonomie der Gefahr, Theologie vor allem als natürliche Theologie, ja letztlich als menschliche Ethik zu verstehen. Wegen der Gefahr, Theologie bloß zu Religion werden zu lassen, das christliche Glaubensethos in eine vernünftige Lehre der Sittlichkeit umzuwandeln, haben es die meisten deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts als richtig erkannt, der Aufklärungsethik eine Offenbarungsethik entgegenzusetzen. Die christliche Sittlichkeit beruht demnach auf einem eigenen Fundament.

Je mehr sich im Verlauf der Geschichte des Bürgertums die sog. «Säkularisierung der Moral» ergab, um so mehr wurde auch die christliche Ethik darauf verwiesen, neu über den Gedanken einer autonomen Begründung des Sittlichen in der Vernunft des Menschen nachzudenken. Überraschenderweise findet sich eine neue Verwendung der Autonomievorstellung in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils, vor allem in *Gaudium et spes*. Dort und in dem Dokument *Dignitatis humanae*³ ist zwar nicht von der Autonomie des Sittlichen die Rede, wohl aber wird die Autonomie der geschaffenen Wirklichkeit betont. Mit dieser Autonomie im Sinne von Eigenständigkeit der Schöpfung wird eine neue Dimension der Weltoffenheit gesucht. Im Grunde, etwas vereinfacht gesagt, unterlegt die Pastoralkonstitution der Autonomievorstellung durch die spezifische Verwendung des Autonomiebegriffs die Konzeption eines Thomas von Aquin. Französische Theologen wie M.D. Chenu hatten ohne Bedenken die Autonomievorstellung auf die Deutung der natürlichen Sittlichkeit in der Scholastik angewandt. Unter dem Begriff der Autonomie kommt also die Tradition der natürlichen Sittlichkeit zu Wort. Die thomatische Definition des Sittlichen, das «secundum

rationem agere», beruht zwar auf einer expliziten Schöpfungstheologie und Anthropologie, aber sie betont doch die praktische Vernunft als die Quelle des sittlichen Urteils. Diese praktische Vernunft ist allen Menschen gegeben. Deshalb kann Thomas von Aquin auch davon ausgehen, daß das neue Gesetz über die Vorschriften des Naturgesetzes hinaus keine neuen Sittengebote hinzufügt⁴.

Nun besteht sicherlich eine Differenz zwischen Thomas von Aquin und Immanuel Kant bzw. seinen Schülern. Nach der thomanischen Lehre leistet die Vernunft keine Letztbegründung des Sittlichen. Sie ist vielmehr der methodische Weg der Begründung sittlicher *Urteile*. Es ist deswegen kein Zufall, daß das II. Vatikanische Konzil zur Anerkennung der Autonomie im Sinne der Eigenständigkeit der irdischen Wirklichkeit gelangt, nicht aber unmittelbar zu einer Anerkennung der Autonomie des Sittlichen.

Theologen wie Alfons Auer haben nun diesen Prozeß weitergeführt⁵. Ihnen geht es vor allem darum, daß die Letztbegründung der sittlichen Vernunft in Gott mit der Kantschen Position nicht in Widerspruch zu stehen braucht. Dies gilt vor allem dann, wenn man Theologie nicht mit der Religionslehre verwechselt, welche nach Kant in den Grenzen der reinen Vernunft abgehandelt werden sollte. Wenn man dagegen an den Gedanken anknüpft, daß Gott ein Postulat der praktischen Vernunft sei, dann kann die Theologie, wenn sie auch nicht von einem postulativen Gott, sondern vom wirklichen Gott der Offenbarung ausgeht, die Autonomie des Sittlichen nicht als einen Widerspruch zur Letztbegründung des Sittlichen in Gott erfahren. Denn die praktische Selbstgesetzlichkeit der menschlichen Vernunft, die schon in der Tradition der natürlichen Sittlichkeit behauptet worden war, bedeutet so nichts anderes als den methodologischen Weg der sittlichen Erkenntnis, nicht aber die Behauptung, daß die sittliche Vernunft des Menschen «unabhängig», d. h. «autark», von Gott gedacht werden könne. Schon Kant hatte ja einen entschiedenen Unterschied zwischen der Autonomie des Menschen und der Autarkie Gottes gemacht. Der Mensch, der sich auf seine Menschenwürde verpflichtet, ist keineswegs der Mensch, der schrankenlos über sich selbst verfügt. Beliebige Selbstverfügung ist im Kantschen Sinne Heteronomie. Und daher konnte eine Konvergenz zwischen einer philosophischen Sittlichkeit im Sinne Kants und einer theologi-

