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: 45 (1998)

Heft: 1-2

Artikel: Auf dem Weg zu einer neuen Identität : gegenwärtige moraltheologische Trends im Spiegel der "Studien zur theologischen Ethik"

Autor: Römelt, Josef

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761102

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JOSEF RÖMELT

Auf dem Weg zu einer neuen Identität

Gegenwärtige moraltheologische Trends im Spiegel der «Studien zur theologischen Ethik»

Der Aufbruch der Moraltheologie aus der reinen Apologie, wie er sich in den Wandlungen nach dem II. Vatikanischen Konzil vollzog und in einer neuen, positiven Verhältnisbestimmung zwischen christlicher Ethik und moderner, freiheitsbezogener Gesellschaft seinen Ausdruck gefunden hat (vgl. die «autonome Ethik im christlichen Kontext»), war notwendig. Er führte von einseitigen naturrechtlichen Konzepten kirchlicher Moralverkündigung in eine offene Auseinandersetzung theologischer Ethik mit den vielschichtigen Anliegen der wissenschaftlichen, kulturellen und geistesgeschichtlichen Entwicklung moderner, pluralistischer Gesellschaft. Und doch stellt sich bei aller Offenheit der gegenwärtigen Moraltheologie die Frage nach ihrer eigenen Identität im Horizont der sich immer weiter säkularisierenden Umwelt, die immer weniger einen Zugang zu theologischen Dimensionen hat.

In diesem Sinn fallen die in den letzten Jahren vorgelegten Bände der mittlerweile zur größten und renommiertesten moraltheologischen Reihe angewachsenen «Studien zur theologischen Ethik» – in ihrer deutschsprachigen Sektion herausgegeben von *Adrian Holderegger*, Moraltheologe an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz – als ein Versuch auf, Kriterien für die Bestimmung der Identität theologischer Ethik im Kontext pluralistischer Gesellschaft zu erarbeiten. Es dominieren Fragen der Bedeutung der theologischen Kompetenz im Konzept der autonomen Ethik im christlichen Kontext, der Zuordnung zwischen christlicher Kultur und neuzeitlicher Subjekterfahrung innerhalb der abendländischen Entwicklung, der Zuordnung zwischen Theologie und demokratischer Rechtskultur, der Bilanzierung einer «autonomen Moral» und der möglichen Neuansätze der Moraltheologie heute. Und die Untersuchungen weisen in eine Richtung, in der es darum geht, das theologische Ja zur modernen Kultur der Freiheit zu vertiefen, aber auch die eigentümliche Hilfe zu beschreiben, die der Glaube der menschlichen Freiheit gerade in ihren eigenen inneren Gefährdungen anbieten kann.

1. Die Bedeutung der theologischen Dimension innerhalb der Ethik

Die Sammlung der Aufsätze aus dem Lebenswerk *Alfons Auers* mit dem Titel «Zur Theologie der Ethik»[1] gibt in diesem Sinne noch einmal einen klaren und vielseitigen Überblick zu seinem Ansatz der «autonomen Moral im christlichen Kontext» und macht so den innersten Impetus des moraltheologischen, nachkonziliaren «Aggiornamento» rekapitulierend deutlich. Entscheidend bleibt, daß «das Sittliche ... auf die optimale Entfaltung des Menschlichen in der konkreten Situation des einzelnen, der Gesellschaft und der Menschheit im ganzen» abzielt, also «auf das ‹Gelingen des menschlichen Lebens› (G. Meyer).» Es ist deshalb wichtig, daß «die ethische Aussage jedem Menschen verständlich gemacht werden können» muß, daß «sie kommunikabel sein» muß, weil man «mit jedem darüber sprechen können» muß, «was das eigentliche Gut des Menschseins (bonum humanum) ausmacht – auch mit dem, der nicht Christ ist» (208). Aber auch Alfons Auer, der Theologe der radikalen Öffnung für den Kontext moderner säkularer Gesellschaft, betont im Anschluß an diese klare Affirmation seines Ansatzes, daß «die Aporie einer Ethik ohne Religion ... nicht zu übersehen» sei. Auer verortet diese Aporie in den Fragen der Letztbegründung des ethischen Anspruchs. «Wenn der Mensch sich ganz und gar in sich selbst abkapselt, kann er die Unbedingtheit des sittlichen Anspruchs nicht erklären.» Denn: «Sollte er selbst den Grund dieses unbedingten Anspruchs ausmachen, könnte er sich, wenn es ernst wird, von ihm befreien. Daß ihm dies nicht möglich ist, können wir» nach Auer «als Signal dafür deuten», daß der Mensch «auf eine ihn überragende Wirklichkeit verwiesen ist, in der er seinen letzten Grund und die Möglichkeit seiner Erfüllung hat» (209). Auer spricht in diesem Sinne auch von der «Unmittelbarkeit zu Gott als wesentliche und unverzichtbare Forderung christlicher Existenz» (147). Sein theologisches Engagement geht so immer in eine doppelte Richtung: Die eindeutig theologisch begründete Identität des Christen soll für ein vernünftiges Handeln im Kontext säkularer Welt mit ihren Herausforderungen fruchtbar gemacht werden. Die Bestimmung des Glaubens als «Sinnhorizont», der einen «Effekt» «im Prozeß der autonomen sittlichen Bewußtseinsbildung als kritisierendes, stimulierendes und integrierendes Moment» (212) hat, erweist die «Reziprozität von Heilsethos und Weltethos», «Gottunmittelbarkeit und Weltethos, von transzendenter und immanenter Lebensorientierung» (149).

