Die Bedeutung der Eschatologie für einen sozialtherapeutischen Ansatz der Theologischen Ethik

Autor(en): **Holderegger, Adrian**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **26 (1979)**

Heft 2-3

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761318

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Adrian Holderegger

Die Bedeutung der Eschatologie für einen sozialtherapeutischen Ansatz der Theologischen Ethik *

An den Anfang meiner Ausführungen sei die etwas pauschal klingende These gestellt, daß in der sogenannten traditionellen Moraltheologie die Eschatologie eher ein Randthema als ein zentrales Prinzip theologisch-ethischen Denkens darstellt. Wenn auch in anderer Form, leidet die Eschatologie in der Moraltheologie an ähnlichen Ausfallserscheinungen wie in der traditionellen systematischen Theologie, die in doktrinaler Manier im Traktat «de novissimis» die endzeitlichen Ereignisse, zumindest der Tendenz nach, dinghaft-objektivierend beschrieb [1]. In Entsprechung dazu erscheint in der Moraltheologie, besonders im Typus des Spätthomismus und der Neuscholastik, die Eschatologie überwiegend als formalisiertes, handlungspraktisch wenig relevantes Handlungsziel, besonders aber als forensisches Vergeltungsprinzip von Gut und Bös [2].

* Habilitationsvortrag, gehalten am 11. 6. 79 an der Theologischen Fakultät Freiburg i. Ue. Der Redecharakter des Vortrages wurde beibehalten. Der Text wurde lediglich durch einige Anmerkungen ergänzt.

[1] Vgl. G. Greshake, G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, Freiburg i. Br. 1978, 3. erw. Aufl., 12f. Diese Typisierung trifft mit Einschränkung für die Eschatologie des Spätmittelalters bis ins 19. Jh. zu.

[2] Zum Verhältnis Eschatologie-Moraltheologie vgl. etwa folgende Werke: C. E. Braaten, Eschatology and ethics: Essays on the theology and ethics of the kingdom of God, Minneapolis 1974; A. Hertz, Gottesreich und die Zukunft des Menschen. Das Eschaton zwischen Ideologie und Utopie, in: A. Hertz u. a., Gottesreich und Menschenreich, Regensburg 1971, 129–148; B. V. Johnstone, Eschatology and social ethics. A critical survey of the development of social ethics in the ecumenical discussion, in: Bijdragen 37 (1976) 47–85; R. Koch, L'Eschatologie dans la théologie contemporaine. Son importance pour la théologie morale, in:

Wenn v. Balthasar feststellt, daß «die Orthodoxie mit ihrem Glauben an die Auferstehung Christi und ihrem Vorschielen auf die künftige Auferstehung der Toten und transzendente Veränderung von Himmel und Erde immer den orthopraktischen Zugriff und die immanente Veränderung der Welt gehemmt (hat)» [3], dann trifft dies in etwa auch und besonders für die eben angesprochenen Typen von Moraltheologie zu: Die Zukunftsgerichtetheit, näherhin Dominanz und Bestimmung der zukommenden Zukunft auf die Gegenwart, wie dies im Grunde einer biblischen Ethik entspräche [4], wurde tendenziell unterlaufen durch Traditionsgebundenheit, durch Verlagerung des Heiles in die Innerlichkeit, durch kasuistische Verengung der Moralität und durch ein Denken in engen Zeiträumen, auch wenn die Hoffnung auf ein Jenseits, allerdings im Modus der Erwartungshaltung, bestehen blieb [5].

In verschiedenen Anläufen wurde zwar die verengte traditions- und gegenwartsbezogene Moralität mit dem heuristischen Prinzip «Reich Gottes» [6] und «Nachfolge» [7] aufgebrochen. Aus Gründen, die hier nicht

Studia Moralia, vol. VIII, 1970, 271–317; B. Stoeckle, Unter dem Anspruch der Hoffnung. Anmerkungen zu einer eschatologischen Grundlegung der christlichen Ethik, Salzburg 1968; D. Wiederkehr, Die Kategorie der Eschatologie, in: Handbuch christlicher Ethik, hrsg. v. *A. Hertz, W. Korff* u. a., Freiburg i. Br., Basel, Wien 1978, Bd. I, 440–458.

[3] H. U. v. Balthasar, Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister, Freiburg i. Br. 1971, 172.

[4] Dies gesehen und für die Ethik fruchtbar gemacht zu haben, ist u. a. das Verdienst v. W. Pannenberg, Das Problem einer Begründung der Ethik und die Gottesherrschaft, in: Ders., Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 63–91, 70: «Im Begriff des Guten liegt immer schon ein Bezug seiner Zukunft auf die Gegenwart des Menschen und der Welt, die des Guten bedürftig sind und denen es in Zukunft zuteil werden soll. Indem Gott nicht in isolierter Jenseitigkeit, sondern in der Zukunft seiner Herrschaft das höchste Gut ist, wird das Streben nach Gott als dem höchsten Gut umgewendet zur Welt hin, so wie Gott selbst die Verwandlung der Welt durch seine Herrschaft intendiert.» Weil geschichtstheologisch gesehen die Gegenwart von der Zukunft Gottes definiert und bestimmt ist, hat die Gegenwartsmacht der Zukunft Gottes auch ihre Relevanz für das ethisch bedeutsame Handeln des Menschen: In Entsprechung zum Handeln Gottes in und an der Welt hat sich menschliche Selbst- und Weltgestaltung aus Zukunft zu vollziehen.

[5] Vgl. B. Stoeckle, Unter dem Anspruch, a. a. O. 7f.

[6] Vgl. J. B. Hirscher, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Tübingen 1851⁵, 3: «Die christliche Moral ist die Lehre und Wissenschaft von der durch Christus vermittelten wirklichen Wiederkehr und Wiedereinsetzung des Menschen in die Kindschaft Gottes.» Allerdings hat Hirscher die methodischen Probleme, die sich für eine formale Normbegründung und für eine materiale Normgewinnung aus dem theologischen Gehalt «Reich Gottes» ergeben, zu wenig bedacht.

[7] Vgl. F. Tillmann, Der Meister ruft. Eine Laienmoral für gläubige Christen,

zu untersuchen sind, vermochten diese Ansätze die Moraltheologie nicht zu einer dynamischen Öffnung auf geschichtliche Zukunft hin und zu einer innovatorischen Praxis aus utopischer Zukunft zu befreien [8]. Hierzu bedurfte es der Anstöße von außen durch die verschiedenen säkularen Zukunftsutopien und durch die Anstöße der benachbarten dogmatischen Disziplin, welche die Eschatologie nicht nur als ein Thema der Theologie neben andern betrachtet, sondern als Verweis- und Zuordnungsebene fast sämtlicher Themen [9]. Doch allein mit der Sensibilisierung für die eschatologische Dimension und mit dem gelegentlichen Aufgreifen solcher Aussagen ist der Status der Eschatologie für eine Theologische Ethik noch nicht geklärt, wie sehr auch die sog. politische Theologie auf eine eschatologisch-kontrafaktische Pragmatik insistiert. Die folgenden Überlegungen sind zu verstehen als ein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Eschatologie und Theologischer Ethik, im speziellen von Eschatologie und dem sozial-therapeutischen Ansatz der Theologischen Ethik.

