

spruch gedacht werden kann, im Vernunft-Faktum des kategorischen Imperativs. Heidegger sucht nach dem reinen Finden ohne jede Vorwegnahme und stößt auf Spuren. Auch Levinas sucht, die Wahrheit, aber deren Findung geschieht im Getroffenwerden durch den Anspruch des anderen, welcher mich sucht und findet. J. SPLETT

4. Praktische Theologie

WOLFERS, MELANIE, *Theologische Ethik als handlungsleitende Sinnwissenschaft*. Der fundamentalethische Entwurf von Klaus Demmer (Studien zur theologischen Ethik; 99). Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag – Freiburg i.Br.: Herder 2003. 404 S., ISBN 3-7278-1413-6; 3-451-28071-X; ISSN 0379-2366.

Dem Titel bereits sind zwei Hauptpunkte der bei Schockenhoff gefertigten Dissertation zu entnehmen: Es geht einmal um das Theologische theologischer Ethik – während ein Großteil der Wortmeldungen katholischer Moraltheologen hierzulande eher im philosophischen Diskurs situiert ist, sodann gilt dieser Diskurs vordringlich der Normenfindung und -begründung: im Blick auf das universale Gerechte – „während [zum Guten] ein ständig sich ausweitender Bereich der Lebensgestaltung den Anschauungen der Einzelnen überlassen bleibt“ (11). Demgegenüber wird hier der Beitrag eines römischen Lehrers erschlossen, als Mitglied der Hiltruper Missionare seit 1970 Nachfolger seines Lehrers Josef Fuchs SJ an der Gregoriana, der trotz der Breite seiner Lehrtätigkeit und Publikationen bei uns erst ab Ende der 80er Jahre zunehmend Beachtung findet. Er sucht „die eudaimonistische Ethik des Thomas von Aquin und mithin das Streben nach Glück als wesentlichen Horizont menschlicher Lebenspraxis subjektphilosophisch zu reformulieren“, hin auf „eine im transzendentalen Freiheitsdenken grundlegende und hermeneutisch-lebensgeschichtlich entfaltete Moraltheologie, deren systematische Reflexion auf das Grundgut des individuell und sozial gelingenden Lebens zielt und in die der normethische Diskurs als kritische Größe eingelassen ist“ (15).

Die Exposition stellt die Persönlichkeit Klaus Demmers MSC (= D.) vor, seinen spirituellen Ausgangspunkt („Erfahrung der Gottergriffenheit“ – 29) und das theologische Umfeld in der vorkonziliaren Studienzeit: Nouvelle Théologie, Neubessinnung auf die Eschatologie, ökumenische Impulse; in der Moraltheologie wachsendes Unbehagen am neuscholastischen Verständnis von Naturrecht, sittlichem Akt, Vernunft und Glaube, Natur und Gnade sowie ihrer kasuistischen Manualistik, andererseits eine christozentrische Neuorientierung, die zu wenig zwischen Glauben und sittlichem Verstehen vermittelt. Daraus ergibt sich D.s Weg zu einer christologischen Anthropologie und Ethik: „Handeln in der Nachfolge“ (57). – Die eigentliche Darstellung ist zweigeteilt. Zuerst wird die erkenntnistheologische und -philosophische Rahmenstruktur dieser Fundamentalmoral erhoben, dann ihr systematischer Grundriß vorgeführt.

