

Gottesglaube und autonome Vernunft

Fundamentaltheologische Bemerkungen zur Diskussion um die „autonome Moral“

Von Hans Günther Türk

Ist zur Begründung der Ethik der Rekurs auf Gott oder den Glauben nötig? So kann man ganz allgemein die Frage formulieren, um die es im Streit um die sog. autonome Moral geht. Die Auseinandersetzung wird zwischen christlicher (theistischer) und säkularer (atheistischer, agnostischer, skeptischer) Ethik geführt¹; das Problem wird jedoch ebenso innerhalb der christlichen Ethik selbst und besonders in der katholischen Moralthologie intensiv diskutiert. Diese Diskussion ist über die Ethik im engeren Sinne hinaus auch fundamentaltheologisch bedeutsam. Der folgende Beitrag geht nicht auf jede oder auch nur jede wichtige Einzelfrage ein, er konzentriert sich vielmehr auf zwei fundamentaltheologische bzw. wissenschaftstheoretische Themen: das Verhältnis Gott/Mensch, wie es in der „autonomen“ bzw. der diese kritisierenden „glaubensethischen“ Konzeption vorausgesetzt ist, sowie die sich vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen diesen ethischen Ansätzen erneut stellende Frage nach der „Bewährung“ von Glaubensaussagen. Die Auswahl dieser Aspekte aus der Gesamthematik hat sich durch die Darlegung selbst zu rechtfertigen. Selbstverständlich können die folgenden Überlegungen angesichts ihres fragmentarischen Charakters nicht beanspruchen, den Streit beizulegen; dennoch soll versucht werden, aus fundamentaltheologischem Blickwinkel ein Stück weit zur Klärung der Sachlage beizutragen, indem Gesichtspunkte aufgezeigt werden, die möglicherweise beiden Seiten gerecht werden können. Zur thematischen Begrenzung kommt eine Einschränkung hinsichtlich der berücksichtigten Autoren. An sich müßte auf jeden Vertreter der autonomen Moral gesondert eingegangen werden. Statt dessen werden lediglich Grundcharakteristika dieses Ansatzes hervorgehoben, wie sie z. B. bei A. Auer und F. Böckle gegeben sind. Der Hauptakzent liegt sodann auf der Konfrontation mit der jüngsten Kritik an der Autonomiethese, wie sie von K. Hilpert, H. Oberhem und R. Spaemann vorgetragen wird².

I. Das Verhältnis Gott/Mensch

Unter christlichen Theologen besteht Einigkeit in der Überzeugung, daß für die Ethik der Gottesbezug unabdingbar ist. Die Frage ist allerdings, worin dieser Bezug genauer besteht. Die Frage enthält in sich das allgemeinere, der ethischen Problematik noch vorausliegende Problem einer angemessenen Bestimmung des Verhältnisses Got-

¹ Zu verweisen wäre etwa auf die Diskussion zwischen *G. Szczesny* und *B. Stoeckle* in: *Herkorr* 26 (1972) 78–82, 91–93 sowie *B. Stoeckle*, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974, wo sich der Autor u. a. mit *G. Szczesny*, *W. Schulz* und *J. Habermas* auseinandersetzt. Vgl. ferner *W. Weischedel*, *Skeptische Ethik*, Frankfurt 1976. – Für Anregungen und Hinweise zur vorliegenden Abhandlung danke ich Herrn Prof. *W. Molinski* sowie Herrn Prof. *J. Werbick*.

² Vgl. *A. Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; *F. Böckle*, *Fundamentalmoral*, München 1977; *R. Spaemann*, *Wovon handelt die Moralthologie? Bemerkungen eines Philosophen*, IKZ „*Communio*“ 6 (1977) 289–311; *K. Hilpert*, *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf 1980; *H. Oberhem*, *Ethik und Glauben. Zur logischen Struktur moraltheologischer Normenbegründung. Ein Diskussionsvorschlag*, in: *MThZ* 31 (1980) 188–209.

tes zum Menschen bzw. zur Welt. So ist also zu fragen: Wie wird das Gott/Mensch (Welt)-Verhältnis bei den Diskussionspartnern gesehen, und gibt es in diesem Punkt die Möglichkeit einer Verständigung?

1. „Autonome Moral“: „transzendente“ Beziehung

Das Stichwort für die Bestimmung dieses Verhältnisses heißt für die autonome Moral bekanntlich „theonome Autonomie“³. Leitend ist der Grundgedanke, daß der Mensch freies, autonomes Subjekt ist, dies jedoch so, daß er als solches Subjekt nicht einfachhin in sich steht, sondern zu dieser seiner Autonomie von Gott freigesetzt ist. Die theonome Autonomie wird im allgemeinen schöpfungstheologisch begründet: Der Schöpfer hat sein Geschöpf gerade als autonom-freies geschaffen. Es kann aber auch eine christologisch-paulinische Begründung – der Mensch ist in Christus zur Freiheit befreit – hinzutreten⁴. Die entsprechende Relation Gott/Mensch (bzw. Welt) kann allgemein als „transzendental“ bezeichnet werden⁵. Gott tritt nicht auf gleicher Ebene in ein Konkurrenzverhältnis zu innerweltlichen – „kategorialen“ – das vernünftige Subjekt betreffenden Bestimmungsfaktoren (Ursachen, Zielen, Sinnhorizonten); er ist tragender Sinngrund dieser Bestimmungen selbst, der sich thematisch erst einer (transzendentalen) Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit der Vollzüge des Subjektes erschließt. Dies gilt auch für ethische Normen. Gott tritt nicht selbst unmittelbar als normsetzende Instanz auf. Die Normen sind verankert im Selbstvollzug des autonomen Subjektes bzw. ergeben sich aus seinem freiheitlichen Bezug, der zugleich in seinem Wesen angelegt ist, zur Wirklichkeit, die ebenso wie das Subjekt selbst von Gott in kreatürliche Eigenständigkeit eingesetzt ist. Die Bedeutung Gottes für die sittlichen Normen ist nicht unmittelbar auf der Ebene der Normsetzung selbst oder der Begründung der Normen zu suchen. Seins- wie Erkenntnisgrund der Normen sind das Subjekt mit seiner autonomen (freilich überindividuell konzipierten) Vernunft bzw. seine welthaften Bezüge. Was die *ratio cognoscendi* betrifft, so erfordert weder das formale noch das materiale Moment an der sittlichen Norm (die Unbedingtheit des Sollens bzw. die inhaltliche Bestimmtheit des Gesollten) zu seiner Begründung den Rekurs auf Gott. Dieser wird erst nötig, wenn es darum geht, die Konstitution des autonomen Subjektes selbst, auf die alle diese Momente als auf ihren Grund verweisen, seinerseits aufzuklären. In diesem Sinne kann man davon sprechen, der Verweis auf Gott erfülle die Funktion einer „Letztbegründung“ ethischer Normen⁶.

Daß und in welchem Sinne dem Modell theonomer Autonomie ein transzendentaler Ansatz zugrundeliegt, wird an zwei expliziten Verweisen deutlich, die sich bei seinen

³ Vgl. schon den Titel von *F. Böckles* programmatischem Aufsatz: *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie*, in: J. Gründel / F. Rauh/V. Eid (Hrsg.), *Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972, 17–46.

⁴ *J. Fuchs*, *Autonome Moral und Glaubensethik*, in: D. Mieth/F. Compagnoni (Hrsg.), *Ethik im Kontext des Glaubens*, Freiburg/Üe. und Freiburg/Br. 1978, 46–74, 60, 62, 65; *W. Kasper*, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, in: H. Weber/D. Mieth (Hrsg.), *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1980, 17–41, 21, 38.

⁵ Mit dem Stichwort „transzendental“ sollen hier die Ansätze autonomer Moral unter einem ganz bestimmten Gesichtspunkt, eben dem der Gott/Mensch-Relation, charakterisiert werden. Damit ist nicht behauptet, es handle sich insgesamt in jedem Fall um transzendentalphilosophische oder -theologische Konzeptionen. Ebensovienig ist umgekehrt mit der folgenden Bezugnahme auf *K. Rabners* transzendentalen Ansatz (vgl. die Anm. 7 u. 8) beansprucht, diesen bereits adäquat mit allen nötigen Differenzierungen eingebracht zu haben.

⁶ Vgl. den Hinweis auf die „Letztbegründung“ im Kontext autonomer Moral, hier allerdings in einem allgemeineren Sinne, in der kritischen Sichtung bei *Hilpert*, 546 f.

Vertretern finden. Sie beziehen sich zum einen auf die von K. Rahner gegebene Beschreibung des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, zum anderen auf die Beziehung zwischen endlicher und absoluter Freiheit, wie sie in H. Krings' Entwurf einer transzendentalen Freiheitslehre gesehen wird. Nach Rahner besteht die Eigenart der Schöpfermacht Gottes gerade darin, „durch sich selbst und durch den eigenen Akt als solchen etwas zu konstituieren, was in einem damit, daß es radikal abhängig (weil total konstituiert) ist, auch eine wirkliche Selbständigkeit, Eigenwirklichkeit und Wahrheit gewinnt (weil eben von dem einen, einmaligen *Gott* konstituiert), und zwar auch dem es konstituierenden Gott gegenüber. Gott allein kann das noch vor ihm selbst Gültige machen.“⁷ „Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkunftig Seienden wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße ... Schöpfung ist die einzige und einmalige unvergleichliche Weise, die das andere als Möglichkeit eines tätigen Aus-sich-Heraustretens nicht voraussetzt, sondern eben dieses andere als anderes schafft, indem sie es im gleichen Maße als Begründetes bei sich hält und in seine Eigenheit entläßt ... Erst dort, wo man sich als freies Subjekt vor Gott verantwortlich erfährt und diese Verantwortung übernimmt, begreift man, was Eigenständigkeit ist und daß sie im selben Maße wächst und nicht abnimmt mit der Herkunftigkeit von Gott.“⁸

Sind die Erklärungen Rahners geeignet, den schöpfungstheologischen Hintergrund theonomer Autonomie näher zu beleuchten, so erlaubt es der Ansatz von Krings, eine genauere Vorstellung davon zu vermitteln, wie das Zentrum der Autonomie, die freie und vernünftige Subjektivität, entsprechend dem oben in allgemeinen Zügen angedeuteten transzendentalen Konzept seinerseits theonom fundiert ist⁹. Das Resultat seiner Überlegungen ist, daß endliche Freiheit um ihres eigenen Vollzuges willen sich für andere Freiheit öffnet bzw. immer schon geöffnet hat und letztlich auf unbedingte Freiheit (welcher Begriff eben den transzendentalen Grundbegriff Gottes ausmacht) verweist.