schen Begründung der sittlichen Vernunft gesehen werden.

Diese Konzeption hat in die deutsche Moraltheologie des letzten Jahrzehnts sehr stark eingewirkt. Das Modell einer «autonomen Moral im christlichen Kontext» wurde weitgehend zum Modell der christlichen Ethik schlechthin. Dieser Ansatz erlaubte vor allen Dingen eine Stimulierung des Menschenrechtsdenkens in der Theologie. Freilich bedeutete die Rezeption der Autonomievorstellung keineswegs die Rezeption der formalen Ethik Kants. Wir sahen schon, daß Mutschelle an der Ethik Kants und am kategorischen Imperativ weniger das Formale als das Materiale interessierte. Es bleibt umstritten, ob man Kant so deuten kann. Wenn man es jedoch tut, dann gibt es eine Annäherung zwischen kategorischem Imperativ und dem Personprinzip der christlichen Soziallehre.

Daraus ergibt sich ein personaler Ansatz zur christlichen Sittlichkeit. Dieser Ansatz, obwohl in der christlichen Soziallehre an sich selbstverständlich, führte vor allen Dingen auf dem Gebiete der Geburtenregelung zu Konflikten, weil hier die personalen Kriterien mit der Verbindlichkeit der vorspezifisch menschlichen Natur in Widerspruch zu stehen schienen. Der Streit um das Verhältnis von personaler und natürlicher Sittlichkeit ist zwischen Lehramt und Moraltheologie daher noch nicht ausgestanden.

Hier geht es uns aber nicht um eine Auseinandersetzung auf der Ebene konkreter sittlicher Normen. Die Diskussion zwischen Theologie und Autonomie auf der Ebene des Stellenwertes der sittlichen Vernunft scheint inzwischen wenigstens im theoretischen Bereich zur Klärung geführt zu haben. Nun wird aber gegen die Autonomievorstellung im Bereich des Sittlichen der sowohl philosophische wie theologische Einwand vorgebracht, der Ansatz bei der Autonomie des Sittlichen sei zu individualistisch. Zwar sind die Verallgemeinerbarkeit und die Argumentierbarkeit des sittlichen Urteils universale Kriterien der Einzelvernunft des Menschen, aber die transzendente Vernunft und Freiheit kann im empirischen einzelnen Menschen nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden. Die Grenzen der Determination zu einer konkreten Freiheit, ihrer Bestimmung durch die «Sünde der Welt», durch die Sünde in den sozialen Strukturen, durch die lebensgeschichtliche Sünde, scheinen im Autonomiekonzept ungenügend wahrgenommen zu werden.

Solche Beobachtungen berühren sich mit der Kritik Hegels an der Kantschen Moralphilosophie, mit der Kritik orthopraktischer Theologien (politische Theologie, Befreiungstheologie) am Individualismus und «Imperialismus» der Aufklärung des europäischen Bürgertums. In dieser Kritik wird festgehalten, daß konkrete Freiheit durch die Reflexion auf ihre transzendente Bestimmung noch nicht gegeben ist, sondern daß Freiheit einen Prozeß darstellt, der geschichtlich und gesellschaftlich bestimmt wird, so daß die real existierende Freiheit der Vernunft nicht zum Maßstab des Sittlichen gemacht werden könnte. Der transzendentalphilosophische und der geschichtsdialektische Ansatz geraten hier in einen Widerstreit. Im Autonomiekonzept wird nach dieser Kritik zu sehr im optimistischen Sinne die Positivität der Rationalität der gegebenen Wirklichkeit gesehen, während diese Wirklichkeit doch konkret ein Ort der Unterdrückung, der Unvernunft, der Heteronomie des Menschen sei. Der Mensch werde nicht durch Reflexion mündig, sondern nur durch einen geschichtlichen, aktiven Prozeß der Befreiung, der die konkrete Freiheit des Menschen, seine Öffnung auf die allgemeine Vernunft, erst vorbereiten müsse.