I. Die drei Schritte, in denen der erste Hauptteil D.s Ansatz rekonstruiert, folgen zugleich der Biographie des Autors. Die Entwicklung seiner heilsgeschichtlich-existentialen Perspektive zeigt Wolfers (= W.) an der Dissertation „Jus caritatis“ (1961), in der die Naturrechtslehre Augustinus als kontrovertheologisches Thema behandelt wird. D. begründet „eine theologische Strebeethik, in der 1. die in Jesus Christus eröffnete eschatologische Vollendung des Menschen die norma normans ist und eine Praxis der Hoffnung freisetzt.“ 2. beinhaltet sie eine moralphilosophische Sollensethik als ‚Infrastruktur‘. Die (An-)Erkenntnis Jesu als Telos ermöglicht 3. eine Verständigung „über teleologisch-eudaimonistische Sinn-Gehalte“. 4. entspringen die normativen Inhalte „der transzendenzerschlossenen Innerlichkeit des Subjekts“ (102f.). – Die Habilitationsschrift „Sein und Gebot“ (1971), eine Thomas-Interpretation im Horizont neuzeitlicher Freiheitsphilosophie, bringt den transzendentalen Ansatz ein. W. unterscheidet diese Vermittlung von der noch ungeklärten Autonomie bei Auer und Böckle (117f.). Ob aber die Rückführung des Sollens in ein transzendentales Wollen der sittlichen Erfahrung gerecht wird? Schön, wenn der Mensch sich selbst verpflichtet, das Gesollte will – doch eben dies gerade soll er. Muß man der Moderne bis in ihre Gehorsams-Aversion folgen?

Als wäre nicht er (den freilich sogar der Sohn erst lernen mußte – Hebr 5,1.8) das Herz der Sittlichkeit (zu Maréchal wäre hier Blondel einzubeziehen). Ähnlich diskutieren sollte man die „Formalität“ der Kantschen Ethik, die vielleicht doch gefüllt ist, als nicht allein ein Scheler meinte. Im Konflikt um das *Proprium* christlicher Ethik indes bietet D. mit dem normativen Selbstverständnis des von Jesus Christus ergriffenen Glaubenden in der Tat eine hilfreiche Lösung. – Schließlich rücken, etwa ab 1977, hermeneutische Fragen ins Zentrum: „Sittlich Handeln aus Verstehen“, in kritischer Gadamer-Rezeption. Wichtig wird hier ein eschatologisch gewendeter Sinn-Begriff. Im Zusammenhang damit steht D.s nicht eben zeitgemäße Rede von der „ethischen Elite“, der Pilotfunktion sittlicher Persönlichkeiten (186f.).

II. Nachdem die Rahmenstruktur von D.s Fundamentalmoral genetisch erhellt worden ist, wird nun deren systematische Durchführung thematisch: Es geht um „die wissenschaftliche Lehre von Gottes Heilshandeln am Menschen, welches in seiner Bedeutsamkeit für dessen sittliches Handeln verstehend aufgeschlüsselt und argumentativ vorgelegt wird“ (210), wobei D. ökumenisch-realistisch einen gewissen katholischen Optimismus korrigiert (213f. – wie allerdings denkt [216f.] jemand Affirmation, der negative Theologie als „Vermissungswissen“ versteht?). Kritisch merkt W. an, daß D. zwar „auf abstrakt spekulativer Ebene dem Individuellen eine große Aufmerksamkeit entgegenbringt und die metaphysische Aufwertung des Konkreten beteuert“, aber „selber nicht konkret“ wird (228). – Ethik also als handlungsleitende Sinnwissenschaft, Wahrheit als Projektwahrheit, mit scharfer Kritik an der „Flucht in die Pflicht, noch dazu mit tönenden Imperativen vorgetragen“ (232). Natürlich tritt sittliche Wahrheit „nicht mit einem Zwangscharakter“ auf „wie Regeln der formalen Logik“ (238), aber anders als u. a. das Lateinische schenkt die deutsche Sprache uns die klare Unterscheidung von Sollen (Nicht-anders-Dürfen) und Müssen (Nicht-anders-Können). Geschichtlichkeit prägt diese Wahrheit; das zeigt Grenzen der Diskursethik, besonders in ihrer Grenzziehung zwischen dem Gerechten und Guten. Es geht um integrative Erfassung der Wirklichkeit, zugleich wahrhaftig gegenüber deren Widersprüchlichkeiten (286). – Dies verweist uns auf die Heilsgeschichte. Darum ist die unverzichtbare Formel „Zuerst Mensch, dann Christ“ durch ihre Umkehrung zu ergänzen: „Zuerst Christ, dann Mensch“ (290 [59]); der Glaube hat mehr als bloß motivationale Funktion. Die Anthropologie wird von der Christologie her entworfen. Zentral gehört darum das Kreuzesgeschehen in die Geschichtstheologie des unbegreiflichen Gottes. In ignatianischem *magis* sucht vom Glauben erleuchtete Vernunft den in der Christologie eröffneten Sinngehalten zu entsprechen. – Derart ist theologische Ethik hermeneutische Handlungstheorie. Den Ursprungsort religiöser und sittlicher Identität bildet das Gewissen als Ort von Gnaden- und Gotteserfahrung, in enger „Perichorese“ mit der praktischen Vernunft. Normen voraus geht die Berufung, aus der der Glaubende handelt, in einem „instinctus gratiae“ (326). Sittliches Handeln erscheint als geschichtlicher Identitätsvollzug, gegenüber einer „Engführung auf den äußeren Handlungsvollzug“ eines „hypertrophen normativen Denkens“ (333). Bedeutsam ist darum seine Tiefenstruktur, in der Entscheidungen aus Grundhaltungen und diese aus einer Fundamentaloption hervorgehen: zu einer Lebensgestaltung aus dem Glauben. – In ihren Schluß-Perspektiven stellt Wolfers nochmals die moraltheologische Bedeutung des Freiheitsdenkens heraus (Krings, Pröpper). „Autonomie heißt ja nichts anderes, als daß die Freiheit sich selber Gesetz ist, sich selbst als Aufgabe gegeben“ (352). (Auch von sich selbst? Wäre es vielleicht doch nicht von ungefähr, „daß Demmer die intersubjektive Dimension von Freiheit auf transzendentaler Ebene nicht systematisch entwickelt“ [354]?) Theologisch ist das Heil Voraussetzung und nicht, kantisch, Ergebnis freien Handelns. Daraus ergibt sich eine „theologische Ethik, deren ‚locus theologicus primarius‘ in der Erfahrung des Je-Mehr der Hingabe an Gott und den Nächsten liegt“ (373).