Wird die der autonomen Moral eigene transzendente Sicht des Verhältnisses Gott/Mensch nicht in Frage gestellt angesichts der konkreten heilsgeschichtlichen Offenbarung, in der Gott eben doch in eine kategoriale Beziehung zum Adressaten seines Heilshandelns tritt? Die Stellungnahme der Vertreter theonomer Autonomie läßt sich in diesem Punkt wie folgt zusammenfassen: a) Vom „Weltethos“ ist das „Heilsethos“ zu unterscheiden. Letzteres betrifft nicht das Wirken des Menschen in der Welt, sondern seine (durch die geschichtliche Offenbarung eröffnete) Gottesbeziehung. Diese Unterscheidung ist, das ist schon hier kritisch anzumerken, bei A. Auer, der sie eingeführt hat, nicht sehr hilfreich, da die Bedeutung des Heilsethos kaum weiter erläutert wird¹⁰. b) Die geschichtliche Christusoffenbarung hat in der Tat außerordentliche Bedeutung für Ethos und Ethik. Allerdings ist sie – und dies ist der Punkt, an dem sich die Kontroverse entzündet – nicht im Bereich sittlicher Normativität im engeren Sinne zu suchen. Die Offenbarung bringt weder material neue Normen, noch leistet sie eine Begründung des Sollens, die über vernünftig vermittelte Evidenz hinausgeht. Die Erlösungsordnung hebt, so ist zu interpretieren, die Schöpfungsordnung nicht auf, folglich

⁷ K. Rahner, Chalkedon – Ende oder Anfang? in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon III, Würzburg 1954, 3–49, 15; zitiert bei B. Schüller, Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes. Überlegungen zu einer alten Kontroverse, in: Gr. 59 (1978) 1–37, 34.

⁸ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 86f. Vgl. den Verweis auf diese Aussagen bei Kasper, 21.

⁹ H. Krings, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: *ders.*, System und Freiheit. Ges. Aufsätze, München 1980, 161–184. Der Gedankengang von Krings wird referiert bei Böckle, Fundamentalmoral 80–83.

¹⁰ Auer, Autonome Moral 12; *ders.*, Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität und Reziprozität von Heilsethos und Weltethos, in: *Humanum*, (Anm. 3) 47–65. Vgl. die Kritik bei Hilpert, 562, 567.

bleibt auch die oben skizzierte transzendental-autonome Relation Gott/Mensch grundsätzlich erhalten. Das christliche Proprium in der Ethik ist anders zu umschreiben¹¹. Die Heilsoffenbarung stiftet einen neuen „Sinnhorizont“, der durch die Person Jesu Christi selbst (bzw. das neue Sein der Gläubigen „in Christus“) eröffnet wird. In diesem und nur in diesem Sinne der Eröffnung eines neuen Sinnhorizontes kann man, abgesehen von dem schon genannten grundsätzlichen transzendentalen Gottesbezug, dem Konzept christlich-autonomer Moral gemäß von einer christlichen Letztbegründung in der Ethik sprechen. Dem erschlossenen transzendenten Horizont entspricht eine neue, letztlich unüberbietbare Motivation des Handelns. Schließlich gehören zum proprium christianum vor allem auch eschatologischer Vorbehalt und Aufdeckung der Schuldverfallenheit sowie die Wegweisung zur Überwindung des Bösen, zu Umkehr und Versöhnung.

2. „Glaubensethik“: dialogisch / personale Relation

Im Gegensatz zur autonomen Moral im christlichen Kontext kann man das Gottesverhältnis des Menschen im Gegenentwurf der Glaubensethik als personalistisch bzw. konkret-heilsgeschichtlich charakterisieren. Eine „personalistische“ Beziehung Gottes zur Welt resultiert nach H. Oberhem bereits aus einer grundsätzlichen Reflexion auf das Wesen sittlicher Normen. Der „relational-personalen Auffassung des Normativen“ zufolge sind Normen „nicht ablösbar von ihrem konkreten Verwendungszusammenhang, insbesondere von ihren Sprechern.“¹² „Die Dialektik von Sprecher und Angesprochenem ist und bleibt unhintergebar. Das sittlich Gute entsteht durch die Zuwendung, die in diesem Dialog geschieht.“¹³ Daraus ergibt sich für die Begründung von Normen die prinzipielle Feststellung: „Normgrund kann nur ein Wille sein.“¹⁴ Dies ist gesagt gegen alle Versuche, wie sie nach Oberhem für autonome Moral charakteristisch sind, Normen in wie immer gearteter Weise unter immanentem Rekurs auf die Vernunft (transzendental, diskurstheoretisch usw.) zu begründen. Absolute Normbegründung fordert dementsprechend – unter der Voraussetzung (die die Grundvoraussetzung von Oberhems Ansatz ist und die natürlich selbst noch einmal ausführlich diskutiert werden müßte), daß Normenbegründung per se, d. h. eben als unmittelbare Folge der Definition von „Norm“, nur „personalistisch“ möglich ist – einen absoluten normsetzenden Willen. Dies ist der gesetzgebende Wille Gottes. Gott fungiert in diesem Konzept als oberste normsetzende Instanz, der, im Sinne der Logik einer allgemeinen Normtheorie¹⁵, die niedrigeren normsetzenden Instanzen hierarchisch untergeordnet sind.

¹¹ Vgl. zum Folgenden die zusammenfassende Darstellung bei *Hilpert*, 546–550.

¹² *Oberhem*, 190. – Oberhem ist nicht ohne weiteres als typischer Vertreter einer Glaubensethik anzusehen. Sein im folgenden skizzierter Ansatz (in seiner Verbindung von „Personalismus“ und „Normtheorie“) findet sich so bei Glaubensethikern sonst nicht. Es ist jedoch darauf hinzuweisen, daß es hier nicht um eine umfassende und differenzierende Darstellung der Glaubensethik insgesamt (ebensowenig wie der „autonomen Moral im christlichen Kontext“) geht, vielmehr lediglich auf einige fundamentaltheologisch bedeutsame Kontroverspunkte eingegangen wird. In diesem Sinne spricht O. m. E. mit seiner Kritik im Zusammenhang der Frage der Gottesbeziehung einen wichtigen Aspekt an. Deshalb wird auf ihn relativ ausführlich eingegangen. Die sich ergebende Gegenüberstellung von (schlagwortartig formuliert) „Transzendentalität“ und „Personalismus“ läßt sich auch als Anfrage an die Vertreter beider Seiten verstehen, ob sie eine wesentliche Differenz bzw. eines der entscheidenden Probleme in der Tat in dieser Perspektive zu erkennen vermögen.

¹³ ebd. 191.

¹⁴ ebd. 197.

¹⁵ Vgl. ebd. 195f.; *Oberhem* bezieht sich auf *F. Lachmayer*, *Grundzüge einer Normtheorie*, Berlin 1977.

Der auch fundamentaltheologische Gegensatz zur oben als transzendental bezeichneten Auffassung ist offenkundig: Die Bedeutung Gottes beschränkt sich nicht darauf, das normsetzende bzw. von Normen betroffene (menschliche) Subjekt als solches zu konstituieren und auf diese Weise allenfalls indirekt als letzter Normgrund zu fungieren; Gott tritt unmittelbar an das sittliche Subjekt als Normgeber heran (vermittelt höchstens durch die logischen Beziehungen zwischen höchster Norm und Normen niedrigeren Ranges), regelt also den Prozeß der Normierung selbst und sichert ihm nicht nur einen Adressaten oder garantiert seine Bedingungen der Möglichkeit. Diese dem transzendentalen Ansatz gegenüber vergleichsweise größere Unmittelbarkeit des personalen Gottesbezuges betrifft grundsätzlich sowohl den absoluten Verpflichtungsgrund als auch die Fundierung materialer Normen.

Deutlicher noch als dieser allgemeine Personalismus ist der andere anfangs erwähnte Grundzug der Glaubensethik: die klare Herausstellung der konkret-heilsgeschichtlichen Beziehung Gottes zu sowie des entsprechenden Eingreifens Gottes gegenüber Welt und Mensch, was einen im Vergleich zur autonomen Moral entschieden stärkeren Akzent auf dem christlichen Proprium zur Folge hat. Letztbegründung (im oben präzierten Sinn), Motivation usw. als Inhalt des christlichen Propriums werden zwar nicht einfach negiert, es wird aber darauf bestanden, daß sich dieses Proprium auch auf den Bereich der Normen selbst erstreckt. Der Grundgedanke begegnet in verschiedener Akzentuierung.

Nach H. Oberhem ist es, geht man theologisch vom grundlegenden Sachverhalt der „Herrschaft Gottes über alles Sein“¹⁶ aus (worin ja mit den Vertretern einer christlich-autonomen Moral Einigkeit bestehen müßte), zwingend, ein direktes normsetzendes bzw. normsetzende Kompetenz erteilendes oder entziehendes Eingreifen Gottes in Welt und Geschichte anzunehmen. Nur so ist eine universale Ermächtigung des Menschen im Sinne einer Kompetenz-Kompetenz und damit das Abgleiten in einen reinen Autonomismus zu vermeiden¹⁷. Dies geht über einen theistischen Personalismus im Sinne der angesprochenen Normentheorie noch hinaus und zielt auf die konkret-geschichtliche christliche Fundierung der Ethik. Zugleich wird der Bezug zur menschlichen Freiheit deutlich: „Es hat den Anschein, daß das Konzept ‚theologischer Autonomie‘ weder dem Problem Geschichte, das sich hinter der Idee universaler Ermächtigung verbirgt, noch dem Problem sittlicher Freiheit in Geschichte hinreichend gerecht wird ... Nur wenn die höchste Autorität – Gott – wirklich sittlich normsetzend in den Weltprozeß eingreift, läßt sich faktische gesellschaftliche Heteronomie, die andernfalls zum notwendigen, unabänderlichen Strukturmerkmal präsitlicher Wirklichkeit erklärt werden muß, als solche identifizieren und selbst an sittlichen Kriterien messen. Offenbarung, Bund und Kirche gehören daher ebenso zum Grundbestand eines christlichen Freiheitsbegriffs wie Sünde, Heil und Reich Gottes und sind auch als Erkenntnisquellen theologischer Ethik in allen ihren Aussagen unverzichtbar.“¹⁸ B. Stoeckle, R. Spaemann und K. Hilpert insistieren ebenfalls darauf, daß das christliche Proprium gerade auch im Normativen selbst manifest wird. Dabei wird noch besonders betont, daß es, abgesehen von der Frage spezifisch christlicher materialer Einzelnormen, vor allem das biblisch-christliche Ethos insgesamt ist, das als unabdingbares Fundament von Sittlichkeit angesehen werden muß¹⁹. „Der konkrete sittliche Anspruch gründet ... in der Geschichte des Gott/Mensch-Verhältnisses, vor allem in der Geschichte Jesu Christi und ihrer Fortsetzung in der Kirche ... Das Argumentieren und Reflektieren christlicher Ethik wird sich immer auf diese Geschichte berufen, die

¹⁶ ebd. 195.