II. Die theologisch-ethische Rezeption der Befreiung⁶

Auch die Autonomievorstellung ist ein Befreiungskonzept. Freilich ist dieses Konzept vor allem als Befreiung durch Vernunft gedacht. Wenn jedoch die Vernunft in ihrer geschichtlichen Lage als instrumentell, als falscher Rationalismus, als Spiegel der Unterdrückungsgeschichte des Menschen verstanden wird, dann ist die Vernunft nicht der Ausgangspunkt der menschlichen Freiheitsgeschichte, sondern die Erfahrung der Negativität des geschichtlichen Geschehens selber. Dieser Einsicht versucht die theologische Rezeption der Autonomievorstellung dadurch zu begegnen, daß sie, im Gegensatz zu Kant, die praktische *Erfahrung* als Ort der Vernunft in besonderer Weise betont. Sie weiß sich dabei in Kontinuität zu Thomas von Aquin.

Wenn aber die «Kontrasterfahrung» den methodischen Weg der sittlich relevanten Einsicht bestimmt, dann liegt es nahe, eher die Befreiung als die transzendente Freiheit zum Ausgangspunkt der Ethik zu machen. Dies geschieht nun in der Tat praktisch dort, wo die geschichtliche

Befreiung aus besonderer Kontrasterfahrung gesucht wird. Dies ist zum Beispiel der Fall in der Geschichte der Frauenbefreiung und in der beginnenden Befreiungsgeschichte der Völker der Dritten Welt. Eine wichtige Einsicht im praktischen Prozeß der Befreiung ist, daß nur solidarische Befreiung die individuelle Freiheit möglich macht. Die Ethik wird damit von der praktischen Geschichte des befreienden Handelns abhängig. Die sittliche Vernunft entsteht sozusagen aus der Praxis der Befreiung.

Von diesem Ansatz her tritt der individuelle Charakter im Personalen zugunsten der Elemente eines dialogischen Personalismus und der Elemente einer dialektischen Geschichtsphilosophie zurück. Ausgangspunkt ist nicht die Autonomie, sondern die Idee einer solidarischen und kommunikativen Freiheit. Die Vernunft des Menschen unterliegt dem geschichtlichen Prozeß, sie ist selbst in einem Befreiungsprozeß erst zu gewinnen.

Solche Überlegungen erscheinen nun auf theologischer Basis bereits eingeholt. Die Geschichte des Ethos des Gottesvolkes in Israel wie in den urkirchlichen Gemeinden kann durchaus als Botschaft von der fortschreitenden Befreiung verstanden werden. Der Prozeß der Befreiung ist dabei aber ein eminent theologischer Prozeß, ein Prozeß des Heilshandelns Gottes selber. Zugleich ist dieser theologische Prozeß von einer gegenläufigen theologischen Bestimmung der Geschichte betroffen. Die Geschichte erscheint auch als Unheilsgeschichte, als Prozeß des Verfehlens der Befreiung, der sich in der konkreten Unfreiheit (der Gefangenschaft, des Exils) ausdrückt.