Eine eindrucksvolle integrale, sapientiale Moraltheologie hat hier eine imponierende Gesamtdarstellung gefunden, zu Recht mit dem Freiburger Welte-Preis ausgezeichnet. (Die mir aufgefallenen Satzfehler sind nicht sinnstörend; 103, Z. 4 v.u.: „überschätzen-der“ [oder statt „kaum“: „nicht“]; im Abkürzungsverzeichnis [375] sollte der Leser nachtragen: „GAD = Gottes Anspruch denken“; nicht unterdrückt sei, wenn auch ohne Seitenzahlen-Liste, der Hinweis auf den falschen Dativ, besonders in Appositionen.) –

Die Anfragen, die der Referent hat, an die Verf.n wie ihren Autor, sind schon deutlich geworden; sie gelten weniger dem positiv Entfalteten als den damit verbundenen Negationen. „Der Erfahrung des Sollens liegt ein Wollen zugrunde, nämlich das eigene Leben und die interpersonalen Beziehungen so oder so zu gestalten“ (256)? Nego – darum muß Tugendhat von „müssen“ sprechen; das (nicht bessere, sondern einzig richtige) Sollen wird dann unmöglich. So sehr die Aversion gegen heteronome Normativität sich nachvollziehen läßt, so wenig muß man andererseits schon „Levinasianer“ sein, um Probleme mit der neuzeitlichen Autonomie zu haben – und auch Zweifel bezüglich der Leistungskraft eines „transzendental-dialogischen“ Weiterdenkens vom Subjekt aus (368). Steht „bejahende Antwort auf das Heil in Jesus Christus“ (299) nicht vielleicht doch einem Pflicht- und Gehorsamsdenken näher als dem Strebebedanken? (Natürlich läßt sich auch das Streben als Antwort denken, die Schöpfungsbotschaft verlangt das m.E. sogar; aber gerade dann erweist es selbst sich schon als Seins-Gehorsam – statt als Selbsterhaltungs-„Conatus“ eines unterufen sich im Dasein vorfindenden *ens finitum*.) J. SPLETT

KÖHLER, JOSEF, *Einsamkeit und gelingendes Leben*. Eine biblisch-moraltheologische Auseinandersetzung. Regensburg: Pustet 2002. 366 S., ISBN 3-7917-1798-7.