¹⁷ Vgl. ebd.

¹⁸ ebd. 196.

¹⁹ B. Stoeckle, Flucht in das Humane? Erwägungen zur Diskussion über die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik, IKZ „Communio“ 6 (1977) 312–325, 312f., 324; Spaemann, Moraltheologie 309; Hilpert, 564–567.

sie durch Offenbarungstexte und Gemeindeethos vermittelt sieht ... Das Ethos, innerhalb dessen konkrete Normen mittels der Vernunft reflektiert werden können, ist erst durch diese Geschichte und ihre Präsenz gegeben.“²⁰

3. Gesichtspunkte zur Diskussion der Positionen

a) *Abstrakt-transzendente und konkret-heilsgeschichtliche Sicht*

Bei der Diskussion der beiderseitigen Standpunkte empfiehlt es sich, mit der grundlegenden Problematik der Konfrontation einer konsequent konkret-heilsgeschichtlichen (christozentrischen) mit einer eher abstrakt-transzendenten (theistischen) Sicht des Verhältnisses Gott/Mensch einzusetzen. Es scheint sich hier auf ethischem Gebiet eine Konstellation zu ergeben, die in anderer Weise von der Fundamentaltheologie her bekannt ist. Zu denken ist an die Lehre vom „anonymen Christentum“. Im folgenden soll kurz die Parallele dieses Theologumenons zur hier verhandelten ethischen Problematik aufgezeigt werden. Die daraus zu ziehenden Folgerungen können möglicherweise die anstehende Kontroversfrage in einer Weise beleuchten, die beiden Standpunkten wenigstens im Ansatz gerecht wird.

Transzendentalität und Kategorialität in der Gottesbeziehung

Die These vom anonymen Christentum ist eine aus christlicher Sicht entwickelte These über Nichtchristen²¹. Im Hinblick auf das gegenwärtige Problem formuliert: Diese These macht aus der Sicht des thematisch-expliziten christlichen Gottesbezuges eine Aussage über ein anderweitig mögliches oder tatsächliches (in der allgemeinen Vernunftnatur gründendes oder religionsgeschichtlich realisiertes) Verhältnis des Menschen zu Gott. Es existiert nur der eine Gott, der sich in seinem Sohn Jesus Christus selbst mitgeteilt hat. Wo immer wirklich und zurecht vom wahren Gott die Rede ist, geht es um den Gott Jesu Christi. Wo immer der Mensch in einer transzendenten Beziehung steht, in der er wirklich auf Gott trifft, ist dieser Gott der lebendige Gott der christlichen Offenbarung, wengleich u. U. nur unthematisch (transzendental) oder „anonym“ präsent. Die These geht noch weiter: Wo immer der Mensch sich in seiner geistigen Subjekthaftigkeit selbst vollzieht (und diese Aktualität ist mit seinem Wesen bereits prinzipiell gegeben), begegnet er in zugleich konkret-geschichtlich qualifizierter und abgestufter Weise dem Gott der christlichen Offenbarung – im (transzendenten) Modus der Annahme oder Ablehnung. In der neutestamentlichen Offenbarung wird das transzendental Angezielte über auch sonst mögliche partielle kategoriale Realisierung hinaus *definitiv* manifest. Ziel des göttlichen Heilsplanes ist es, diese zunächst im Blick auf die Gesamtgeschichte partikulare, in der geschichtlichen Offenbarung sich ereignende Manifestation zu einer universalen werden zu lassen. Die Universalisierung vollzieht sich vor allem durch das lebendige Glaubenszeugnis der Christen. Von ihm getragen leistet auch die theoretische Auseinandersetzung ihren Beitrag. Anonymes wird mit explizitem Christentum konfrontiert. In diesem Fall gibt es je nach der kategorialen Ausprägung der als anonym christlich qualifizierten Vorstellung verschiedene Möglichkeiten der Beziehung des Expliziten zum Impliziten (auf kategorialer Ebene): Vertiefung, Ergänzung, Korrektur usw. Es kann auch zum direkten Widerspruch kommen, wenn das transzendental Bejahte kategorial ausdrücklich negiert wird. Das ist

²⁰ Hilpert, 565 f.

²¹ Es ist richtig, wenn J. Ratzinger (Kein Heil außerhalb der Kirche? in: *ders.*, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1977, 152–177, 152 f.) darauf hinweist, der eigentliche Sinn der These Rahners bzw. die durch sie aufgeworfene Frage betreffe nicht die Nichtchristen, sondern ziele auf Sinn und Identität von Christentum, Glaube und Kirche. Wird im vorliegenden Kontext nur ein Aspekt des „anonymen Christentums“ in den Blick genommen, so heißt das nicht, daß diese wesentliche Dimension des Themas nicht gesehen wird.

erst recht der Fall, wenn die Konfrontation mit dem christlichen Gott beim Adressaten der Botschaft auch auf der transzendentalen Ebene nur im Modus der Ablehnung erfolgt (wobei man nicht mehr von anonymer Christlichkeit sprechen kann).

Transzendentalität und Kategorialität in der Ethik

Die Parallele auf dem Gebiet der Ethik lautet: Es gibt, aus christlicher Sicht, nur ein gültiges Ethos und eine wahre Ethik, eben das Ethos und die Ethik, wie sie sich im Kontext des urchristlichen Glaubens und Lebens entwickelt haben. Wo immer sonst wahres Ethos, gültige Normen, absolutes Sollen zu finden sind, handelt es sich letztlich um christliche Elemente des Sittlichen²².

Es ergibt sich, unter der Voraussetzung, daß der (christliche) Gott die „alles bestimmende Wirklichkeit“ für das Sein wie das Sollen ist, folgende dem Gedanken vom anonymen Christentum entsprechende Konstellation auf dem Gebiet der Ethik: Der Mensch ist in jedem Fall von Gottes sittlicher Forderung angesprochen. Dies geschieht zunächst auf der transzendentalen Ebene. Hinzu kommt eine zweifache Weiterbestimmung. Dieses Konfrontiertsein mit Gott besteht (1) im Modus der Annahme oder Ablehnung, die sich (2) zugleich immer schon in bestimmter kategorialer Interpretation vollziehen. Aus der Kombination von positiver und negativer Stellungnahme sowie der Ebenen der Transzendentalität und Kategorialität ergeben sich den Zuordnungen von transzendentelem bzw. kategorialen Theismus und Atheismus beim „anonymen Christentum“ analoge Möglichkeiten der theologischen Qualifikation des sittlichen Status des Menschen. Zu berücksichtigen ist außerdem, daß die kategoriale Auslegung auch im Falle der Ethik Abstufungen der Angemessenheit an die transzendente Gegebenheit (im Falle der transzendentalen Behauptung) von totaler Verfehlung bis zu voller Adäquanz zuläßt. Zu diesen unterschiedlichen Weisen der Kategorialität kann, wie schon gesagt, jeweils positiv oder negativ Stellung genommen werden. Die kategoriale Ebene wird repräsentiert vor allem von den verschiedenen philosophischen und religiösen Ethiken. Die neutestamentlich-christliche Ethik hat als die definitive kategoriale Repräsentation des transzendentalen göttlichen Anspruchs zu gelten (wobei die Transzendentalität nicht nur endgültig zu sich kommt, sondern auch eschatologisch überhöht und überboten wird). Auch in diesem Fall gibt es allerdings wiederum eine weitere Ebene von Kategorialität: Die christliche Konkretisierung bedarf angesichts der Geschichtlichkeit auch der den christlichen Anspruch vernehmenden Vernunft ihrerseits jeweils der Interpretation.

Aus der skizzierten komplexen Situation resultieren für die kategoriale Begegnung christlicher und nichtchristlicher Sittlichkeit dem entsprechenden oben geschilderten Fall der Gottesbeziehung im allgemeinen analoge Modifikationen von der Bestätigung bis zum Widerspruch. Dabei kann darüber, welcher Fall kategorialer Begegnung jeweils vorliegt bzw. wie sich die Häufigkeit der einzelnen Konstellationen verteilt, apriori nichts ausgesagt werden. Vor dem Hintergrund dieser Skala von Möglichkeiten läßt sich das jeweilige Recht der glaubensethischen und der autonomen Position einschätzen. Generell kann man zunächst sagen: Da es (von den äußersten Extremfällen abgesehen) immer die beiden Momente des positiven und negativen Bezuges zwischen christlicher und nichtchristlicher Ethik gibt, ist von vornherein jeder der beiden Positionen zuzugestehen, daß sie einen wahren Sachverhalt treffen.

Im einzelnen ist wie folgt zu differenzieren: Die Glaubensethik, die den Gegensatz zwischen aus dem Glauben begründeter und nichtchristlicher Ethik hervorhebt, findet ihre Bestätigung vor allem (nicht nur, denn das Moment des Gegensatzes findet sich auch in anderen Konstellationen) angesichts des u. a. auch möglichen kontradiktorischen Gegensatzes, in den sich die christliche zu außerchristlicher Ethik gesetzt sieht.

²² Vgl. den entsprechenden Hinweis *J. Fuchs, s. Anm. 4, 52. Rahner* bezieht im übrigen selbst das Theologumenon vom „anonymen Christentum“ auf die Ethik. Vgl. Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, *Schr. z. Th. VI, 277–298, 285 f.*

Dieser Gegensatz tritt ein, wenn entweder (entsprechend der Konstellation: transzendentaler Theismus/kategorialer Atheismus) die unthematisch präsente und akzeptierte sittliche Forderung kategorial im Widerspruch zu ihrem ursprünglichen Sinn interpretiert wird oder (dies entspräche dem Fall: transzendentaler *und* kategorialer Atheismus) sich ihr schon auf transzendentaler Ebene verweigert wird, was entsprechende abweichende kategorial-materiale Aussagen und Begründungen zur Folge hat²³.