Die Theologie der Befreiung kann daher nicht ohne eine Theologie der Sünde gedacht werden, die die Freiheitsgeschichte des Menschen mit konkreter Negativität belastet. Die Sünde entsteht dabei aus dem Herrschaftshandeln des Menschen, aus der autarken Selbstsetzung seiner Freiheit als Unterdrückung der anderen, die nicht durch eine individuelle Umkehr seines Lebens rückgängig gemacht werden kann. Einer Theologie des kollektiven Befreiungsprozesses (einer «Theologie des Volkes») entspricht so ein praktisches Ethos der Befreiung, ein Ethos des Gottesvolkes. Unter der Perspektive der Befreiung tritt daher die Dringlichkeit des praktischen Ethos an die Stelle der Dringlichkeit der Begründung sittlicher Urteile aus der Vernunft des Menschen. Ganz im Sinne Hegels wird das Ethos

wichtiger als die Sittlichkeit. Wenn aber das praktische Ethos im befreienden Handeln der Christen aufgefunden wird, dann verdankt es sich der im Glauben anerkannten Befreiungspraxis Gottes. Die Kontrasterfahrung, von der das Ethos der Christen ausgeht, ist von ihrem Glauben an die Befreiung durch Gott bestimmt.

Die Reflexion aus der Praxis tritt also an die Stelle der Reflexion über die Praxis. Dies bedeutet z. B., daß allgemeine Problemlösungen für eine noch nicht praktisch erarbeitete Zukunft nur sehr schwer zu finden sind. Es geht einerseits um konkrete Utopien, andererseits um die allernächsten Schritte. Ein Ethos der Veränderung ist von daher besser zu begründen, als es möglich ist, die Praxis nach im Vorhinein abgeklärten ethischen Urteilen zu gestalten. Der theologisch ethische Ansatz ist eher diagnostisch als integrierend. Geht die autonome Ethik in einem christlichen Kontext stark von der analytischen Vernunft aus, die eine wissenschaftliche Analyse der verschiedenen Erfahrungen betreibt, so tritt an deren Stelle eine Analytik des Glaubens, die «vernünftige» Lösungen als interesse- und herrschaftsgebunden entlarvt. So ist es z. B. zu erklären, daß die personal verantwortete Geburtenregelung in der vom Glauben motivierten Kontrasterfahrung der Dritten Welt als Herrschaftsinstrument des Zentrums über die Peripherie verstanden werden kann.

Der Ansatz beim Ethos der Befreiung ruft im christlichen Glauben bestimmte Perspektiven besonders hervor. Dazu gehört die Soteriologie, die von der Vorstellung einer ganzheitlichen Befreiung des Menschen her neu durchdacht wird; dazu gehört der Zusammenhang von Christologie und ethischer Praxis⁷. Bestand in der Aufklärung die Gefahr, daß Christus vor allen Dingen als Lehrer des Sittlichen verstanden wurde, daß also der «vernünftige» Jesus den Christus des Glaubens in sich aufsaugte, so wird hier die Befreiungspraxis Jesu christologisch nicht vorbildhaft, sondern soteriologisch gedeutet. Christus als Befreier bedeutet: der inkarnatorische Prozeß ist noch nicht abgeschlossen; er geht über in den eschatologischen Prozeß, indem Geschichte als Entscheidung für die volle Menschwerdung des Menschen gedeutet wird. Auch die Sakramententheologie wird zum Bestandteil eschatologischer Diagnose der Wirklichkeit und zum Zeichen der Entscheidung.

Die Ethik der Befreiung oder besser das Ethos der Befreiung beginnt daher mit einem existen-