1. Eschatologie als Teleologie und ihre Verfestigung in der Naturrechtsordnung

Es wäre sicherlich zu eilfertig, wenn man von einem völligen Ausfall der eschatologischen Dimension in der Tradition der Moraltheologie sprechen würde, insbesondere wenn man die klassische Tradition der Summa

Düsseldorf 1937, 26: «Erst die Auferstehung von den Toten macht den irdischen Jesus zum erhöhten Christus und Herrn, Phil 2,9ff, dessen neu verklärte Seinsweise und Rückkehr in die Herrlichkeit Gottes, wie sie dem eingeborenen Sohn gebührt, sein Sein in uns und unser Sein in ihm, überhaupt die Vorstellung vom 'Leib des Herrn' erst möglich macht. Sie wäre unvollziehbar, wenn nicht für den Gläubigen der erhöhte Christus in das gottgleiche Sein zurückgekehrt wäre ...»

[8] Es ist hier allerdings auch zu erwähnen, daß die Moralverkündigung der Urkirche bis über die Väterzeit hinaus, und dann die Tübingerschule (mit ihrem Einfluß auf einige Moraltheologen) die Botschaft vom Reich Gottes zum Zentralthema der Paränese und der Moral-theologie gemacht hat. Vgl. A. Hertz, Gottesreich, a. a. O. 132.

[9] Vgl. D. Wiederkehr, Perspektiven der Eschatologie, Zürich, Einsiedeln, Köln 1974, bes. 27f; vgl. auch den Bericht v. U. Ruh, Perspektiven der Eschatologie. Zur neueren Diskussion in der katholischen Theologie, in: HerKorr 33 (1979) 249–253. Ferner: J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1964 u. ö; J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz 1968; Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977[2]; E. Schillebeeckx, Gott – die Zukunft des Menschen, Mainz 1970[2]; G. Greshake, G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, a. a. O.

theologiae eines Thomas v. Aquin im Auge behält [10]. Die Ausrichtung auf das Endziel ist hier geradezu *Strukturprinzip* der Ethik, insofern alle menschlichen Handlungen auf ein letztes, transzendentes Ziel hin finalisiert und auf den Gehalt der «beatitudo» bezogen erscheinen. Dabei bleibt der Bezugsgehalt nicht einfach ausständige Größe, sondern ermöglicht im Präsens dem Menschen in den theologischen Tugenden ein korrespondierendes Handeln [11]. Wie sehr hier christlich-eschatologischer Gehalt auf die ethische Gestalt gebracht wird, so sehr bleibt der Gedanke der eschatologischen Qualifizierung natürlicher Handlungspotenzen im allgemeinen stecken [12]. Die damit behauptete umfassende Intentionalität des Seins und Tuns und die gnadenhafte Ermöglichung konkreter Handlungen ist zwar so gewahrt. Doch die Ermittlung von Handlungsregulativen bzw. Normen blieb – zu Recht oder zu Unrecht, das sei hier nicht entschieden – dennoch an die normative Vernunft und ihren «ordo» verwiesen, weil die umfassende Ordnungsvernunft Gottes – dem Menschen als Grund und Ziel eingestiftet – ihm gemäß seiner Ebenbildlichkeit eine daraus bestimmbare verantwortliche Selbstauslegung aufträgt. Die Eschatologie ist so Teleologie, wobei die Verheißung des Anfangs und die Verwirklichung des Endes den Prozeß des Werdens durchlaufen müssen, aber gerade um darin ihre Identität zu finden [13]. Die Teleologie erhält zwar damit den Charakter einer für Vollendung offenen Protologie, doch die Zielangabe «visio beatifica» bleibt bildlos abstrakt, an das Individuum und seinen Intellekt gerichtet, [14] und ist so für die konkrete Lebenspraxis nur wenig bedeutsam. Von dieser abstrakt gefaßten Zielbestimmung, die in dieser Prägung die leibliche und sozial-eingebundene Ganzheit des Menschen eher vernachlässigt, konnte im Sinne von K. Mannheim kein universaler, aus starker Utopie erwachsender Wille zur Geschichte und zu sozialer Selbsterwirkung ausgehen [15]. Die formalisierende und das Bildhafte reduzierende Teleologie ermöglichte kaum mehr die Darstellung des Möglichen im Wirklichen, um daraufhin handeln zu können.

[10] Vgl. D. Wiederkehr, Die Kategorie der Eschatologie, a. a. O. 442.

[11] Vgl. Sth II–II, qq. 1–46.

[12] Vgl. F. Böckle, Unfehlbare Normen?, in: Fehlbar?, hrsg. v. *H. Küng*, Zürich, Einsiedeln, Köln 1973, 280–304, hier 295.

[13] Vgl. M. Seckler, Das Heil in der Geschichte, Geschichtstheologisches Denken bei Thomas v. Aquin, München 1964, 53ff.

[14] Vgl. Sth I–II, q. 3, a. 5c: «Respondeo dicendum quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici.»

[15] Vgl. K. Mannheim, Ideologie und Utopie, Frankfurt a. M. 1969, 224f.

Die Finalitätsstruktur des Ethischen und die Auslegung des Naturrechtes als Vernunftsrecht garantierte noch eine gewisse *Dynamik* des Handelns und eine gewisse *Offenheit* für geschichtliche Zukunft. Erst die weitere Naturrechtsentwicklung innerhalb der Moraltheologie mit der Tendenz zur metaphysischen Auslegung der Seinsordnung brachte eine definitive Fixierung auf die Schöpfungsordnung. Die zunehmende Abkehr von der Vernunfts- zur starren Schöpfungsordnung leitete etwa mit Franz v. Vitoria, Suarez und Vasquez eine Hypostasierung und Divinisierung der Schöpfungsordnung ein. Die inhaltlich vorgegebene und auf Unveränderlichkeit hin interpretierte Ordnung wurde schließlich Basis, aus der göttlicher Anspruch im Vorgang der Spekulation abgelesen und in konkrete Normen verfestigt wurde. Diese metaphysisch-essentialistische Auslegung der Schöpfungsordnung stellt, wie J. Arntz [16] überzeugend nachweist, eine Spätentwicklung der thomistischen Tradition dar. Diese undynamische Sicht zieht folgerichtig eine Verengung des Gedankens einer «Schöpfung im Werden» nach sich, aber auch den Ausfall der eschatologischen Perspektive, die gerade vor einer Perennisierung der Ordnung und vor einer ungeschichtlichen Absolutsetzung der Normen bewahrt hätte. Fast notgedrungen mußte eine solche Statik zur Verkennung oder zumindest zur Verengung der eschatologischen Dimension führen, so daß schließlich in der Neuscholastik, etwa bei Vermeersch und Merkelbach, der eschatologische Gehalt nur noch als objectum materiale und objectum formale des vernünftigen, gnadenhaft erhöhten Handelns erscheint [17]. Eine Ethik, welche die «necessitas materiae» zur Auslegungsregel menschlichen Handelns nimmt, verträgt sich nicht mit einer eschatologischen Perspektive, die Freiheits-, Vernunfts- und Heilsgeschichte in eine dynamische Bewegung bringt und Erreichtes – gerade aus dem Wissen der unvollendeten Endlichkeit – immer wieder der Bewährung aussetzt und aufbricht auf das je Bessere.

[16] Vgl. J. Arntz, Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus, in: Das Naturrecht im Disput, hrsg. v. *F. Böckle*, Düsseldorf 1966, 87–120.

[17] Vgl. etwa: B. H. Merkelbach, Summa Theologia Moralis, Parisiis 1942, tom. 1, 458. Die Eschatologie erscheint auch hier im Zusammenhang mit den theologischen Tugenden. Die Finalitätsstruktur der Ethik hat sich hier aber im wesentlichen auf die theologischen Tugenden verengt.