Die autonome Moral hebt grundsätzlich auf die Gemeinsamkeit zwischen christlicher und nichtchristlicher, vor allem philosophisch-vernünftiger Ethik ab. Es sind zwei Bedeutungen dieser Gemeinsamkeit zu unterscheiden. Zum einen findet sie ihren Anhalt an der (wenngleich meist nur partiellen) kategorialen christlich-nichtchristlichen Übereinstimmung, deren Möglichkeit man nicht apriori leugnen kann, da man in diesem Fall in einer radikal negativen Auslegung der erbündlichen Verfaßtheit der menschlichen Vernunft dieser außerhalb des positiv-christlichen Heilsweges nur totale Verfehlung des göttlichen Anspruches zuschreiben müßte. Zum anderen zielt sie auf die im transzendentalen Bezug immer schon gegebene ethische Relation zu Gott (die als solche nicht schon der Höchstfall möglicher ethischer Gottesbeziehung ist), vor allem im Fall ihrer transzendentalen Bejahung. Die Übereinstimmung ist hier weder von vornherein gegeben noch einfach im Rekurs auf eine material bestimmte, beiden Seiten gleichermaßen vorgegebene „Vernunft“ erreichbar, sie wird vielmehr erstrebt (ohne Garantie, ja theologisch sogar strenggenommen ohne die Möglichkeit ihrer *definitiven* Realisierung), indem in die transzendente Dimension vorgestoßen und von Seiten der christlichen Position zu zeigen versucht wird, wie die transzendental vollzogene positive Wahrnehmung des ethischen Anspruches ihren kategorial adäquaten Ausdruck in der christlichen Kategorialität findet. Übereinstimmung gibt es hier nur als *Einheitsprozeß*, der jedenfalls, trotz des bezüglich seines definitiven Ins-Ziel-Kommens gemachten Vorbehaltes, nicht von vornherein als aussichtslos gelten muß.

Folgerungen für die Beurteilung der kontroversen Positionen

Welches Resultat ergibt sich aus diesen Überlegungen für die Autonomiediskussion? Deutlich ist zunächst die Option für die Glaubensethik. Sie erfolgt, was die gegenwärtige Teilfrage betrifft, aus zwei Gründen: Zunächst ist der glaubensethischen Kritik zuzustimmen, derzufolge das christliche Proprium nicht in Sinnhorizont, Motivation usw. aufgeht. Hierfür kann noch eigens auf die Untersuchungen von K. Demmer zum engen Zusammenhang von Glaube, Ethos und Anthropologie hingewiesen werden²⁴. Zum anderen spricht für den glaubensethischen Ansatz die bemerkenswerte Kohärenz mit fundamentaltheologischen Reflexionen zum Verhältnis von thematisch-christlicher und nichtchristlicher, vor allem allgemein-vernünftiger Gottesbeziehung²⁵. Das Gesamtgebiet (der Sittlichkeit bzw. der Gottesfrage) ist überhaupt nur vom konkret-heilsgeschichtlichen Zentrum her angemessen qualifizierbar. Es können grundsätzlich nicht etwa umgekehrt vom abstrakt Vernünftigen her Aussagen über das heilsgeschichtlich Konkrete gemacht werden. In diesem Sinne ist die Moral keinesfalls auto-

²³ Auf die Differenz transzendental-kategorial auf dem ethischen Gebiet kann hier nicht näher eingegangen werden. Zu denken wäre vor allem an das Verhältnis zwischen unthematisch ergriffener Grundentscheidung und ausdrücklich formuliertem Wollen, ebenso an die fundamentale Differenz von sitzlich gut und schlecht auf der einen, sitzlich richtig und falsch auf der anderen Seite.

²⁴ K. Demmer, *Moralische Norm und theologische Anthropologie*, in: Gr. 54 (1973) 263–306; *ders.*, *Sittlich handeln aus Verstehen. Strukturen hermeneutisch-orientierter Fundamentalmoral*, Düsseldorf 1980.

²⁵ Auf den folgenden grundsätzlichen Aspekt ist eigens hinzuweisen. Er hebt die oben gezogenen, für die „autonome“ Position sprechenden Folgerungen nicht auf, betont aber eine wesentliche Gesamtperspektive der Lehre vom anonymen Christentum bzw. ihrer ethischen „Anwendung“, die sich nur vom glaubensethischen Ansatz her angemessen verstehen läßt.

nom. Es gibt nicht zunächst eine allgemeine Vernunftmoral, der sich die christliche Ethik unter Hinzufügung gewisser Qualifikationen wie Sinnhorizont, Motivation usw. anschließt. Pointiert könnte man sagen: Die christliche Ethik ist nicht eine Art innerhalb der Gattung der Vernunftethik, vielmehr erweist sich diese (unter Umständen) als (sich selbst nicht als solche erkennende) Modifikation des christlichen Ethos.

Ein Grundanliegen der autonomen Moral ist dennoch positiv aufzunehmen. Es besteht, wie verschiedentlich ausdrücklich bemerkt, darin, der christlichen Ethik die Kommunikabilität zu sichern²⁶, und zwar in der Weise, daß man sich auf das gemeinsame Forum „Vernunft“ bezieht. Eine solche Bezugnahme erfolgt nun auch unter Voraussetzung des skizzierten Verhältnisses zwischen christlichem und nichtchristlichem Ethos – allerdings anders, als dies nach dem Modell autonomer Moral geschieht. Der Mensch wird auf seine sittliche Vernunft hin angesprochen. Die verschiedenen Arbeiten der Korrektur bis hin zum direkten Widerspruch, die sich bei der Begegnung des christlichen Ethos mit dieser allgemeinen Vernunft ergeben, resultieren aus der jeweiligen Art und Weise, wie sich diese zu ihrem schon immer gegebenen (letztlich christlich qualifizierten) Transzendenzbezug verhält. Der Vernunft wird aufgezeigt, daß sie sich dem sittlichen Anspruch Gottes entweder (transzendental) verweigert oder ihn zumindest kategorial unzutreffend interpretiert. Es geht hier also um das rechte Selbstverständnis der Vernunft. Aus christlich-theologischer Sicht ist sie immer schon (auch als sittliche Vernunft) auf Gott und Christus hingebordnet; im kategorial-christlichen Verständnis des Menschen kommt das wahre Wesen der Vernunft zu sich. In der gemeinsamen Bezugnahme christlicher und nichtchristlicher Ethik auf Vernunft geht es also wesentlich um einen Streit um die Bestimmung dieser Vernunft selbst²⁷.

Deutlich zeigen sich Zustimmung und Widerspruch zum Programm autonomer Moral. Zuzustimmen ist ihm darin, daß zwischen christlicher und nichtchristlicher Ethik

²⁶ Vgl. *Auer*, *Autonome Moral* 12; *Böckle*, *Fundamental-moral* 17.

²⁷ Von hier aus läßt sich auch verdeutlichen, wie die angezielte Einheit näher zu bestimmen ist, von der her der oben angesprochene „Einheitsprozeß“ in der christlich-nichtchristlichen Auseinandersetzung seinen Sinn erhält. Zunächst ist zu sagen: Die prinzipielle Möglichkeit solcher Einigung gründet nicht in der Berufung auf „Vernunft“, sondern ist streng theologisch fundiert im transzendentalen Gottesbezug. Seine kategorial adäquate Fassung erhält dieser Bezug in der christlichen Glaubensaussage. Insofern stellt sich in dieser die zu suchende Einheit dar. Es ist jedoch von Bedeutung, daß die Einheit über den Bezug zur Transzendentalität vermittelt ist. Die Transzendentalität stellt die Ebene der Allgemeinheit und in diesem Sinne der Vernunft dar. Die Aussage des Glaubens, sofern sie sich als Explikation des in der Transzendentalität Implizierten, in diesem Sinne als „allgemein“ und „vernünftig“ darstellt, ist zu unterscheiden von der unmittelbaren bzw. nur erst immanent-hermeneutisch vermittelten Glaubensaussage. Dabei ist zu beachten, daß die Glaubensaussage keineswegs in der Explikation der Transzendentalität aufgeht, vielmehr offen ist für das die Transzendentalität zugleich zu sich bringende und überhöhende christliche Novum. Vgl. hierzu die Kritik an Rahners Transzendentaltheologie bei *J. Ratzinger*, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, in: *ThRv* 74 (1978) 177–186, bes. 180, 183. Um das Verhältnis von Transzendentalität (und in diesem Sinne von „Vernunft“) – die an sich nötige Präzisierung des Verhältnisses zwischen Transzendentalität und Vernunft kann an dieser Stelle nicht vollzogen werden) und christlicher Kategorialität präziser zu fassen, wäre, sozusagen im Gegenzug zu Hegel, das Programm einer „Aufhebung“ der Vernunft in den (freilich auch seinerseits in gewissem Grade begrifflich gefaßten) Glauben zu entwickeln. In dem Maße, in dem es unter diesen Voraussetzungen gelingt, den Glauben als die wahre (auch ethische) Vernunft, die christliche Theologie als die „wahre Philosophie“ (die keineswegs „immer schon“ gegeben ist) zu erweisen, wird die Übereinstimmung zwischen der christlichen Position und nichtchristlichen, v. a. philosophischen Positionen erreicht. Damit erhalten sowohl die Glaubensethik, die auf die Identität des Christlichen abhebt, wie die autonome Moral, die die vernünftige Kommunikabilität betont, ihr jeweiliges Recht.

eine Diskussion auf der Ebene vernünftiger Argumentation möglich ist (so daß also christliches Ethos nicht ausschließlich auf das unmittelbare Zeugnis des Glaubens bzw. auf den Verweis auf Christus angewiesen bleibt). Unzutreffend ist jedoch die Voraussetzung, man befinde sich mit der Vernunft auf einem Gebiet, das als solches fraglos anerkannt sei, von dem man zur weiteren Verständigung einfach ausgehen könne und das man nur unter Umständen in einen besonderen Bezugsrahmen einfügen müsse²⁸.

b) Transzendentalität und Personalismus

Als ein Problem in der Konfrontation zwischen autonomer Moral und Glaubensethik wurde oben die Gegenüberstellung von Transzendentalität und Personalismus im Gottesverhältnis vorgestellt. Es geht dabei, grob gesprochen, um eine mehr indirekte oder eine eher unmittelbare Gottesbeziehung, was sich nicht zuletzt dahingehend auswirkt, daß Gott in sehr unterschiedlichem Sinne als Norminstanz angesetzt wird. Gibt es auch in diesem Fall die Möglichkeit einer ansatzweisen Vermittlung der Positionen?