tiellen Grundakt der Umkehr. Dieser existentielle Grundakt der Umkehr wird jedoch nicht auf das einzelne Individuum bezogen. Er ist zugleich ein entscheidender Eintritt in eine neue Solidarität. Inhaltlich ist diese Umkehr durch die «Option für die Armen» gekennzeichnet. Erst wer an diesem Akt solidarischer Umkehr teilnimmt, wer damit einen Ort im neuen Gottesvolk hat, wer also in einem praktischen Sinne Kirche für den Menschen lebt, ist im sakramentalen Heilszeichen der Zugehörigkeit zu Jesus Christus, das ihm vorher als Möglichkeit, das Leben zu verlebendigen, zugesprochen worden ist. Aus der solidarischen Umkehr erwächst das Ethos des Gottesvolkes, das in der Diagnose der gesellschaftlichen Wirklichkeit sichtbar wird, in einer neuen Integration der Gemeinde, in einer neuen Zuordnung von Theorie und Praxis, Aktion und Kontemplation. Die Schritte des Ethos der Befreiung sind daher: die glaubensanalytische Diagnose, die aus gemeinsamer Kontemplation, Liturgie, bereits begonnenem politischen Handeln erwachsende Inspiration, die grundsätzliche geschichtliche Überholbarkeit des nächsten Schrittes zur Veränderung der Bedingung des menschlichen Lebens, damit es ein Stück weit menschlicher sein kann. Ein Befreiungsethos verweigert sich daher auch dem Typ einer universalen Systematik des ethischen Denkens. Ethik ist von vorneherein dezentralisiert, auch im Sinne einer Zentralisierung der Vernunft. Die universale Vernunft ist, sobald auf sie Anspruch erhoben wird, zugleich immer ein Herrschaftsinstrument des Zentrums. Damit wird keineswegs die Vernunft als Mittel desavouiert, die Diagnose des Glaubens zur Sprache zu bringen und analytisch anwendbar zu machen. Nicht aber die Vernunft rechtfertigt den Glauben, sondern der Glaube treibt die ihm eigene Vernunft aus sich hervor, durch die erst die Befreiung des Menschen im vollen Sinne möglich wird.

Christliche Befreiungsethik kann daher nichts anderes als eine politische Ethik sein. Alle Verhältnisse, die den Befreiungsprozeß des Menschen bedingen, sind politischer Natur. Dies setzt freilich voraus, daß man Staat und Gesellschaft nicht voneinander trennen kann. Gerade der Standardbegriff des Politischen dürfte in einer autonomen Ethik anders gehandelt werden als in einer Befreiungsethik. Denn die autonome Ethik steht in der Gefahr, das Politische und das Personale zu dissoziieren. Das Politische scheint hier der autonomen Vernunft dessen überant-

wortet zu sein, der spezifisch politisch handelt. Für das Befreiungsethos ist die Verantwortung unteilbar. Hier besteht eher die Gefahr, daß das Individuelle zum Außenproblem des solidarischen, politischen Handelns wird.

Es geht mir freilich hier nicht um eine Abwägung der Chancen und Gefahren einer autonomen Ethik im christlichen Kontext im Vergleich zu einer christlichen Befreiungsethik. Es geht mir vielmehr darum zu zeigen, daß sich beide Ansätze als Paradigmen christlicher Ethik, sofern sie christlich sind, d. h. sich doch letztlich erst im Glauben voll erschlossen wissen, nicht wechselseitig aufzuheben brauchen. Ich meine vielmehr, sie könnten in einen gemeinsamen Lernprozeß eintreten. Zunächst möchte ich die Basis dieses gemeinsamen Lernprozesses skizzieren und dann seine Auswirkung auf eine Veränderung der ethischen Prioritäten in einer autonomen Ethik im christlichen Kontext verdeutlichen.

III. Ein gemeinsamer Lernprozeß

Ein gemeinsamer Lernprozeß braucht eine gemeinsame Basis. Der Grund der Möglichkeit, Freiheit zu erfahren und sittlich zu handeln, sind das Vertrauen und die Hoffnung, die in der Gemeinschaft des Glaubens geweckt werden. Der aufgeklärte Optimismus, der evolutionäre Fortschrittsglaube, das Vertrauen in eine selbsttätige Geschichtsdialektik – dies alles wird durch die negativen Folgen desavouiert: durch die Folgekosten des bürgerlichen Liberalismus in der Dritten Welt, durch die Grenzen des Wachstums, durch die totalitären Ergebnisse der Klassenkämpfe. Die Idee der vollkommenen Befreiung ist nur eschatologisch zu begreifen. Wer ohne Vertrauen auf die Befreiung durch Gott handelt, der muß entweder im Vertrauen auf den geschichtlichen Erfolg oder im reinen Protest gegen die Zerstörung des Menschen handeln, obwohl er keinen Erfolg sehen kann. Die erste Möglichkeit vertraut einer utopischen Rettung, in der die Leidenden der Vergangenheit und Gegenwart nicht geborgen sind. Die zweite Möglichkeit bedeutet, ohne Hoffnung zu sein, aber dennoch nicht zum Komplizen der allgemeinen Gleichgültigkeit, der Kultur der Teilnahmslosigkeit werden zu können.