«Virtutes theologicae sunt principia operativa quibus immediate ordinamur ad Deum ut finem supernaturalem, ita ut per earum actus animae Deum finem supernaturalem immediate attingat eique coniungatur.»

2. *Der methodologische Status der Eschatologie innerhalb der Theologischen Ethik*

Wie sehr die Eschatologie in der moraltheologischen Tradition insgesamt nur noch in unbedeutenden Fragmenten vorhanden war, so sehr haben wir uns zunächst zu vergegenwärtigen, daß die eschatologische Dimension bzw. die Zukunftsausrichtung in der Theologie inzwischen zur Dominante herangewachsen ist, sowohl als Formalprinzip «Zukunft» wie auch als Materialprinzip «Verheißung» [18]. Programmatisch hat J. B. Metz in seiner «Theologie der Welt» formuliert: «Eschatologie darf in einer christlichen Theologie nicht nur regional sein, sie muß radikal verstanden werden: als Form aller theologischen Aussagen» [19]. Diese neugewonnene Dimension wirkt sich vor allem auf die theologische Anthropologie aus, insofern die ausständige Vollendung des Menschen und die zukommende Zukunft Gottes in den Blick kommen. Im Vordergrund steht der Mensch in seiner faktischen, geschichtlichen Situation unter dem Aspekt der ihm verheißenen Vollgestalt. Aus dieser Perspektive wird der in seiner Ganzheit erlöste und vom Tode befreite Mensch anvisiert. Die Erfüllung seiner interpersonalen Dimension, aber auch die Überwindung der sozialen Unrechts- und Unfreiheitsverhältnisse werden konkrete Ziele. Diese Optik profiliert die eigentliche, dem Menschen zukommende Bestimmung aus der verheißenen Zukunft für die Gegenwart, im geschehenen Heilsereignis Jesu Christi. Doch wie sehr christliche Welt- und Selbstdeutung und Gestaltung auf Zukunft ausgerichtet ist, so wenig weiß christliche Eschatologie über diese noch ausstehende Zukunft. Zumindest läßt sich das eine sagen: Insofern sich die Eschatologie über die Zukunft des Menschen ausspricht, in die er vom unbegreiflichen Gott selbst gerufen wird, meint sie den freien Menschen als Person, das raum-zeitliche, konkret-vernünftige, sozial-geschichtlich determinierte Wesen [20]. Obwohl zwar das Alte und Neue Testament und die kirchliche Lehrverkündigung vieles über diese Zukunft aussagen, kann damit nur der in all seinen Dimensionen zur Vollendung gelangende Mensch gemeint sein. Diese Vollendungsgestalt ist aber nach E. Schillebeeckx, J. B. Metz u. a. eher in einer «theologia negativa» zu ermitteln, d. h. aufgrund der Negation der Negativität und aufgrund der Steigerung der

[18] Vgl. D. Wiederkehr, Perspektiven, a. a. O. 10.

[19] J. B. Metz, Zur Theologie der Welt. a. a. O. 83.

[20] Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg, Basel, Wien 1976, bes. 414 ff.

Positivität der christlichen Gegenwart. So heißt es etwa bei E. Schillebeeckx: «In seinem eschatologischen Glauben weiß (der Christ), daß der Gott der Verheißung das (voll und ganz Menschenwürdige) zugesagt hat, wenn er auch den Inhalt dieser Zusage nicht positiv formulieren kann» [21]. Damit steht christliche Eschatologie in der Verlegenheit, Verheißungen vom ganzen und unzerstückten Menschen ins Spiel bringen zu müssen, die entweder nur sehr *formal* oder in *metaphorischen Vorstellungsbildern* vom universalen Frieden, von universaler Gerechtigkeit und von der Zeit «ohne Trauer noch Klage noch Mühsal» (Offb 21,4) sprechen. Dieses voll und ganz Menschenwürdige, dieses «souhaitable humain», wie es P. Ricœur [22] formuliert, kann nur als auslegende Antizipation in der Form der Steigerung dessen verstanden werden, was der Mensch von sich und seiner Gegenwart im Heil weiß. Dies erhält allerdings seine Legitimation in der realen Vorwegnahme des endgültigen Heil-Seins in der Person Jesu, in der das Reich der uneingeschränkten Freiheit und Gerechtigkeit proklamiert und inauguriert wurde. Gehen wir hier von der Voraussetzung aus – sie ist für den Fortgang der Überlegungen nicht unwichtig –, daß christliche Eschatologie die Vollendung des einzelnen wie der Menschheit glaubt und die Rettung der Lebenden wie der Toten behauptet [23]. Die Probleme, die sich in bezug auf Vollendung und Verwirkung des Heiles, in bezug auf individuelle und universale Heilsvollendung usw. ergeben, können wir hier übergehen. Wenn dieses Theologumenon zum Zentralsten der Theologie gehört, dann muß es auch zum Zentralsten der Theologischen Ethik gehören. Damit stellt sich die Frage nach der ethischen Relevanz dieser Glaubensaussage.

Zunächst müssen jedoch einige *methodische Überlegungen* vorangestellt werden. Es ist das Verdienst der analytischen Ethik, so wie sie in der Theologischen Ethik rezipiert wurde, aufgezeigt zu haben, daß normative Sätze, welche die sittlich-verantwortliche Auslegung des Menschen verbindlich regeln, univoken Charakter aufzuweisen haben [24].

[21] E. Schillebeeckx, Gott – die Zukunft des Menschen, a. a. O. 163.

[22] Zit. nach ebd. 162.

[23] In diesem Rahmen kann diese eschatologische Aussage nicht weiter differenziert und begründet werden. Dies müßte in Auseinandersetzung mit den verschiedenen, teils divergierenden, teils konvergierenden Modellen (H. U. v. Balthasar, K. Rahner, J. Moltmann, J. B. Metz u. a.) geschehen. Vgl. dazu: G. Greshake, G. Lohfink, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit, a. a. O.

[24] Vgl. etwa: B. Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, bes. 182ff (im Zusammenhang mit dem Tötungsverbot); F. Böckle, Fundamentalmoral, München 1977, 292ff.

Handlungsregulative und damit deren Geltungsbereich müssen eindeutig und präzise formuliert werden. In einer analogen Fassung normativer Sätze würde erstens das Wesen der Sittlichkeit verkannt, insofern der Sollensanspruch zur verantwortlichen Auslegung des Humanum nicht mehr eindeutig in die geschichtliche Konkretheit hinein vermittelt werden könnte, und zweitens würde im Sinne von Kant der Anspruch der Universalisierbarkeit von Grundsätzen der Moralität verletzt, insofern die dem Tun und Lassen zugrundeliegende Willensbestimmung nicht mehr als streng allgemeines und universales Gesetz universaliter zustimmungsfähig wäre. Ein Beispiel: Niemand wird bestreiten, daß die in den biblischen Zeugnissen dokumentierte Liebe Gottes zu den Menschen den Christen nicht auffordere, sich dem Nächsten gegenüber ebenso zu verhalten. In dieser Aussage wird das Wort «Liebe Gottes» im Vergleich zu menschlicher Liebe analog gebraucht, d. h. der richtige Umgang mit dem von Gott angenommenen und geliebten Menschen muß erst argumentativ erschlossen werden, denn es ist nicht im vornhinein ausgemacht, worin soziale Liebe besteht und wie sie sich im sozialen Kontext auszulegen hat. Konkrete Normativität, die im transzendenten Zuspruch der Liebe Gottes gründet, muß demnach mit entsprechenden ethischen Methoden ermittelt werden, beziehe sie sich nun auf Förderung und Achtung der einzelnen Person oder auf Förderung und Herstellung humaner Sozial-Strukturen. Damit wird schon allein aufgrund einer formalen Überlegung deutlich, daß aus analogen Aussagen keine eindeutig-normativen Forderungen ableitbar sind. Dies schließt allerdings den Umstand nicht aus, daß solche Aussagen über das Wertfeststellungsurteil, in Rangierung und Zuordnung einzelner Werte zueinander nicht doch einen entscheidenden Einfluß ausüben können [25].