Ausgegangen sei zunächst vom transzendentalen Modell theonomer Autonomie. Seine extrem autonomistische Interpretation würde besagen, daß Gott darin aufgeht, Garant der absoluten Freiheit des gänzlich auf sich gestellten endlichen Subjektes zu sein. In dieser zugespitzten Form wird die Autonomiethese von den Befürwortern theonomer Autonomie kaum vertreten²⁹. Eine wesentliche Determination der Freiheit ist damit gegeben, daß an sie der „Anspruch der Wirklichkeit“³⁰ und damit Gottes, der diese Wirklichkeit ebenso in seiner Schöpfermacht gesetzt hat wie das freie Subjekt selbst, herantritt³¹. Damit wird noch nicht über den Autonomiegedanken hinausgegangen. Entscheidend ist erst eine weitere Überlegung. Die sittliche Freiheit, die sich vor dem Anspruch der Wirklichkeit zu bewähren hätte, wäre *libertas specificationis*, Freiheit der Wahl zwischen den sittlichen Werten, die sie gegeneinander abzuwägen hätte, ein Akt, der prinzipiell nicht über die Kompetenz bloßer Vernunft hinausginge. Daß endliche Freiheit in solcher Realisation als *libertas specificationis* nicht aufgeht und in ihr gerade noch nicht ihr Wesen findet, läßt sich gerade im Anschluß an die auch von der autonomen Moral in Anspruch genommene „transzendente Freiheitslehre“ von H. Krings verdeutlichen. Endliche Freiheit ist auf vollkommene Freiheit verwiesen. Diese Aussage gilt in doppeltem Sinn bzw. in zweifacher Richtung. Zum einen besagt sie, daß absolute Freiheit Bedingung der Möglichkeit der Realisierung endlicher Freiheit ist. In diesem Sinne entspräche sie dem angeführten Theorem K. Rahners über die Schöpfer/Geschöpf-Relation. Da es sich um ein Verhältnis von Freiheiten handelt, genügt diese gleichsam statische Relation noch nicht. Endliche Freiheit ist nur sie selbst und realisiert sich selbst nur, indem sie sich letztlich für vollkommene Freiheit öffnet bzw. immer schon eröffnet hat. Von der absoluten Freiheit her kann man dies wie folgt ausdrücken: Vollkommene Freiheit geht nicht darin auf, einfachhin Bedingung der Möglichkeit endlicher Freiheit zu sein, so, wie ein derartiges Verhältnis transzendentaler Bedingung auf theoretischem Gebiet stattfindet, sie fordert darüberhinaus von endlicher Freiheit ein Eingehen auf sich selbst, ein freies Sicheröffnen für absolute Freiheit. Diese transzendente Struktur ist, darauf weist Krings selbst hin³², kategorial in höchster Form verwirklicht vom Gott der Bibel. Gott, der Liebe ist, will die liebende Antwort des Menschen auf seine eigene liebende Zuwendung.

²⁸ Auf das Problem vernünftiger Rechtfertigung in der Ethik ist noch zurückzukommen. Vgl. unten Teil II.

²⁹ Allerdings ist die Gefahr eines derartigen „Autonomismus“ – darin ist den Vertretern der Glaubensethik zuzustimmen – sehr wohl zu sehen.

³⁰ Vgl. Auer, *Autonome Moral* 22–28.

³¹ Es wäre noch zu unterscheiden, ob mit dem Anspruch der Wirklichkeit einfach die naturale Bedingtheit oder aber die schöpfungsmäßige (also letztlich auf Gott verweisende) Angewiesenheit der Freiheit gemeint ist.

³² Vgl. Krings, 178–182.

Was bedeutet das für die anstehende Frage? Die freie Bejahung, die Antwort der Liebe, der sittliche Akt (diese verschiedenen Weisen, dieselbe Sache zu bezeichnen) richten sich, transzendental oder kategorial, auf Gott selbst. Da dieser Gott der Gott der christlichen Offenbarung ist, kann man zurecht sagen, jeder sittliche Akt sei, zunächst auf transzendentaler Ebene, ein letztlich übernatürlich finalisierter Akt des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe³³. Damit ist die Trennung zwischen Heilsethos und Weltethos aufgehoben. Es ist bedeutsam, daß dieses Ergebnis gerade von einem Ausgangspunkt aus gewonnen wurde, der zunächst eher geeignet schien, von der autonomen Moral, die eine solche Trennung vertritt (oder zu vertreten scheint), in Anspruch genommen zu werden. Eine transzendente Gotteslehre, in der Absicht entworfen (jedenfalls, sofern sich im Kontext autonomer Moral auf sie berufen wird), die Autonomie menschlicher Freiheit durch den Rekurs auf absolute Freiheit zu sichern, läßt sich gar nicht konsequent durchführen, ohne die Hinordnung der so transzendental garantierten „autonomen“ Freiheit auf die absolute Freiheit Gottes im Sinne einer einzigartigen „Bindung“ herauszustellen.

Worin kann angesichts dieses Resultates die Berechtigung des Anliegens autonomer Moral bestehen? Es kommt den Vertretern theonomer Autonomie offenbar ganz wesentlich darauf an, Gott nicht einfach als zusätzlichen (und sei es den höchsten) Normgeber einzuführen, sondern statt dessen deutlich zu machen, daß seine Bedeutung auf einer anderen Ebene liegt, die man am besten mit der Ermöglichung neuer sittlicher Freiheit umschreiben kann.

Dies braucht keineswegs notwendigerweise der von der Glaubensethik betonten Normativität Gottes zu widersprechen. Im oben angeführten Zitat hebt Oberhem selbst hervor, der Sinn göttlichen normsetzenden Eingreifens bestehe wesentlich darin, Freiheit zu ermöglichen. Göttliche Normen dürfen nicht als bloße autoritative Setzungen mißverstanden werden. Sie sind Herausforderungen der göttlichen Liebe, denen in Freiheit liebend zu entsprechen ist, wobei diese Freiheit wiederum im Sicheinlassen auf jene Liebe geschenkt wird. Dies schließt nicht aus, daß die Forderung der Liebe gerade auch als (neues) göttliches Gebot auftritt. Entscheidend bleibt, daß bloße Gesetzmäßigkeit zugunsten der Befreiung zur Liebe durchbrochen wird. Dies, man kann es im Anschluß an Oberhems Bemerkung die kritisch-befreiende Funktion göttlich-christlicher gegenüber anderen Normen nennen, muß sich grundsätzlich für alle Momente des christlichen Ethos zeigen lassen.

Es könnte an dieser Stelle die Frage auftauchen, worin der Unterschied zwischen dem neuen christlichen „Sinnhorizont“, auf den sich die autonome Moral beruft, und der weitergehenden Auffassung der Glaubensethik, die sich mit der Konstatierung dieses neuen „Rahmens“ nicht zufriedengibt, aus dieser Sicht noch besteht. Die Normativität des christlichen Ethos unterscheidet sich gerade als Normativität dadurch von sonstiger ethischer Normativität, daß sie, statt nur additiv oder überhöhend zu anderweitiger Gesetzmäßigkeit hinzutreten, neu sichtbar macht, worin der Sinn solcher Normativität besteht. Obgleich dies von der einen Seite mit dem Verweis auf einen neuen „Sinnhorizont“, von der anderen mit Hilfe einer differenzierten „Normentheorie“ ausgedrückt wird, scheint auf dieser Ebene grundsätzlich Konsens möglich zu sein. Die Differenz ist offenbar darin zu suchen, daß die autonome Moral dazu neigt, den beschriebenen neuen Sinn von Ethik und Normativität in einer zu einem bereits vernünftig konstatierbaren ethischen Bestand hinzutretenden Zusatzbestimmung zu erblicken, statt, wie oben skizziert, darauf aufmerksam zu werden, daß aus christlicher Sicht der Sinn des (einen, transzendental oder auch kategorial christlich qualifizierten) Ethos von vornherein und in allen seinen Momenten in der aufgewiesenen Eigenart besteht, wobei sich „Horizont“ und „Gehalt“ nicht abstraktiv voneinander trennen lassen³⁴ und

³³ Vgl. W. Molinski, Art. Akt, sittlicher Akt, Herders Theol. Taschenlex. 1, 50–66, sowie Rabner, Anm. 22, 286.

Gemeinsamkeiten mit außerchristlichem Ethos umgekehrt eher sekundär als Parallelen vor dem Hintergrund des Gedankens vom anonymen Christentum zu interpretieren sind.

Ein bereits angeklungener Unterschied zwischen der „personalistischen“ Konzeption der Glaubensethik und der „transzendentalen“ Auffassung der theonomen Autonomie läßt sich wie folgt formulieren: Während im einen Fall der sittliche Akt primär oder ausschließlich als Akt der Zuwendung zu Gott im Sinne der Entsprechung zu seinen Normen gesehen wird (am Stärksten betont bei Oberhem, der diese Bestimmung ausdrücklich in die Definition von „sittlicher Norm“ aufnimmt³⁵), wird auf der Gegenseite stärker zwischen Sittlichkeit und Gottesbezug unterschieden: Gott ist primär nicht Ziel, sondern Bedingung der Möglichkeit des sittlichen Aktes.

Könnte nicht Rahners Lehre über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe³⁶ hier einen Ausweg bieten? Diese Einheit gilt in doppelter Richtung, und diese Richtungen entsprechen den beiden ethischen Grundkonzeptionen. Jeder Akt der Nächstenliebe ist ein Akt der Gottesliebe, andererseits ist aber auch „die Nächstenliebe als primärer Akt der Gottesliebe“³⁷ anzusehen, also umgekehrt jeder Akt der Gottesliebe immer auch ein Akt der Nächstenliebe. Wenn Oberhem darauf hinweist, daß moralische Normen in der Relation personaler Bindung zwischen Gott und dem Menschen gründen und in ihr ihre Sinnerfüllung finden (statt auf „Weltverbesserung“ oder „Wertverwirklichung“ abzielen³⁸), so ist ihm, sofern damit jede sachhafte (statt personale) Normenbegründung abgewehrt wird, zuzustimmen. Sittliche Normativität kann in theologischem Verständnis ihren letzten Grund allein im Angesprochenensein des Menschen durch Gott finden. Darüber sollte allerdings der für Sittlichkeit konstitutive interpersonal-menschliche Bezug nicht vernachlässigt werden. Dies wird auch in gewisser Weise berücksichtigt in einer gestuften Normentheorie, in der ja die göttliche Norm gerade dadurch zur Geltung kommt, daß sie in einer Kompetenznorm besteht, die dem menschlichen Normgeber erteilt oder verweigert wird. Dabei wird allerdings der analoge Charakter des Personseins Gottes nicht genügend beachtet. Personalität begegnet dem Menschen direkt, jedenfalls, sofern sie mit sittlichem Angesprochenwerden zu tun hat, so daß man also von Gebet und Mystik hier zunächst einmal absehen kann, immer nur in der zwischenmenschlichen Beziehung. Soll also eine ethisch bedeutsame Gottesbegegnung stattfinden, so kann sie sich nur *in* dieser Beziehung ereignen. Diesem Sachverhalt wird die (transzendente) These der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe eher gerecht als jene Normentheorie, der zufolge göttliche und menschliche Person doch bei aller Über- und Unterordnung im wesentlichen auf einer Ebene gesehen werden.