Die autonome Ethik und das Ethos der Befreiung unterscheiden sich nicht in dieser Verankerung in einem Glauben, ohne den es keine Hoff-

nung in der Erkenntnis der sittlichen Verpflichtung gäbe. Sie unterscheiden sich nur im Akzent. Das Ethos der Autonomie ist ein personales Menschenrechtsethos, als solches kooperiert es über den Glauben hinaus mit allen Menschen guten Willens. Es geht ihm nicht nur um die unerlässliche rationale Begründung des Sittlichen, sondern auch um die konkrete Befreiung des Menschen, damit er im Recht leben und auf dieser Basis sittlich handeln kann. Das Ethos der Befreiung ist ein solidarisches Ethos der Unterdrückten, das den nächsten Weg zur konkreten Befreiung sucht, damit der Mensch selber ein anderer werden kann. Das Individuelle im Sozialen und das Soziale im Individuellen bedingen einander.

Das Vertrauen auf die Natur des Menschen und die sittliche Vernunft, das z. B. die Geschichte der katholischen Soziallehre (mit all ihren Unzulänglichkeiten) als Geschichte einer autonomen Ethik im christlichen Kontext kennzeichnet, und das Vertrauen darin, daß Gott zuerst befreiend gehandelt hat und in der Solidarität des Volkes, das sich zu ihm bekennt, weiter handelt, sie begegnen sich im Ethos einer befreienden Hoffnung angesichts einer noch ungedeckten Zukunft, und sie begegnen sich in der aktiven Wahrnehmung der Gefahren, die mit dieser Zukunft offensichtlich verbunden sind.

Ein gemeinsamer Lernprozeß setzt jedoch nicht nur eine gemeinsame Basis voraus, sondern auch Unterschiede, die nicht so ohne weiteres harmonisiert werden können. Diese Unterschiede beruhen auf unaufhebbar verschiedener geschichtlicher Erfahrung. Das Ethos der Autonomie in seinem Beharren auf der kommunikablen sittlichen Vernunft ganz verschiedener Menschen und in seinem Beharren auf der rationalen Begründung sittlicher Urteile verdankt sich letztlich der Einsicht in eine Gefahr. Es ist die Gefahr der religiösen Überwucherung des menschlichen Ethos, die sich in den europäischen Glaubenskriegen gezeigt hat. Daher mißtraut ein Ethos der Autonomie der *Unmittelbarkeit* zwischen der aus der Kontrasterfahrung des Glaubens stammenden Diagnose der Sünde einerseits und dem praktischen gesellschaftlichen Handeln andererseits. Es beharrt darauf, daß das Kriterium der sittlichen Vernunft zwischen den Impuls des Glaubens und die Tat tritt. Gewiß ist dieses Kriterium mißbrauchbar im unaufhebbareren Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse, aber es wird dadurch nicht überflüssig.

Demgegenüber beharrt das Ethos der Befreiung auf der Bedingung der ethischen Erkenntnis im praktischen Standort. Wer nicht in praktischer Solidarität bereits an der Befreiung arbeitet, vermag auch nicht ethisch zu handeln. Wer nicht teilnimmt an der Inspiration der sittlichen Erkenntnis, der praktischen Vernunft, die im gemeinsamen Handeln erst erfolgt, dessen Urteil fehlt die aus der Betroffenheit stammende Kraft der Überzeugung. Er reflektiert *über* die Praxis, nicht *in* ihr. Damit behauptet er eine scheinbare Neutralität des sittlichen Urteils, die es nicht gibt.