Wir stehen mit der christlichen Eschatologie vor einem *ähnlichen Dilemma:* Erstens haben wir nie die abgeschlossene Totalität der Geschichte, sondern nur eine Rekonstruktion in Totalität vor uns. Die christliche Eschatologie steht ebenfalls unter dieser Bedingung geschichtlicher Rekonstruktion und ist so nicht imstande, einen konkreten Zukunftsentwurf zu eruieren. Und selbst wenn die Eschatologie um die in die Gegenwart drängende absolute Zukunft weiß und vielleicht die Armut ihres Wissens um die Zukunft gerade zu beteuern hat, bleibt diese absolute, geglaubte Zukunft dennoch Glaubensmysterium. Und zwei-

[25] Diese These soll hier nicht weiter begründet werden. Vgl. dazu: F. Böckle, Fundamentalmoral, a. a. O. 294 ff.

tens: Auch wenn das eschatologisch Neue nicht bloße und leere Imagination ist, sondern sich in der Perspektive des Glaubens in Kreuz und Auferweckung Jesu legitimiert, so ist die in diesem Heilsereignis antizipierte Form der Totalität nur analog aussagbar. Daraus folgt, daß – selbst bei der Annahme der eschatologischen Vollendung als Realutopie – aufgrund der glaubensmäßigen Analogie eschatologischer Aussagen aus der eschatologischen Perspektive keine Handlungsregulative direkt deduzierbar sind. Dies hat auch A. Hertz, allerdings ohne solche formalen Überlegungen anzustellen, gesehen, wenn er schreibt, «daß sich die moraltheologische Relevanz der Eschatologie nicht im Sinne von Geboten und Pflichten und damit nicht durch ein 'System' sittlicher Normen ausdrücken läßt. Jeder Versuch, das radikale Anderssein ... der Botschaft vom Gottesreich ... in einen wie immer gearteten Pflichtenkreis einzubauen, muß notwendig scheitern ...» [26] Haben wir hier zu kapitulieren und der Eschatologie jegliche Bedeutung für eine Theologische Ethik abzusprechen? Wohl kaum. Denn dies widerspräche der ntl. Orthopraxie, welche das sittliche Handeln gerade an die Eschatologie zurückbindet [27].

3. Die Funktionen der Theologischen Ethik: Normbegründung und Ermöglichung verantwortlicher Lebenspraxis

Um auf diese Frage genauer eingehen zu können, muß vorgängig die Aufgabe der Theologischen Ethik genauer bestimmt werden. Man wird davon auszugehen haben, daß die Hauptaufgabe der Theologischen Ethik in der Begründung des Sittlichen «secundum naturam humanam»[28] besteht. Das Sittliche ist demnach die Verpflichtungsseite humaner Wirk-

[26] A. Hertz, Gottesreich und die Zukunft des Menschen, a. a. O. 138.

[27] Vgl. H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu (= Forschungen zur Bibel Bd. 34), Würzburg 1978, 295: «Die eschatologische Begründung der Ethik Jesu bestimmt ihren radikalen Anspruch und ihren radikalen Inhalt. Der Wert menschlichen Handelns ergibt sich ausschließlich und allein aus seinem Ausgerichtetsein auf die Basileia ...» – Kritisch ist m. E. allerdings anzumerken, daß die Basileia nicht so sehr als Handlungsprinzip (= Norm) verstanden werden kann, sondern vielmehr – und dies gerade auch im Sinne von H. Merklein – als Sinn- und Motivationshorizont menschlichen Handelns, es sei denn man verwende den Begriff «Handlungsprinzip» in der eher ungebräuchlichen Form der Meta-Norm. Dies wäre allenfalls bei der Begriffsbestimmung zu präzisieren, um Mißverständnisse auszuschließen.

[28] Vgl. Sth I–II, q. 18, a.5c: «... bonum hominis est secundum rationem esse». Vgl. A. Auer, Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: Christlich glauben und handeln, hrsg. v. *K. Demmer, B. Schüller*, Düsseldorf 1977, 31–54, hier 32ff.

lichkeit, deren aufdrängende Dringlichkeiten die normative Vernunft in ethische Verbindlichkeiten erhebt. Weil und insofern es der Ethik in der Statuierung von Normen und im Vorgeben sittlicher Handlungsanleitungen um die Garantie und um die Evokation des Humanum geht, kann dies nur in der Rekonstruktion geschichtlicher Normativität bzw. ausgewiesener Erfahrung und in der Rekonstruktion naturaler Bedingungen menschlicher Selbstauslegung geschehen. Normative Ethik ist deshalb geschichtliche und empirische Hermeneutik. Unter der Voraussetzung der These der relationalen Autonomie des Sittlichen beansprucht das Sittliche seine Eigenständigkeit gegenüber dem Glauben, bleibt ihm gegenüber aber nicht verschlossen, insofern seine Sinninterpretationen über die Bestimmung des Menschen einen spezifizierenden Einfluß für die Aufdeckung und Begründung von Normativität ausüben. Hier wäre nun das Verhältnis von Eschatologie und normativer Ethik, etwa nach den Regeln der Theologischen Ethik, die sich als «Integrierungswissenschaft» [29] versteht, genauer zu bestimmen. Doch dies ist in diesem Zusammenhang nicht das unmittelbare Erkenntnisinteresse. Es sei vielmehr von der Feststellung ausgegangen, wie immer auch Sittlichkeit und Glaube einander zugeordnet werden, daß es der normativen Ethik um das sittlich Richtige geht. Das sittlich Richtige indiziert das Seinsollende und markiert das vor und für den Menschen verantwortete Orientierungsmaß sittlichen Handelns. Insofern die im Vorgang vernünftiger Argumentation ermittelten Normen über die Richtigkeit bzw. Falschheit ethischen Handelns befinden, zielen sie weniger auf die Lebenspraxis und deren Ermöglichung als vielmehr auf *Einsicht* und *Befolgung* ab.

[29] Vgl. dazu: A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971. A. Auer vertritt im Bereich der katholischen Theologischen Ethik die Integrierungsmethode am stärksten. J. Gründel, Die Bedeutung einer Konvergenzargumentation für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen, in: Wahrheit und Verkündigung, Festschrift für M. Schmaus, hrsg. v. L. Scheffczyk u. a., München, Paderborn, Wien 1967, Bd. 2, 1607–1630; Ders., H. v. Oyen, Ethik ohne Normen?, Freiburg i. Br. 1970. J. Gründel bezeichnet die Integrierungsmethode als Konvergenzargumentation. Die Tendenzgleichheit der Argumente ergibt die Basis für die Konstituierung ethischer Weisungen. H. Ringeling, Ethik als Integrationswissenschaft, in: Gesellschaft und Entwicklung 3 (1974) 84–94. Bei H. Ringeling wird die Theologische Ethik zur Integrationswissenschaft mit besonderer Kommunikationskompetenz. D. Mieth, Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik (= Studien zur theologischen Ethik Bd. 2), Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br. 1977, 23ff. Theologische Ethik ist hier Integrierungswissenschaft, insofern sie in einer kritischen Relation Teilbereiche in den Totalitätsaspekt des Glaubens einordnet.