II. Kommunikabilität der (Moral)theologie und Bewährung des Glaubens

Die Auseinandersetzung um die autonome Moral ist für ein weiteres fundamental-theologisches Problem von Bedeutung. Es handelt sich um die wissenschaftstheoretische Frage der Bewährung von Glaubensaussagen. In der angelsächsischen Theologie

³⁴ Es ist überhaupt mit Nachdruck darauf zu verweisen, daß es nötig ist, hier falsche Konfrontationen zu vermeiden. Die exegetische, historische und systematische Forschung wird sich noch mehr um die Aufhellung der engen Verflechtung von Glaube, Anthropologie, Lebenspraxis, Ethos und Normen zu bemühen haben. Vgl. z. B. die Anm. 24 angeführten Arbeiten von *Demmer* sowie *B. Fraling*, Glaube und Ethos. Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, 63 (1973) 81–105. – Neben den Hinweisen auf Motivation, Sinn usw. spricht auch *Böckle*, *Fundamentalmoral* 298 in vorsichtiger Abgrenzung gegen Auer von einer *inhaltlichen* Spezifität der christlichen Ethik.

³⁵ *Oberhem*, 191.

³⁶ *K. Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, *Schr. z. Th.* VI, 277–298.

³⁷ ebd. 295. ³⁸ *Oberhem*, 191.

ist seit langem eine Diskussion über die Verifikation, Falsifikation bzw. allgemein die „Bewährung“ theologischer Aussagen im Gange³⁹, und in Deutschland hat W. Pannenberg das wissenschaftstheoretische Programm von Glaubensaussagen als zu bewährenden Sinnthesen entwickelt⁴⁰. Gegen diesen Entwurf, der die Rationalität und Gesprächsfähigkeit der Theologie erhöhen will, wird eingewandt, er verkenne die unverzichtbare Gewißheit des Glaubens und der Glaubensaussagen⁴¹. Eine in etwa vergleichbare Konstellation scheint sich im Blick auf die hier zu untersuchende Auseinandersetzung in der theologischen Ethik zu ergeben.

1. Die Stellung der beiden Positionen zur „Bewährung“

Mit ihrer These, es gebe keine exklusiv-christlichen materialetischen Normen, die nicht auch bereits vernünftig einsehbar wären, und der absolute sittliche Sollensanspruch bedürfe über seine vernünftige Begründung hinaus keiner theologischen Rechtfertigung, will die autonome Moral die christliche Ethik aus ihrem theologischen Sonderstatus herausführen und in der allgemeinen ethischen Diskussion kommunikationsfähig machen. Im Zuge dieser Bemühung werden von Moraltheologen z. B. Methoden zur Begründung moralischer Urteile untersucht und weiterentwickelt, die gleichermaßen für die philosophische wie für die theologische Ethik gelten⁴². Damit ist im Prinzip die Möglichkeit der erfolgreichen oder mißlingenden Bewährung der theologisch-ethischen Aussage in der Begegnung mit nicht-theologischen (allein der Rationalität verpflichteten) Instanzen gegeben, obgleich im gegebenen Zusammenhang diese wissenschaftstheoretische Ausdrucksweise nicht gebraucht wird.

Die Gegenposition läßt sich am besten am von R. Spaemann gegen die autonome Moral erhobenen Einspruch verdeutlichen. Betrachtet man seine Aussagen unter dem Aspekt der soeben entwickelten Frage, ergeben sich für ihn folgende Gründe, die ihn zu einer Ablehnung eines derartigen Programms vernünftiger Bewährung der christlichen Ethik veranlassen. a) Der ethische Diskurs, in dem eine solche Bewährung zu erfolgen hätte, kann die ihm zgedachte Aufgabe nicht erfüllen, weil erstens der Diskurs prinzipiell unabschließbar, also unendlich, das Leben, in dem die Entscheidungen anstehen, aber endlich ist, und weil zweitens der Diskurs nicht nur immer schon auf den Zusammenhang eines bestehenden lebendigen Ethos angewiesen ist, es darüberhinaus vielmehr prinzipiell unsinnig wäre, die ethische Aussage im Interesse einer möglichst exakten Überprüfung an einem „unethischen“ Maßstab zu messen. Die diesbezügliche Bemerkung Spaemanns gilt zwar unmittelbar speziell der sog. teleologischen Normenbegründung, doch geht sie in die hier angesprochene allgemeine Richtung: „Funktional-teleologische Begründungen eines Ethos müssen immer methodisch den sogenannten Menschen von seinem Lebenszusammenhang, seinem Ethos trennen, um dieses dann final auf ihn beziehen zu können. Die Gefahr ist, daß er als dieser „unethische“ Mensch dann zum Maß des Ethos gemacht wird, und das kann nur zur Destruktion führen.“⁴³ b) Die Ethik Jesu ist radikale Ethik der Nachfolge. In ihr findet vernünftige

³⁹ Vgl. z. B. A. G. N. Flew/A. McIntyre (Ed.), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955.

⁴⁰ W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973.

⁴¹ Vgl. z. B. P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, Frankfurt 21982, 294 f. Anm. 496; W. Joest, *Fundamentalthologie*, Stuttgart 1974, 253 f.

⁴² Aktuell ist z. Z. vor allem die Auseinandersetzung um deontologische oder teleologische Begründungen, auf die hier nicht eigens eingegangen wird. Vgl. bes. B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile*, Düsseldorf 1980; P. Knauer, *Fundamentalethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung*, in: ThPh 55 (1980) 321–360; R. Spaemann, *Über die Unmöglichkeit einer universalteleologischen Ethik*, in: PhJ 88 (1981) 70–89.

⁴³ Spaemann, *Moraltheologie* 309.

Überprüfung mit dem Resultat möglicher „Bewährung“ keinen Platz. „Die Weisungen Christi: ‚Verkaufe alles, was du hast‘, ‚komm und folge mir nach‘, waren ... nicht der Reflexion und dem Diskurs als Angebote übergeben. Rückfragen finden nicht statt. Wo die Rede vom eßbaren Fleisch des Menschensohnes Anstoß erregt, da hat Christus nur die lakonische Frage: ‚Wollt ihr auch gehen?‘ Mit anderen Worten: er erwartet, daß seine Ermächtigung zu solcher Rede jenen unmittelbar evident ist, die der Vater zieht.“⁴⁴ c) Wissenschaft, also auch Ethik, geht immer auf das Abstrakt-Allgemeine, dem sie das Konkret-Einzelne als nach einer Regel zu beurteilenden Fall subsumiert. Im Hinblick darauf nun ist „das formale Unterscheidungsmerkmal der theologischen von jeder anderen Weltansicht“ dies, daß für sie nicht nur wie für die Existenzphilosophie, formal der Je-Einzelne in den Blick tritt, „sondern daß für ihn die Welt ein begrenztes Ganzes ist, ein sinnvolles singulare tantum.“ Daraus ergeben sich bedeutsame Folgen für das Handeln und die Ethik. „Es ist ... normalerweise vernünftig, bei Entscheidungen Wahrscheinlichkeitsüberlegungen zu berücksichtigen, weil jede Entscheidung sich immer auch auf mit anderem Vergleichbares bezieht. Das gilt jedoch nicht, wo eine umfassende und damit einmalige Totalität von Sinn behauptet wird. Ein solcher Sinn wäre inkommensurabel. Er kann daher nur Gegenstand des Glaubens sein ... Weil der singulär-totale Sinn nicht evident ist, ist die Gemeinschaft der Christen nicht identisch mit der Gemeinschaft aller Menschen guten Willens. Sie erscheint daher von außen als eine private Gemeinschaft unter anderen, ihre Sinndeutung der Wirklichkeit als eine Weltanschauung unter anderen.“⁴⁵ Ihrem Selbstverständnis nach ist diese äußerlich partikuläre Sinndeutung jedoch gerade die einzige universal gültige. Das bedeutet für das Handeln: „Die christliche Perspektive des Handelns und Wissens ist eine solche, die dieses Handeln und Wissen als einmaligen Teil einer universalen Sinnstruktur verstehen läßt, als einmaligen Part in einem Welt drama, nicht als Fall einer Regel. Darin liegt eine gewisse formale Verwandtschaft mit revolutionärer Moral. Auch in ihr wird das Handeln nicht qualifiziert durch die Angemessenheit an eine Regel der Normalität, sondern durch einen einmaligen Beitrag zur Revolution.“⁴⁶

2. Das Problem der „Bewährung“ ethisch-theologischer Aussagen

Die ethische Konfrontation bietet Anlaß, das Problem der Bewahrheitung des Glaubens in seinen wesentlichen Dimensionen, also abgesehen von speziellen Methodenfragen, zu skizzieren. Anschließend kann auf die Frage der Bewährung von Aussagen in der theologischen Ethik eingegangen werden.

Zweifellos ist eine grundlegende Einsicht mit der Feststellung ausgesprochen, das Christentum mache keine allgemeinen Gesetzesaussagen, sondern biete einen singulären und zugleich universalen Sinnentwurf, in dem alles Einzelne, wie z. B. auch Aussagen der Ethik, seinen unverletzlichen Platz finde und von dem allein her alle Einzelmomente zu beurteilen seien. Dieses singulare tantum hat kein „Außen“ mehr, von dem her es beurteilt (verifiziert oder falsifiziert) werden könnte. Die einzige Möglichkeit wäre „eschatologische Verifikation“. Erst wenn die Geschichte als ganze an ihr Ende gekommen ist, enthüllt sich der im Glauben antizipierte Sinn als der eine universale Sinn. In der Zeit bleibt nur glaubend und hoffend vollzogene Prolepse. Wie steht es angesichts dessen um theoretisch-argumentative Bewährung?

Zunächst ist eine grundlegende Feststellung zu treffen: Jede Theorie der Bewahrheitung auf dem Gebiet der Theologie muß von vornherein ihren begrenzten Status anerkennen. Der universale und geschichtlich-eschatologische Charakter des Glaubens verbietet seine *definitive* wissenschaftliche Bewährung. Dies gilt wie allgemein so insbe-

⁴⁴ ebd. 299, ebenso die beiden folgenden Zitate.

⁴⁵ ebd. 300.

⁴⁶ ebd. 300 f.

sondere auch für den ethischen Bereich⁴⁷. Die Frage ist jedoch, ob damit jede wissenschaftliche Bewährung ausgeschlossen ist. Es gibt die „Außenseite“ und die „Innenseite“ des christlichen Glaubens (und entsprechend des christlichen Ethos). Der Gläubige ist davon überzeugt, daß allein die Innenseite maßgebend ist, und handelt nach dieser Überzeugung. Sein Zeugnis entfaltet bei aller bleibenden äußeren Partikularität des Christentums missionarische Kraft und lädt, dies ist die ethische Seite, Menschen zur Nachfolge Christi im Glauben ein.