Mir scheint, es handelt sich hier um Perspektiven eines hermeneutischen Prozesses zwischen befreiender Ethik und befreiender Praxis. Sie geben die unaufhebbare Spannungseinheit zwischen einer Praxis, die zur ihr eigenen Reflexion führt, und einer Theorie, die ohne praktisches Zeugnis leer ist, wieder. Wenn in dieser Spannungseinheit jede Perspektive das Ihre wahr, dann können sie zusammenwirken.

IV. Im gemeinsamen Lernprozeß mit dem christlichen Ethos der Befreiung muß die christliche Ethik der Autonomie ihre Prioritäten ändern

Wir sagten, der Ethik der Autonomie gehe es um eine Begründung der sittlichen Urteile in der Universalität der Vernunft. Diese Begründung ist von einem Ethos getragen, das wie ein erkenntnisleitendes Interesse wirkt: dem Ethos der Menschenrechte. Dieses Ethos hat, christlich gesehen, seinen Grund in der Annahme und Befreiung des Menschen durch Gott.

Mit dem christlichen Ethos der Befreiung lernt man zu unterscheiden: zwischen der verbürgerlichten Form des Ethos der Menschenrechte, in der immer neue Ansprüche des menschlichen Bedürfnisses nach individuellem Glück, persönlichen Beziehungen und sozialer Anerkennung als «Rechte» deklariert werden, und einem neuen Ethos der Menschenrechte, für das der erste Schritt zur Gerechtigkeit beim *gleichen* Recht auf Leben und auf Leben im Recht anfängt. Die verbürgerlichte Form der Menschenrechte: das ist die Ausdifferenzierung gesteigerter individueller Bedürfnisse, der Anspruch auf die höhere Qualität des Lebens, die Überwindung der Grenzen des persönlichen Leidens. Dafür drei Beispiele: in der medizinischen Spitzentechnologie, die die außerhalb der Gebärmutter befruchtete Zelle in den Mutterleib überträgt, geht man

vom Menschenrecht auf das eigene Kind aus. Die Weltgesundheitsorganisation hat einmal im Zusammenhang mit dem Problem des Schwangerschaftsabbruches vom Recht des Kindes gesprochen, «erwünscht» zu sein. Die Menschenrechtskommission des Europarates hat (1977) als Menschenrecht deklariert, nicht «unzumutbar» leiden zu müssen. Niemand wird nun behaupten, es sei nicht gut, wenn die Mutter eigene Kinder hat, es sei nicht gut, wenn Kinder als Wunschkinder geboren werden, es sei nicht gut, wenn wir das Leiden bekämpfen. Aber die Frage ist: Sind solche Rechte nicht nur für wenige zugänglich, also, um es einmal direkt zu sagen, Privilegien der Reichen? Sollte man nicht auch andere Kinder als die eigenen annehmen können, sollte man nicht auch das beschädigte Leben des unerwünschten Kindes als ebenso wichtiges Leben wie jedes andere annehmen, sollte man nicht lernen, zuerst einmal Leiden in seinem universalen Ausmaß zu sehen, ehe der Einzelfall zum Paradigma des Ganzen wird? Das Ethos der Befreiung negiert nicht einfach die Möglichkeit einer Ausdifferenzierung der individuellen Befreiung, aber es muß die Prioritäten des Handelns anders setzen. Die Probleme, wie sie sich oft vom Ethos der Autonomie her stellen, werden klein, wenn sie mit dem Leidensdruck der vielen, die kein konkretes Recht auf Leben haben, verglichen werden.