Wenn nun die Hauptaufgabe der Theologischen Ethik in der Begründung des Sittlichen «secundum naturam humanam» besteht, dann ist ihre «Praxis die Ermöglichung des sittlichen Personseins, der verantwortlichen Trägerschaft» [30]. Normative Gehalte richten sich an einen bereits schon entfalteten sittlichen Bewußtseinsstand. Ebenso sehr muß es der Ethik an der *Ermöglichung der Befolgung*, an der *Ermöglichung der Korrektur* der Wirklichkeit im Hinblick auf die Entfaltung des sittlichen Bewußtseins ankommen. Dieses Interesse liegt der normativen Fragestellung voraus, denn für ethisches Handeln muß oft erst durch Veränderung sozialer Dispositionen die Bedingung geschaffen werden. Beispielsweise haben die Forschungen von J. Piaget [31] über E. Erikson [32] zu L. Kohlberg [33] deutlich gezeigt, daß sich ein autonomes moralisches Bewußtsein erst dann herausbilden kann, wenn Handlungs- und Urteilskompetenz im Prozeß der Entfaltung auf einer nächst höheren Stufe zugemutet werden. Der Sozialisierungskontext und damit das Ensemble der Bedingungen für die Herausbildung selbständigen sittlichen Bewußtseins muß den Charakter der Begünstigung aufweisen. Eine Ethik, die nicht am Perfekten ansetzt und die moralische Wirklichkeit nicht am Prinzipiellen mißt, sondern vom Noch-nicht-Möglichen und vom Defekten ausgeht, unterscheidet sich grundsätzlich von einer normativen Ethik. Ihr Interesse ist sozial-therapeutisch, insofern sie auf Verbesserung und Meliorisierung der Bedingungen der Einwirkung des sozialen Selbst abzielt. Ihr Anliegen ist Steigerung eines Geschehens, das nicht nur auf die Verbesserung des handelnden Subjektes, sondern auch auf die Bedingungen des handelnden Subjektes ausgeht. Verbesserung ist Steigerung und, im Sinne von H. Rombach, Hebung der Potenzen, Förderung eines Wachstums, mit dem gleichzeitig auch die Vorhaben zunehmen [34].

[30] D. Mieth, Glaube, Dichtung und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik (= Tübinger theol. Studien Bd. 7), Mainz 1976, 113.

[31] J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kinde, Zürich 1954.

[32] H. E. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a. M. 1966; Ders., Kindheit und Gesellschaft, Stuttgart 1973[5].

[33] L. Kohlberg, Zur kognitiven Entwicklung des Kindes, Frankfurt a. M. 1974.

[34] H. Rombach, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit, München 1971, 245 ff. Am Entfaltungsgeschehen der Genese der Arbeit zeigt H. Rombach exemplarisch, worin Steigerung und Hebung der Potenz besteht. Auf diesen strukturontologischen Ansatz kann hier nicht weiter eingegangen werden, obwohl anhand dieser Theorie der sozial-therapeutische Ansatz entfaltet werden könnte.

Der sozial-therapeutische Ansatz der Theologischen Ethik, der hier nur in groben Umrissen vorgestellt werden kann [35], läuft darauf hinaus, das Noch-nicht-Mögliche, das Defekte und das Versagen als Ort der Transformation zu sehen. Mit Defekten sind nicht so sehr Defekte der stigmatisierten sittlichen Person gemeint als vielmehr Defekte der sozialen Interaktion, beschädigter und unterbundener menschlicher Möglichkeiten sozialer Strukturen, die sich der Genese des Personseins in den Weg stellen. Es ist nicht zu verkennen, daß diese Optik innerhalb der Entwicklung der Moraltheologie der letzten Jahre mit dem Akzent auf methodische Klärung der Normbegründung und des morallogischen Status sittlicher Urteile weitgehend ausfiel [36]. Wenn man jedenfalls die Strukturgenese der sittlichen Person beachtet, müßte sich die Theologische Ethik vielmehr als Möglichkeitsethik denn als Tatbestandsethik begreifen; im Vorgang der bewußten Erinnerung an beschädigte Lebenspraxis, an defiziente sozialmoralische Bedingungen und in der Anwendung konkreter Strategien der Humanität müßte es ihr um die Hebung jenes Potentials gehen, das sich für die soziale Selbsterwirkung des sittlichen Personseins favorisierend auswirkt. Unter *methodologischem Aspekt* wäre davon auszugehen, daß Veränderung, Steigerung und Hebung unterdrückter Chancen in der sozialen Wirklichkeit im Hinblick auf die Moralitätsfähigkeit des Menschen zunächst Sache sozial-empirischer Analysen ist (etwa der Sozialpsychologie, Ethologie usw.). Sie haben die eingeprägten und angeborenen Bedingtheiten des Sittlichen zu ermitteln. Entsprechend ihrer Kompetenz benennen zwar die Erhebungen dieser analytischen Wissenschaften Ausfallserscheinungen und Bedingungen der Möglichkeit humaner Selbstentfaltung, aber nicht

[35] Es sei hier vermerkt, daß die Grundidee des sozial-therapeutischen Ansatzes der Theologischen Ethik zusammen mit Prof. D. Mieth in den Oberseminarien mehrfach diskutiert wurde. D. Mieth hat diesen Ansatz in einem Grenzgebiet, nämlich dem des ethischen Modells aus der Dichtung, thesenartig erarbeitet (vgl. Ders., Dichtung, Glaube und Moral, a. a. O. bes. 219ff) und dann auf das Feld der Moralpädagogik übertragen (vgl. Ders., G. Stachel, Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung, Zürich 1978, 158ff, 170ff, 178f). In einer Studie zur speziellen Ethik habe ich diesen Ansatz weiter entfaltet und an einem Paradigma durchgeführt. Vgl. A. Holderegger, Suizid und Suizidgefährdung. Humanwissenschaftliche Ergebnisse – anthropologische Grundlagen (= Studien zur theologischen Ethik Bd. 5), Freiburg i. Ue., Freiburg i. Br. 1979.

[36] Dies ist keineswegs erstaunlich. Mit dem Zerfall der «alten Moral» und mit dem Geltendmachen des spezifisch Christlichen erfolgte innerhalb der Theologischen Ethik eine Verlagerung auf Legitimitätsfragen.

verbindliche Prioritäten derselben. Wenn die Theologische Ethik mit ihrem sozial-therapeutischen Ansatz Voraussetzung und Entfaltung freier Praxis intendiert, dann muß sie erstens die Analysen der Defizienzerscheinungen aufgreifen, zweitens mit Hilfe der verschiedenen sozialempirischen und anthropologischen Zugänge die in der Praxis enthaltenen Möglichkeiten der Meliorisierung erkennen, und schließlich muß sie diese Chancen als Förderungsgestalten konkreter Handlungsvoraussetzungen formulieren. Insofern sie im Durchgang durch Empirie und Anthropologie Werte feststellt, argumentativ begründet und sie endlich als verbindliche Prioritäten sittlicher Praxis wie normativer Überlegungen voranstellt, wird sie in einem eminenten Sinn sozial-therapeutisch wirksam.