So unverzichtbar diese grundlegenden Aussagen sind, so gewinnt doch auch die „Außenansicht“ des Christentums bzw. der christlichen Ethik theologische Relevanz. Außen- und Innenaspekt verhalten sich, werden sie auf ihre theologische Bedeutung hin angesehen, zueinander wie Fundamentaltheologie und Dogmatik. Nun führt die dogmatische Betrachtungsweise zweifellos eher ins Zentrum des Glaubens als der fundamentaltheologische Zugang. Man kann auch durchaus der Ansicht sein, selbst für das fundamentaltheologische Verfahren der Kommunikation nach „außen“ empfehle sich mehr die dogmatische Darstellung bzw. immanent-hermeneutische Entfaltung des Glaubensinhaltes. Dennoch behält der fundamentaltheologische Weg sein – möglicherweise aus der Gesamtschau des Glaubens vergleichsweise bescheiden zu nennendes – Recht. Dies im einzelnen zu begründen wäre gleichbedeutend mit einer hier nicht zu leistenden Reflexion über Wesen und Aufgaben der Fundamentaltheologie. Wichtig erscheint, daß dabei, noch abgesehen von der jeweiligen wissenschaftstheoretischen Konzeption, der Glaube prinzipiell vernünftiger Bewährung ausgesetzt wird.

Die Bedeutung der Frage der „Bewährung“ für die Auseinandersetzung zwischen den beiden ethischen Ansätzen ist noch näher zu erläutern, und zwar im Zusammenhang mit den Themen 1. des christlichen Propriums sowie 2. der Begründung ethischer Aussagen. Es scheint, daß in der Tat 3. die Bewährung, mehr als die beiden anderen Fragen, das Hauptproblem darstellt. Was das Spezifikum des Christentums betrifft, so ist, wie es scheint, Konsens jedenfalls grundsätzlich in dem Sinne möglich, daß man, jenseits der vergleichsweise abstrakten Frage nach ausschließlich christlichen Einzelnormen, die auch materiale Spezifität des urchristlichen Ethos anerkennt⁴⁸. 2. Beim Begründungsproblem sind zwei Fragen zu unterscheiden: a) die Frage, ob absolute sitt-

⁴⁷ Die Unmöglichkeit definitiver Bewährung gilt im übrigen für die Ethik im allgemeinen und nicht nur die theologische Ethik. Es ist gerade das Kennzeichen ethischer Handlungen, daß sich ihre Folgen niemals insgesamt übersehen lassen (Ich verdanke diesen Hinweis W. Molinski). Insofern sind sie stets in einem „Glauben“ fundiert. Vgl. auch die kritischen Ausführungen R. Spaemanns zur „universalteleologischen Ethik“ in seinem Anm. 42 genannten Beitrag. Es kommt an dieser Stelle allein darauf an, daß damit die Möglichkeit von Bewährung nicht *generell* negiert ist. – Zur Präzisierung wäre noch darauf hinzuweisen, daß sich die Bewährungsproblematik und die Frage nach der Möglichkeit und Tragweite teleologischer Begründung nicht einfach decken. Bewährung bezieht sich prinzipiell auf Verifikations- und Falsifikationsinstanzen, Gründe, Argumente überhaupt, keineswegs allein auf die Betrachtung von Konsequenzen. Auf die genauere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Bewährung und teleologischer Begründung kann hier nicht eingegangen werden. – Ganz allgemein ist noch anzumerken, daß „Bewährung“ sich bei deskriptiven und präskriptiven Aussagen nicht in der gleichen Weise vollzieht. Bewährung bedeutet – dieser Hinweis kann hier genügen – im Zusammenhang mit ethischen Urteilen allgemein eine Form von „Begründung“, bei der das zu Begründende jeweils (in einem fortschreitenden Prozeß) bestimmten Instanzen – Argumenten, Theorien usw. – konfrontiert wird, die geeignet sind, es zu bestätigen oder zu verwerfen. Eine Einschränkung auf im weitesten Sinne empirische Bewährungsinstanzen wie bei den deskriptiven Urteilen erfolgt hier nicht.

⁴⁸ In diese Richtung tendieren zumindest die Aussagen Auers und Böckles über Erschließung eines neuen Sinnhorizontes, Vertiefung, Radikalisierung usw. Vgl. hierzu auch die explizite Äußerung Böckles, auf die oben Anm. 34 verwiesen wird. Auch ist an dieser Stelle noch einmal auf das in derselben Anm. zum Verhältnis von Horizont und Gehalt Bemerkte hinzuweisen.

liche Verpflichtung vorgängig zur Erkenntnis Gottes evident ist oder ob umgekehrt absolutes Sollen nur einsichtig ist unter Voraussetzung von Gotteserkenntnis bzw. -glaube. In die Diskussion darüber soll hier nicht eingetreten werden⁴⁹. b) Für die *christliche* Theologie (im Unterschied zu einem allgemeinen Theismus) stellt sich die Frage nach der Begründung konkreter. Es stehen sich, um in der von G. Sauter in die Wissenschaftstheorie der Theologie eingeführten Terminologie H. Reichenbachs zu sprechen, die beiden Auffassungen gegenüber, wonach für christliche Ethik der Begründungszusammenhang mit dem Entdeckungszusammenhang, nämlich der urchristlichen Glaubensgeschichte zusammenfällt (Glaubensethik) oder aber beide Zusammenhänge gerade voneinander zu trennen sind, da der Begründungszusammenhang es (jedenfalls im Hinblick auf das Weltethos) nur mit allgemein kommunizierbaren Vernunftgründen zu tun hat (autonome Moral). Ohne thematische Erörterung kann doch auch in diesem Fall soviel festgehalten werden, daß sich angesichts der engen und konstitutiven Verbindung zwischen Glaube, Menschenbild, Ethos und Ethik die Bedeutung des Glaubens für letztere kaum auf die Funktion eines bloßen Entdeckungszusammenhanges reduzieren läßt⁵⁰. 3. Votiert man in den beiden ersten Punkten, wie hier geschehen, für die Glaubensethik, so bleibt noch ein weiterer Aspekt, der m. E. in wissenschaftstheoretischer Hinsicht für die zur Debatte stehende Konfrontation zentral ist. Gibt es ein auch materialetisches christliches Proprium und ist dieses auf den christlichen Glauben als seinen Grund bzw. unverzichtbaren Bedingungsrahmen bezogen, so entsteht im Blick auf das oben skizzierte Gegenüber von Innen- und Außen-sicht die weitere Frage, ob der Glaube und mit ihm die durch ihn begründete Ethik bzw. ihre komplexe Einheit ihrerseits eine für sie relevante „Außenrelation“ hat, auf die sie zwar nicht zur Begründung angewiesen ist (jene Einheit ist ein geschichtliches „singulare tantum“ im oben erläuterten Sinne), die aber im Sinne einer potentiellen „Bewährung“ des universalen Anspruchs des Glaubens diesen Glauben selbst jedenfalls bis zu einem gewissen Grade kommunizierbar macht und insofern vom Wesen des Glaubens gar nicht trennbar ist⁵¹. Dies bedeutet nicht, daß der christliche Sinngehalt an einem allgemeinen Maßstab „Vernunft“ gemessen wird. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß es einen solchen fraglos zur Verfügung stehenden Kanon nicht gibt, da das Wesen der Vernunft selbst zur Diskussion steht. Es handelt sich vielmehr um ein Konkurrieren des christlichen universalen Sinnentwurfs mit anderen (weltanschaulichen oder religiösen) mehr oder weniger umfassenden Sinnentwürfen. Wie sich dabei Bewährung im einzelnen vollzieht, braucht hier nicht beschrieben zu werden. Im wesentlichen geht es um die Ermittlung der „Kohärenz“ oder „Erklärungskraft“ der einzelnen Sinnentwürfe. Es bedarf keines Hinweises, daß damit im einzelnen erhebliche wissenschaftstheoretische Probleme aufgeworfen sind. Insbesondere bliebe genauer zu klären, welchen Stellenwert die theoretisch im Diskurs zu leistende Bewährung inner-

⁴⁹ Für die Glaubensethik steht die theologische Voraussetzung ethischer Evidenz außer Frage. Auf der Gegenseite wird umgekehrt die Eigenständigkeit dieser Evidenz als Voraussetzung der Erkenntnis Gottes besonders betont z. B. von B. Schüller, *Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes*, in: Gr. 59 (1978) 5–37.

⁵⁰ Eine Formulierung Böckles deutet hier möglicherweise Zustimmung an: „Das für den Christen Unverzichtbare ist auch philosophisch in seinem Wahrheitsgehalt einsehbar, wenn auch möglicherweise nicht gleich zwingend.“ (Böckle, *Fundamentalmoral* 299 f.) Die sehr vorsichtige Zustimmung wäre evtl. in der Einschränkung „möglicherweise nicht gleich zwingend“ zu sehen.

⁵¹ Es zeigt sich hier, wie das Problem der Bewährung christlich-ethischer Aussagen auf dasjenige der Bewährung von theologischen Aussagen im allgemeinen zurückführt. Die fundamentaltheologische Bedeutung der Autonomiediskussion in der theologischen Ethik besteht nicht zuletzt darin, daß sie erneut vor Augen führt, wie wichtig eine weiterführende Auseinandersetzung um das allgemein-theologische Programm einer Bewährung theologischer Aussagen im Sinne Pannenberg's ist. Vgl. auch die folgende Anm.

halb der für die zugleich theoretische und praktische Glaubensentscheidung bedeutsamen Faktoren hat⁵². Auch wenn man die diesbezügliche Relevanz fundamentaltheologischer Argumentierens eher gering ansetzt, wird man sie doch nicht prinzipiell bestreiten können. Daß in dieser Weise sogar im Blick auf die grundlegende Aussage, daß das Christentum nicht in allgemeinen Sätzen besteht, sondern Sinn als singulare tantum entwirft, verfahren werden kann, zeigt im Dialog mit der Naturwissenschaft W. Pannenberg in seinen Bemerkungen zur „Theologie der Natur“⁵³.