«Es gibt kein fremdes Leid» (Konstantin Simonow)⁸. Die Befreiung der Elenden und Armen wird, solange sie ausbleibt und solange sie durch die bürgerlich «befreiten» Menschen verhindert wird, weiterhin beim Gleichgültigen und Teilnahmslosen, der die eigene kleine Freiheit kultiviert, eine psychische Zerstörung auslösen. Diese zeigt sich in steigenden Selbsttötungsziffern, in Aggression und Selbstzerstörung, in der Unfähigkeit, menschlich mit Hingabe, Wärme und Zärtlichkeit zu leben. Das Ethos der Befreiung lehrt: Wir können nicht bei uns bleiben, wenn wir die eigene Befreiung suchen. Es gibt kein fremdes Leid, es gibt auch keine fremde Befreiung. Wo wir für den anvertrauten anderen da sind, da sind wir auch bei uns selbst. Wo wir dem Leiden an der eigenen Selbstzerstörung nahe sind, da werden wir gewahr, daß sie als Ablagerung des fremden Leidens in unserer Seele sitzt. Die Sucht nach der größeren Ausdifferenzierung der individuellen Freiheit (nicht das berechtigte Bedürfnis auf individuelle Freiheit selbst!) zerstört die Befreiung, denn sie sieht sich nicht um

nach den Kosten der Ausdifferenzierung der individuellen Freiheit. Die Umkehr zur Verlebendigung des Lebens, das noch ohne Recht ist, ist ein Schritt in die eigene Befreiung, in den Grund statt in die Ausdifferenzierung der Freiheit.

Wenn man dies wahrnimmt, muß man die Prioritäten einer autonomen Ethik, auch eines Menschenrechtsethos, verändern. Man muß dabei den Anspruch der Vernunft nicht aufgeben. Man sollte dabei die methodologische Rigidität beibehalten. Aber statt die Grenzfragen der indi-

viduellen Freiheit sollte man die Überlebensfragen thematisieren: die Frage des Überlebens in einer lebensgerechten Umwelt; die Frage der Lebendigkeit des Lebens unter der bürokratischen und technischen Herrschaft der Apparate; die Frage der Verteilungsgerechtigkeit angesichts der Wachstumsgrenzen und des Mangels; schließlich die Frage des Friedens und damit des Widerstandes für die Abrüstung. Wo diese Prioritäten wahrgenommen werden, erhält auch die Ethik der Autonomie die neue Qualität des erkenntnisleitenden Interesses der Befreiung.

DIETMAR MIETH

1940 in Berlin geboren, aufgewachsen im Saarland. Studium der Theologie, Germanistik und Philosophie. Doktor der Theologie (Würzburg 1968); Habilitation in Theologischer Ethik (Tübingen 1974); Professor für Moralthologie (Freiburg i.Ue. 1974–1981); Professor für Theologische Ethik (Tübingen, seit 1981). Veröffentlichungen u. a.: Die Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa* (Regensburg 1969); Dichtung, Glaube und Moral (Mainz 1976); Epik und Ethik (Tübingen 1976); Moral und Erfahrung (Freiburg i.Ue./Freiburg i.B. 1979); (mit G. Stachel) Ethisch handeln lernen (Zürich/Köln 1978); (Hg.) Meister Eckhart (Olten/Freiburg 1979); Gotteserfahrung – Weltverantwortung (München 1982); Zeitgemäße Unzeitgemäßheiten. Grundzüge einer neuen Tugendlehre (Düsseldorf 1982). Anschrift: Lumenstraße 3, D-7401 Neustetten 1.

¹ S. Mutschelle, *Moralthologie oder Theologische Moral*, Erster Teil, *Allgemeine Moral* (München 1801) 67; zit. n. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971) 133.

² AaO. 100.

³ Ebenso im Dekret über das Apostolat der Laien n. 7.

⁴ Vgl. etwa S.th. I–II q 107,4 und dazu A. Auer, aaO. 129.

⁵ Vgl. Anm. 1. Weitere Literatur in der Dokumentation von A. Bondolfi in diesem Heft.

⁶ Vgl. die lateinamerikanischen Beiträge in diesem Heft.

⁷ Vgl. J. Sobrino, *Cristología desde América Latina* (Mexico 1977).

⁸ Vgl. dazu und zum folgenden: D. Sölle, *Mystik und Widerstand*; *Neue Wege* 77 (Zürich 1983) 283–293.