Diese formalen Bestimmungen lassen sich leicht auf Themen der speziellen Moral anwenden. Beispielsweise wird bezüglich der Problematik des Schwangerschaftsabbruchs deutlich, daß normative Appelle an der Wirklichkeit vorbeigehen, wenn die Ethik nur am Erkennen des Richtigen und nicht auch an den Voraussetzungen des Tuns des Guten (an der vollendeten Moralität) orientiert ist. Diesen doppelten Gesichtspunkt haben einige evangelische Theologen in der Diskussion um den Schwangerschaftsabbruch geradezu exemplarisch berücksichtigt [37]. Auf einem andern Feld, beispielsweise der suizidalen Lebensproblematik, läßt sich verdeutlichen, daß die vorrangige Aufgabe der Theologischen Ethik nicht in der Begründung eines sittlichen Urteils gegenüber der Suizidhandlung bestehen kann. Weil in der Regel das sittlich richtige Handeln aufgrund eines eigengearteten psychischen Kräftespiels angesichts der fast zwanghaft erscheinenden Unsinnigkeit und Sinnlosigkeit des Lebens eingeengt ist, hat die Theologische Ethik zu sehen, wie sie Werteinsichten dennoch plausibel vermitteln kann. Indem sie die suizidale und im wesentlichen als soziale Beziehungsstörung interpretierbare Lebensproblematik aufgreift, Sinnerfahrungen des Glaubens von kritisch verstandener Solidarität und tätiger Hoffnung einbringt, stellt sie ihren sozial-therapeutischen Effekt unter Beweis [38].

[37] Vgl. den Beitrag von E. Jüngel, E. Käsemann, J. Moltmann, D. Rössler, Annahme oder Abtreibung – Thesen zur Diskussion über § 218 StGB, in: Das Abtreibungsverbot des § 218, hrsg. v. *J. Baumann*, Darmstadt und Neuwied 1972², 135–148.

[38] Vgl. A. Holderegger, Suizid und Suizidgefährdung, a. a. O. 254ff.

4. *Der Vorgriff auf das richtige und gute Leben*

Nun haben wir uns nach dem Beitrag der christlichen Eschatologie für einen sozial-therapeutischen Ansatz der Theologischen Ethik zu fragen. Um dieses Zueinander genauer klären zu können, muß kurz auf die neueren kommunikations-theoretischen Ansätze innerhalb der praktischen Philosophie zurückgegriffen werden. Diese Richtungen, etwa das konstruktivistische Modell der transsubjektiven Beratung (P. Lorenzen, O. Schwemmer), ferner Habermas' Theorie der herrschaftsfreien Kommunikation oder Apels Modell der idealen Kommunikationsgemeinschaft, versuchen in der Form der Kommunikation normative Grundsätze von Recht und Moral zu begründen. Kommunikation gilt als Grundstruktur der Normbegründung. Die gemeinsame Überlegung mit dem erklärten Ziel, unter idealen Bedingungen einen Konsens zu finden, ist das normative Kriterium für die sittliche Richtigkeit für Forderungen von Moral und Recht. Dabei ist hier nicht zu entscheiden, ob diese Kommunikationstheorien als Begründungs- oder nur als Geltungs- und Konstitutionstheorien anzusehen sind [39]. Das eine dürften sie wohl gezeigt haben – und damit greife ich einen bestimmten Aspekt aus der ganzen Diskussion heraus –, daß erst die *formale Vorwegnahme* des idealisierten Gesprächs als einer in Zukunft zu realiserenden Lebensform Kommunikation und Konsensus ermöglicht [40]. Diese formale Vorwegnahme ist eine regulative Idee, welche die Vorstellung richtigen und guten Lebens impliziert. Sie basiert auf einem kontrafaktischen Einverständnis, das die zu gemeinsamem Agieren Entschlossenen vorgängig ver-

[39] Vgl. O. Höffe, Sind Moral- und Rechtsbegründung kommunikations- (konsens-, diskurs-) theoretisch möglich? – Einige Thesen, in: Ders., Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1979, 243–250, hier 245.

[40] Vgl. J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik (1970), in: Ders., Kultur und Kritik, Frankfurt a. M. 1973, 264–301, hier 245. Vgl. auch die vorbereitenden Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: J. Habermas, N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt a. M. 1970, 101–141. – Wir wollen hier nicht entscheiden, ob sich die Theorien idealer Kommunikation, insbesondere in bezug auf den Vorgriff richtigen und guten Lebens in einem Begründungszirkel befinden. Es scheint, daß zumindest ein Teil der normativen und maßgebenden Momente, die zuallererst geprüft werden müßten, schon als gültig vorausgesetzt werden. Selbst wenn man zusätzlich ein Verfahren zur Begründung der Bedingungen idealer Kommunikation einführt, wie dies O. Höffe (a. a. O. 248f) vorschlägt, so behalten m. E. die Theorien idealer Kommunikation zumindest als Konstitutionstheorien konkret zu regelnder Lebenspraxis dennoch ihre Gültigkeit.

bindet. Diese Idee ist zwar nicht so sehr Antizipation konkret normativ geregelten Lebens als vielmehr hermeneutischer Fixpunkt, der zu ständigen Korrektur der Verstellungen von Normativität und der Verstellungen der Lebenspraxis anhält [41]. Es scheint, daß sittliche Lebenspraxis ohne diesen formalen Vorgriff überhaupt nicht möglich ist. Erstens entfiele sonst der generelle Maßstab, an dem wenigstens in allgemeinster Form falsches Einverständnis und falsche Praxis, sofern sie falsch sind, gemessen werden können. Zweitens verflachte schließlich die Permanenz des Willens zur Transformation. «Insofern muß sich kritisches Sinnverstehen» – so meint Habermas – «die formale Antizipation richtigen Lebens zumuten» [42]. Diese hermeneutische Grunderfahrung ist für jedes Verstehen und Verändern geradezu konstitutiv, soll Erkenntnis und der daran gebundene Veränderungswille nicht selbst vom Faktischen, von Verblendungen und von Defizienzen vereinnahmt werden.

Von hierher ergibt sich ein *Brückenschlag* zur Eschatologie und zum sozial-therapeutischen Ansatz der Theologischen Ethik. Christliche Eschatologie behauptet ebenfalls einen Vorgriff auf richtiges und gutes Leben. Hier ist an das vorhin Gesagte zu erinnern. Der Unterschied besteht allerdings in der geglaubten Realität des in der Antizipation Behaupteten. Unter der Voraussetzung der Richtigkeit kommunikations-theoretischer Überlegungen muß demnach in Entsprechung von eschatologischen Vorstellungen vom «neuen Himmel und der neuen Erde», vom geglückten Leben, das sich in den Hoffnungsbildern von der neuen Gottesstadt, dem himmlischen Jerusalem, wo Gerechtigkeit und Frieden herrschen, dem Gastmahl, das alle Menschen brüderlich vereint und alle Herrschaft von Menschen über Menschen entmachtet, ebenfalls ein Impuls ausgehen, ein Impuls, der auf das Gesamt der Lebenspraxis abzielt im Sinne der Hebung der Möglichkeiten der sittlichen Lebenspraxis. Es gilt nun, diese Funktion genauer zu bestimmen. Damit wird gleichzeitig das Verhältnis von Eschatologie und Sozialtherapeutik präzisiert. Dabei haben wir uns nochmals in Erinnerung zu rufen, daß die eschatologischen Gehalte in Analogie zur formalen Antizipation als hermeneutische Standpunkte verstanden werden müssen, von denen zwar keine konkreten Strategien der Humanität abzuleiten sind, von denen aber effektivierende Momente auf Praxis und Strategie ausgehen.