Im ersten Kap. (15–87) stellt Köhler (= K.) eingehend seine Methode vor. Durchgehend ist ihm ein sehr hohes methodologisches Bewußtsein zu bescheinigen. Er hebt mit den „humanwissenschaftlichen Vorgaben“ an und begründet die „moraltheologische Relevanz“ eines Diskurses über Einsamkeit. Knapp und nachfühlbar wird die Bedeutung eines solchen Diskurses für „Heute“ aufgezeigt. K. scheut sich dabei nicht, von Pathogenese der modernen Einsamkeit, vom „Kerker des eigenen Ich“ in der Moderne (30) und spitz und polemisch vom „Neuen“ Menschen (32) und seinen Leiden zu sprechen, ja vom „Zeitalter der Einsamkeit“ (32). Der Abschnitt „Philosophische Ansätze“ (43–53) hilft die anthropologische Tiefendimension des Menschen und die Gegenwart, in die er gestellt ist, zu entschlüsseln und Wege aufzuweisen, welche aus der Einsamkeit herausführen können: K. bespricht deren drei, den Alfred N. Whiteheads, den von Johannes B. Lotz und von Emmanuel Lévinas. Whiteheads Wort: „Wer niemals allein ist, der ist niemals religiös“ (47), kommt so neben das philosophische Bekenntnis von Lotz zu stehen: Der Mensch ist „aus dem eigentlichen Wesen der Einsamkeit ge-fallen und deshalb ihrer uneigentlichen Gestalt oder ihrem Unwesen ver-fallen“ (48). Vereinsamung sei Sünde, nicht jedoch die Einsamkeit selbst. Lévinas wiederum beschreibt den Menschen aus der Ich-Perspektive: „Insofern ich bin, bin ich Monade“ (51). Zum „Antlitz des Anderen“ finden sich übrigens erhellende Ausführungen auf den Seiten 163–165, ohne dort noch einmal ausdrücklich auf Lévinas Bezug zu nehmen.

Das Thema soll nach K.s Ansatz aber nicht nur von einem human- und geisteswissenschaftlichen Ansatz (Eberhard Elbing, Katrin Asper, Peter L. Berger, Lucien Fèbvre, Renate Möhrmann, Walter Rehm, Karl Vossler u. a.), sondern auch noch aus moraltheologischer Perspektive behandelt werden (mit Pius XII., der in „Mediator Dei“ warnt, das „Wir“ überzubetonen und die je persönliche Ichfindung zu behindern [78]; mit Wilma Sturm u. a.).

Das zweite Kap. (89–170) hebt den „Biblischen Befund“ hervor. Mit welchem Begriff von Einsamkeit läßt sich eine bestimmte Erfahrung fassen? Viel Arbeit verwendet K. darauf, das Verhältnis vom Ich zum Wir im Alten Testament aufzuzeigen. Profundes Studium von hebräischer Sprache und ihrer Begriffe, kundiges Referieren der Literatur, z. B. von René Girards Sündenbocktheorie, hilfreiches Einordnen der Erkenntnisse orientieren den Leser. Ist es überhaupt möglich, einsam zu sein oder Einsamkeit zu erfahren, wenn doch Gott beim Menschen ist, ihn begleitet und umorgt? So befragt K. die Heilige Schrift, welche vom festen Bund Gottes mit dem Menschen handelt. Auch bedeute, gottebenbildlich zu sein, doch, unauslöschlich auf einen Anderen verwiesen zu sein, Solipsismus ist also gotteslästerlich (95, mit Zitat von E. Jüngel). Richtig, doch schließt dieser Bund tatsächlich nicht die Möglichkeit aus, innerhalb von ihm die Erfahrung der Einsamkeit zu machen. Es gab gegenüber Gott die Einsamkeitserfahrung, wovon Psalm 22 mit „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ zeugt (109). Ganz abgesehen davon, daß auch das Alte Testament in der Lösung aus und Verabschie-