Was bedeuten diese Überlegungen für die Ethik? Die sich aus ihnen ergebende These lautet: Wissenschaftliche „Bewährung“ ist auch in der theologischen Ethik möglich. Insofern ist die autonome Moral mit ihrer Intention grundsätzlich im Recht. Jedoch gestaltet sich diese Bewährung anders, als sie durch den autonomen Ansatz (als Implikation) intendiert zu sein scheint – insofern ist dieser glaubensethisch zu korrigieren. Von der autonomen Moral her geurteilt könnte es so aussehen, als würden faktisch vorliegende bzw. aus den Glaubensquellen erhobene Aussagen christlicher Ethik dadurch dem Prozeß wissenschaftlicher Bewährung unterworfen, daß sie in den allgemeinen, nach philosophisch festzustellenden Regeln verlaufenden ethischen Diskurs hineingezogen werden. Es ist hervorzuheben, daß dieser Diskurs auf die Ethik und ihre Methodologie beschränkt bleibt, also z. B. nicht weiterreichende Fragen der Philosophie oder Probleme der Fundamentaltheologie und Dogmatik einbezieht. Hieran knüpft sich nun, nach der schon aufgezeigten unzureichenden Berufung auf einen allgemeinen Vernunftbegriff, eine weitere Kritik, die gegenüber der autonomen Moral bei aller positiven Würdigung ihres Grundanliegens vorzubringen ist.

Ethische Aussagen sind nicht unabhängig von Urteilen nichtethischer (weltanschaulicher, anthropologischer, metaphysischer) Art. Dies hat gerade in Auseinandersetzung mit der These vom zu vermeidenden naturalistischen Fehlschluß, wonach aus Seinskeine Sollensaussagen abzuleiten sind, in jüngster Zeit B. Mitchell mit Nachdruck herausgestellt⁵⁴. Dies bedeutet für die Bewährung von Aussagen christlicher Ethik: Sie kann nur erfolgen, indem auch jener „nichtethische“, allgemein-theologische Hintergrund in den Bewährungsprozeß einbezogen wird. Die den Vertretern autonomer Moral so wichtige Kommunikation christlicher mit außerchristlicher Ethik kann sich bei ausschließlicher Konzentration auf das Feld der Ethik gerade nicht adäquat vollziehen. In diesem Zusammenhang ist R. Spaemanns Bemerkung zu sehen, wenn er davon spricht, die christliche Ethik sei zunächst in der Tat eine Ethik nur für Christen, das

⁵² Vgl. zu dieser Problematik J. Tract, Bemerkungen zum Problem der religiösen Interpretation der Wirklichkeit, in: KuD 20 (1974) 106–137. – An dieser Stelle nur zwei Hinweise, die das Problemfeld nach seinen beiden entgegengesetzten Seiten abstecken und zugleich die ganze Schwierigkeit der Problematik andeuten: Die Ansetzung der Glaubensaussagen oder theologisch-ethischer Normen als zu bewährender Hypothesen widerspricht nicht dem absoluten Glaubensengagement bzw. der unbedingten Annahme sittlicher Verpflichtung. Der Diskurs bleibt gegenüber dem Lebenszusammenhang in hohem Maße partikulär. Er darf sich nicht absolut, d. h. an die Stelle des Lebenszusammenhangs selbst setzen. Dennoch ist der Diskurs für den Lebenszusammenhang von Bedeutung. Indem der Glaube (und mit ihm das entsprechende Ethos) sich der Bewährung aussetzt, erhält er Gelegenheit zur Vertiefung im Sinne der „fides quaerens intellectum“, nicht zuletzt in der Weise, daß er, eben weil eine definitive Bewährtheit ausgeschlossen bleibt bzw. nur eschatologisch möglich ist, seinen eigenen Charakter als Glaube, der nicht mit Wissen verwechselt werden darf, immer deutlicher erfaßt: Vgl. zum Verhältnis von Diskurs und Glaubensgewißheit sowie zur Frage der „Bewährung“ in der Theologie überhaupt auch die differenzierenden Ausführungen von J. Werbick, Theologie als Theorie?, in: KuD 24 (1978) 204–228.

⁵³ W. Pannenberg, Kontingenz und Naturgesetz, in: A. M. K. Müller / W. Pannenberg, Erwägungen zu einer Theologie der Natur, Gütersloh 1970, 33–80.

⁵⁴ B. Mitchell, Morality, Religion and Secular. The Dilemma of the Traditional Conscience, Oxford 1980.

Moment der Universalität komme nicht auf dem direkten Weg über die (christlichen) ethischen Normen, sondern dadurch ins Spiel, daß dem christlichen Glauben, der zu seiner Implikation die christliche Ethik hat, selbst die Forderung, universal zu werden, innewohnt⁵⁵. Dieser Hinweis trifft insofern zu, als ihm die Einsicht in den wesentlichen Zusammenhang zwischen theologischen und theologisch-ethischen Aussagen, der eben auch ein Begründungszusammenhang ist, zugrundeliegt, was zur Folge hat, daß bei der Bewährung dieser ethischen Aussagen (mit dem Ziel ihrer Universalisierung, d. h. allgemeinen Anerkennung) auf Glaube bzw. Theologie im allgemeinen zu rekurrieren ist. Es fragt sich aber, ob der oben skizzierte Weg der Universalisierung die einzige zwingende Konsequenz aus dem zuvor betonten Zusammenhang zwischen den beiden Arten theologischer Aussagen darstellt. Man könnte einwenden, es sei gerade das Charakteristikum christlicher Ethik, daß sie, möglicherweise im Gegensatz zu anderen religiösen Ethiken, von sich aus universal, auf das Humanum schlechthin ausgerichtet sei, weshalb es möglich sein müsse, ihre Aussagen direkt, ohne Rekurs auf Glaubensaussagen, erfolgreich in den Bewährungsprozeß einzubringen. Es wird sich, wenn auf B. Mitchells Konzept näher eingegangen wird, zeigen, daß für die Bewährung in der Tat sowohl direkt bei der Ethik als auch auf der Seite der „Weltanschauung“ (des Glaubens) angesetzt werden kann. In beide Ansätze gehen sowohl Theologie wie theologische Ethik ein, und sie umschreiben insgesamt den Prozeß ethisch-theologischer Bewährung.

Der Hinweis auf die Vermittlerrolle von Weltanschauungen, anthropologischen Leitvorstellungen usw. bei der Beurteilung von ethischen Aussagen ist auf der anderen Seite auch kritisch gegen gewisse Interpretationen einer Glaubensethik zu wenden. Gemeint ist der schon angesprochene „personalistische“ Standpunkt, wonach Normen nicht sachhaft (in Werten od. dgl.) zu begründen sind, sondern allein durch eine personal-dialogische Relation (im theologischen Fall: Gott/Mensch) konstituiert werden. Diese streng theologische Sicht, für die jedenfalls spricht, daß sie die für theologische Ethik unverzichtbare Gottesbeziehung unmißverständlich herausstellt, schließt die genannten Vermittlungen keineswegs, wie es zunächst, konfrontiert man die „personalistische“ einfach mit der „theoretisch“ auf Systeme von Aussagen usw. bezogenen Position scheinen könnte, aus. Die personale Gottesbeziehung ist, das wurde schon anläßlich des Vergleichs des personalistischen mit dem transzendentalen Modell deutlich, nicht unmittelbar als solche gegeben, sondern vermittelt – zunächst auf der Ebene menschlicher Interpersonalität. Diese interpersonale Vermittlung bringt es mit sich, daß die Gottesbeziehung mehr oder weniger adäquat interpretiert, mißverstanden, ignoriert oder negiert wird. Das heißt: Die personale Relation zu Gott stellt sich unvermeidlich in weltanschaulicher (religiöser, philosophischer) Vermittlung dar. Es zeigt sich, daß auch unter diesem Aspekt eine Vermittlung der Standpunkte von autonomer Moral und Glaubensethik im zentralen Bezug auf die dem Ethos zugrundeliegende Weltanschauung (das jeweilige „Sinnsystem“) möglich ist.

Ethische Aussagen und ihre weltanschauliche (im Falle der theologischen Ethik: Glaubens-)Basis sind voneinander nicht zu trennen. Diese grundlegende Einsicht gilt es bei der Diskussion über die Bewährung und Rechtfertigung christlicher Ethik festzuhalten. Es fragt sich nun, ob dies notwendig impliziert, daß es bei der Verifikation christlich-ethischer Aussagen nur die eine Richtung gibt: von der Überprüfung der zugrundeliegenden Glaubensaussagen zur aus deren Ergebnis folgenden entsprechenden Beurteilung christlicher Ethik. Kann nicht auch umgekehrt die ethische Aussage zum Ausgangspunkt des Verfahrens gemacht werden? Nach B. Mitchell gibt es in der Tat die beiden möglichen Ansätze: Man kann sowohl bestimmte ethische Anschauungen auf ihre weltanschaulichen Implikationen hin untersuchen, diese sodann in der Diskussion mit anderen weltanschaulichen Entwürfen dem Prozeß kritischer Bewährung un-

⁵⁵ Spaemann, *Moraltheologie* 303 f.

terwerfen und so schließlich zur Entscheidung über die anfangs zur Debatte gestellten ethischen Standpunkte kommen als auch von für unabdingbar gehaltenen ethischen Grundsätzen ausgehen und die Entscheidung über bestimmte Weltanschauungen davon abhängig machen, inwieweit sie in stande sind, jene Grundsätze evident zu begründen⁵⁶. In beiden Fällen geht es um die Bewährung des christlichen Wahrheitsanspruches. In beiden Fällen kommen sowohl die ethischen Aussagen wie die Glaubensaussagen im engeren Sinne, von denen christliche Ethik nicht ablösbar ist, ins Spiel. Die Intention geht entweder direkt auf die Bewährung der ethischen Aussagen und erreicht diese in der Vermittlung über die Bewährung der im engeren Sinne theologischen Inhalte, oder sie richtet sich primär auf die Glaubensaussagen selbst und geht zu ihrer Bewährung von als „bewährt“ unterstellten ethischen Aussagen aus, als deren Fundament die Glaubensaussagen erwiesen werden⁵⁷.

⁵⁶ Mitchell, 93–106.

⁵⁷ Die zweite Argumentationsweise, die von bestimmten ethischen Inhalten ausgeht, trägt der von der Glaubensethik in den Vordergrund gestellten Einsicht in den Primat des Ethos vor dem ethischen Diskurs sowie dem „hermeneutischen Charakter der Ethik“ (Spaemann, *Moraltheologie*, 310, Anm. 16, vgl. ebd. 309: „Moraltheologie müßte ... zuerst und vor allem Hermeneutik der Lehre Jesu und der Apostel sein.“) bzw. der „Positivität des christlichen Ethos“ (ebd. 310 Anm. 16) Rechnung. Zu beachten bleibt aber, daß dieses Ethos hier nicht einfach und schlechthin als nicht mehr hintergebar (weil „weltanschaulich“, d. h. in diesem Fall: im christlichen Kerygma fundiert) und nur im Glauben festzuhaltendes angesetzt, sondern, auf dem Weg über den ersten Ansatz, seinerseits durchaus der kritischen Überprüfung ausgesetzt wird.