[41] Vgl. J. Habermas, Der Universalitätsanspruch, a. a. O. 298.
[42] Ebd. 297.

5. *Funktionen der Eschatologie*

a) *Die Eschatologie in ihrer maieutischen Funktion*

Die Grundfrage der Hebung zurückbehaltener oder verschütteter Möglichkeiten in der vorfindlichen Wirklichkeit, die Grundfrage einer wie immer gearteten Lebensproblematik ist zunächst nicht eine Frage nach den richtigen Normen, sondern eine Frage nach den anthropologischen Leitbildern und Gesamtentwürfen. Zielvorstellungen menschlicher Identität haben produktiven und vorwärtsweisenden Einfluß auf die gesamte individuelle wie soziale Lebenspraxis, die nicht in der Einhaltung eines Normenkodex aufgeht. Hier wäre an K. Mannheims Utopiekonzept zu erinnern [43]. Gesamtentwürfe entbergen verschüttete und (noch) nicht praktizierte Möglichkeiten des Menschseins: Mangel und Chancen an Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität und zwar durch die Herausforderung der spontanen Kreativität und der innovatorischen Kraft des sittlichen Willens und der praktischen Vernunft. Damit kommt einem integrativen Daseinsverständnis eine maieutische Funktion zu, im Modus der perspektivischen Freilegung des Besseren, aber auch durch die Aufbrechung festeingefahrener Verhaltensmuster. Christliche Eschatologie geht über den Weg der Theologie der Annahme des Menschen durch Gott, die in der Erlösungs- und Befreiungstat Christi ihren sichtbaren Ausdruck fand. Darin ist die Vollendung des einzelnen wie der Geschichte verbürgt. Wenn diese verbürgte und in der Person Jesu bereits vorweggenommene Vollendung nicht nur leere Imagination ist, dann erweist sich dieses Theologumenon als Erschließungsfaktor und als Sensibilisierungsmoment für Formen der Negation in der Wirklichkeit.

[43] K. Mannheim, Ideologie und Utopie, a. a. O. – Es wäre lohnend, die verschiedenen Utopiekonzepte mit dem sozial-therapeutischen Ansatz zu verknüpfen. Anregungen wären zu gewinnen aus: O. Bayer, Rationalität und Utopie, in: WPKG 66 (1977) 140–53; M. Demaison, Die Wege der christlichen Utopie, in: Conc 6 (1970) 617–626; G. Friedrich, Utopie und Reich Gottes. Zur Motivation politischen Verhaltens, Schrobenhausen 1974; H. J. Gerhards, Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie. Die konkrete Utopie Ernst Blochs unter dem eschatologischen Vorbehalt der Theologie Paul Tillichs, Gütersloh 1973; W. Kasper, Politische Utopie und christliche Hoffnung, in: Frankf. Hefte 24 (1969) 563–572; J. M. Lochman, Theologie und Utopie, in: Reformatio 21 (1972) 620–624; H. Schneider, Eschatologie und Politik, in: WoWa 28 (1973) 213–235.

b) Die Eschatologie in ihrer Korrektivfunktion

«Korrektive übertreiben, um das als Gefahr oder auch als Not Gefühlte bzw. Gesehene zu verdeutlichen» [44]. Die praktischen Sozialwissenschaften, wie Psychiatrie und Sozialarbeit, wie überhaupt jedes individual- und sozial-therapeutische Engagement halten sich mit Recht an die als Mangelsituation empfundene Wirklichkeit im Hinblick auf die in ihr erkennbaren fruchtbaren Potenzen. Hierzu ist Fachkompetenz erforderlich. Im christlichen Kontext erscheinen jedoch verschuldete und unverschuldete Entfremdungen als Kontrasterfahrungen zu den in der Gestalt Jesu neu eröffneten menschlichen Möglichkeiten. Jesu eschatologische Praxis ist eine Zumutung utopischen bzw. prophetischen Charakters, welche die Differenz von Faktischem und Möglichem besonders deutlich hervortreten läßt. Nicht der «totale Sprung» in die Existenz des eschatologischen Menschen, sondern die Konkretheit menschlichen Mißlingens und sozial unterdrückter Potenzen ist der Einstiegspunkt für verändernde und korrigierende Erinnerung unbeschädigten Lebens. Das Wissen um diese Wirklichkeit verhindert eine übereilte Versöhnung und Abfindung mit den «Verhältnissen». Solche Erinnerung durchbricht das herrschende Bewußtsein, das individuelles wie soziales Leid gerne als Preis einer gesellschaftlich-geschichtlichen Evolution auf Kosten des Humanum zu zahlen bereit ist. Sie verhindert auch eine schleichende Anpassung des Lebensstils an schlecht und recht praktizierte Verhaltensmuster, die der Tendenz nach, und normativ vielleicht nicht einmal faßbar, auf eine Einebnung des Subjektseins hinauslaufen. Der eschatologische Vorgriff hat sich überall da als Korrektiv zu bewähren, wo das Menschsein niedergehalten oder in Leidsituationen belassen wird. Die messianische Zukunft, die gerade mit radikal Neuem rechnet, müßte sich in einer eschatologischen Praxis und damit in einer höchst ethisch relevanten Haltung niederschlagen, die sich gegen eine vorgefaßte bürgerliche Zukunft und gegen eine Bestätigung der Zukunftsreichen dieser Welt richtet [45].

c) Eschatologie und Motivbildung

Die normative Ethik hat Handlungsregulative diskursiv bzw. argumentativ zu begründen. Dabei sei mit J. Habermas [46] bezweifelt, ob

[44] J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a. a. O. 149.

[45] Vgl. Ders., Messianische und bürgerliche Religion, in: Conc 15 (1979) 308–315.

[46] J. Habermas, Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt a. M. 1973³, 162ff.

in der gegenwärtigen komplexen Gesellschaft die Motivbildung tatsächlich noch an rechtfertigungsbedürftige Normen gebunden ist. Das Recht, dies zu bestreiten, scheint mir nicht nur in der geistesgeschichtlichen Situation zu liegen, in der die «réalité morale» von den sozialintegrativen Bestandteilen der Gesellschaft weitgehend abgekoppelt ist, sondern das Recht, dies zu bestreiten, scheint mir auch mit einem methodischen Umstand gegeben zu sein, der eine Trennung von Normbegründung und Motivbildung nahelegt, allerdings unter einer bestimmten Voraussetzung. Die Legitimation von Normen ist im Kern eine Spezialisierung und Verfestigung von allgemeinen Motiven und Vorverständnissen, und sei es auch nur das allgemeinste und abstrakteste moralische Vorverständnis, daß der Mensch sich selbst verwirklichen soll. In Gesellschaften mit einem immanenten Wahrheitsbezug von Weltbild, Ordnungsformen und Herrschaftsordnungen ist der Motivbezug offensichtlich. Die ungebrochene Dialektik von Gesamtsinn und geronnenem Teilsinn in konkreter Normativität reproduziert den Motivkomplex immer wieder neu. Und genau dieser Vorgang scheint heute nicht mehr gegeben zu sein. Zum Beispiel: Die Verarbeitung der Grundrisiken menschlicher Existenz (Einsamkeit, Krankheit, Tod), die grundsätzlich an Sinndeutung gebunden bleibt, ist vom normativen Angebot nicht zu leisten. Christliche Eschatologie ist ein Angebot, gerade aufgrund ihres integrativen Daseinsverständnisses, Kontingenzen, auch und gerade wenn sie nicht beseitigt werden können, zu deuten. Sinnversprechen ist Trostversprechen, das Beschädigtes nicht bloß ins Bewußtsein hebt, sondern auch erträglich macht. Am Feld der Grundrisiken menschlicher Existenz wird deutlich, daß es der Theologischen Ethik auch an der Motivbildung, an der Gewinnung von Haltungen gelegen sein muß, die nicht nur Kontingenzen des Lebens bewältigen helfen, die gleichzeitig auch die Stoßkraft bilden, Beschädigtes zu beheben. Starke Motivation kann schließlich im Sinne von D. Sölle zum einzig denkbaren Ziel heranwachsen, die Fesseln jeglicher Form der Verknechtung zu lösen [47].

d) Eschatologie und Identitätsgarantie

Handlungstheorien wie Sozialtheorien gehen im allgemeinen davon aus, daß das Individuum Person ist und in einem intersubjektiven

[47] D. Sölle, Annäherungen an ein christliches Verständnis des Leidens, in: Merkur 27 (1973) 392–403. D. Sölle geht «von der Voraussetzung aus, daß die Aufhebung der Zustände, in denen Menschen durch Mangel und Herrschaft zum Leiden gezwungen werden, das einzig human denkbare Ziel ist» (393).

Beziehungsgeflecht zu seiner Identität findet [48]. Christliche Eschatologie greift diese Zielbestimmung auf und betont den prozessualen Werdecharakter der Person, die sich als soziales Selbst konstituiert. Dabei weist sie aber gerade darauf hin, daß diese Identitätsfindung ermöglicht wird aufgrund des ursprünglichen und aller menschlichen Identitätssuche und -erwirkung vorausgehenden Zuspruches der Vollendung von seiten Gottes. Dies bedeutet zunächst, daß der allem menschlichen Handeln vorausliegende, göttliche Identitätszuspruch den Menschen durch Gefährdungen, Leid und Krankheit in seiner Würde und Einmaligkeit erhält, gerade weil sie ihm *vor* jeder Selbsterwirkung zugesprochen ist. Der Mensch ist in dieser Sicht nicht so viel wert, wie er durch eigene Leistung erbringt, sondern so viel, wie ihm an Eigenwert aufgrund der Annahme von Seiten Gottes gegeben ist. Diese hier weiter nicht zu entfaltende Glaubenseinsicht eschatologischer Anthropologie ist im christlichen Kontext die eigentliche Motivation, das Subjektsein des Menschen nicht unterdrückt zu lassen, sondern das immer Bessere des Menschseins zu provozieren.

Wenn im christlichen Daseinsverständnis, durch die eschatologische Perspektive stimuliert, die unverlierbare Einmaligkeit des Subjektes im Zentrum steht und wenn dies nicht ein abstraktes Diktum bleiben soll, dann muß sich dieser Gedanke als höchst praktisch erweisen, indem er das gesellschaftlich-geschichtlich verfaßte Menschsein nicht überspielt, sondern in Situationen von Gefährdung und Bedrohung, von Defizienz und Mißlingen Bedingungen des Personseins hervortreibt. Der Gedanke der Einmaligkeit menschlicher Person, ihre vom Menschen nicht selbst herstellbare Garantie, kann sich so nur als Förderungsmotiv für humane Strategien auswirken, die sich um das Gelingen des Menschseins bemühen [49].

[48] Vgl. etwa K. Raiser, Identität und Sozialität. G. H. Meads Theorie der Interaktion und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie (= Gesellschaft und Theologie. Abteilung sozial-wissenschaftlicher Analysen Bd. 4), Mainz, München 1971.

[49] In einer letzten Überlegung müßte hier vom handelnden Subjekt in der Perspektive einer eschatologisch orientierten Ethik gesprochen werden. Denn der universalen eschatologischen Vollendung entspricht eine universale Verantwortung, die in der qualitativen Neubestimmung des Subjektes der Freiheit gründet. Sittliche Verantwortung hat sich so nicht bloß im individuellen Feld der sittlichen Bewährung zu realisieren, sondern mehr noch in den komplexen Strukturen gesellschaftlicher Wirklichkeit (erinnert sei etwa an die politisch-ökonomischen Probleme, die sich aus dem Nord-Süd-Gefälle ergeben). Eine zeichenhafte, fragmentarisch-antizipatorische Verwirklichung der eschatologischen Verheißung ist nur möglich

Damit ist der Kreis der Überlegungen geschlossen. Ich bin von den eschatologischen Ausfallserscheinungen in der Moraltheologie ausgegangen. Im Fortgang der Überlegungen wuchs die Einsicht, daß sich Theologische Ethik nicht allein mit *Legalitätsfragen* zufrieden geben kann. Sie muß auch an den Bedingungen des Tuns von *Moralität* interessiert sein. Diese Einsicht führte zur ansatzweisen Begründung des sozial-therapeutischen Status der Theologischen Ethik. Ihre Aufgabe kann nicht so sehr in der Konstituierung eigener therapeutischer Konzepte bestehen. Im Aufgreifen von Defekten liegt ihre Stärke, im Vermitteln von Werteinsicht ihre Effizienz, im Vermitteln von der eschatologischen Vorstellung vom guten und richtigen Leben ihre Evokation. Lassen Sie mich mit einem Zitat von R. Musil schließen: «Ich glaube, daß alle Vorschriften unserer Moral Zugeständnisse an eine Gesellschaft von Wilden sind ... Ein anderer Sinn schimmert dahinter. Ein Feuer, das sie umschmelzen sollte. Die Moral, die uns überliefert wurde, ist so, als ob man uns auf ein schwankendes Seil hinausschickte, das über einen Abgrund gespannt ist ... und uns keinen andern Rat mitgäbe als den: Halte dich recht steif ... Ich glaube, man kann mir tausendmal aus den geltenden Gründen beweisen, etwas sei gut oder schön, es wird mir gleichgültig bleiben, und werde mich einzig und allein nach dem Zeichen richten, ob mich seine Nähe steigen oder sinken macht. Ob ich davon zum Leben geweckt werde oder nicht»[50]. Musil bestreitet hier nicht das Recht einer Vernunftmoral. Er fordert nur, daß Religion und Moral den hebenden und bewegenden Charakter der Lebenserweckung enthalte. Müßte es der Theologischen Ethik nicht gerade auch darum gehen?

über ein Subjekt, das sich seiner Bestimmung und Verantwortlichkeit bewußt ist. Dieses Subjekt darf aber wiederum nicht in seiner Vereinzelung gesehen werden, denn es kommt erst in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, zu seiner vollen Geltung. Damit wird der einzelne in Gemeinschaft und die Gemeinschaft im einzelnen zum Träger eschatologischer Zeugenschaft und Veränderung. Von hierher gesehen ist es denn auch richtig und notwendig, von der Kirche als «gesellschaftskritischer Instanz» (Metz) zu reden, unter dem Vorbehalt, daß sich die Kirche selbst immer wieder unter die Krisis eschatologischer Entschiedenheit stellt. Vgl. D. Wiederkehr, Die Kategorie der Eschatologie, a. a. O. 456 ff.

[50] R. Musil, Mann ohne Eigenschaften, hrsg. v. *A. Frisé*, Sonderausgabe, Hamburg 1970, 770.