2. Abendländische Kultur als authentisch christliche Kultur?

Eine solche optimistische Deutung des theologischen Beitrags für eine moderne ethische Kultur wird allerdings in der gegenwärtigen, immer stärker

[1] AUER, Alfons, Zur Theologie der Ethik. Das Weltethos im theologischen Diskurs. Freiburg i.Ue. 1995 (Studien zur theologischen Ethik 66).

säkularisierten Realität der modernen Gesellschaften zunehmend bezweifelt. Theologische Prämissen erscheinen als metaphysische Voraussetzungen, die im offenen Diskurs die hilfreiche Strukturierung der moralischen Konflikte und eine sachgerechte Konsensfindung der weltanschaulich pluralisierten Gesellschaft eher behindern. Gegenüber solchen radikalen Abkoppelungsversuchen der modernen abendländischen Kultur als weltanschaulich differenzierter, pluralistisch-demokratischer Gesellschaft von der christlichen Tradition stellt *Wolfgang Göbel* in einer breit angelegten Studie[2] dar, wie die christliche Kultur gerade die Entwicklung zur modernen Kultur mit ihrer spezifischen Wahrnehmung der «Subjektgeltung des Menschen» entscheidend mitgeprägt hat.[3] Hinter dieser Studie steht innerkirchlich gesehen der an der Debatte zwischen «autonomer Ethik» und «Glaubensethik» deutlich werdende Selbstvergewisserungsbedarf theologischer Ethik im Kontext der Moderne.

Göbel entwirft eine historische Konstruktion, in der er – ausgehend von den geschichtswissenschaftlichen Problematisierungen der Begriffe Neuzeit und Moderne in den terminologischen Amplifikationen «Alteuropa, Frühneuzeit, Frühe Neuzeit, konventionelle Neuzeit, Neuzeit, Moderne, Postmoderne» (247) usw. – die gesamte abendländische Entwicklung von der ersten Jahrtausendwende an bis heute als «Okzidentale Zeit» beschreibt. Er verdeutlicht, wie in den verschiedenen epochalen Kontexten dieser Entwicklung die Subjekterfahrung des Menschen mit ihren spezifischen theoretischen und praktischen Dimensionen initiiert, entfaltet und variiert wird bis hin zur heutigen kulturellen Landschaft der pluralistischen Postmoderne. «Die Okzidentale Zeit ist die um die Wende zum 2. Jahrtausend n. Chr. im westlichen Europa aufgehende, von ihm aus zu globaler Bedeutung sich entfaltende und in dieser Bedeutung andauernde Epoche der Menschheitsgeschichte, in der der Mensch, als Subjekt Wirklichkeit gestaltend, die ihm eigenen Möglichkeiten des Wirklichkeitsbezuges, Maß und Logiken seiner anthropologischen Dimensionen, sukzessive zur Geltung bringt und so das Prinzip der Konstruktion von Wirklichkeit ist» (86). Diese Entwicklung vollzieht sich nach dieser Deutung in einer spekulativen Periode, einer theologisch-voluntativen Periode, in den Perioden des Praktischen und Theoretischen, des Poietischen und Vitalen abendländischer Kultur.

[2] GÖBEL, Wolfgang, Okzidentale Zeit. Die Subjektgeltung des Menschen im Praktischen nach der Entfaltungslogik unserer Geschichte. Freiburg i.Ue., 1996 (Studien zur theologischen Ethik 70).

[3] «Die Bedeutung des Menschen, in der er nach einer theologisch und philosophisch geläufigen Vorstellung in der Neuzeit zur Geltung kommt, läßt sich» dabei nach Göbel «so fassen: Der Mensch als Subjekt ist endliches, nicht selbstbewußt Sein setzendes, wohl aber selbstbewußt begründungsgewisses Prinzip der Wirklichkeitskonstruktion» (81).

Die «spekulative Eröffnung» der okzidentalen Dynamik vollzieht sich demnach «zugleich mit der steigenden Sicherung der materiellen Welt des westlichen Europas» (238). Die «Neudarstellung des christlichen Glaubens durch die glaubende Vernunft» entwickle sich zur «Hinführung zur Geltung des Menschen als Prinzip der spekulativen Konstruktion von Wirklichkeit» (117). Göbel verfolgt diese Spur über Anselm von Canterbury, Peter Abaelard und Thomas von Aquin und sieht ihre letzte Manifestation zunächst vor allem im Werk Meister Eckharts zu Beginn des 14. Jahrhunderts gegeben. Das zentrale Thema seiner Theologie sei die Aussage, daß «die konstruktive Bedeutung des Menschen für die als intelligere sich vollziehende Wirklichkeit Gottes ... die konstruktive Geltung des Menschen in einem zweiten Sinne» mit einschließe. Der Mensch sei zum ersten Mal in seiner Macht als konstituierendes Subjekt ausdrücklich mit angesprochen. Diese «Eröffnung» der Okzidentalen Zeit wird «durch die *voluntativen* Theologien fortgeführt» (189). Gerade «mit der Rechtfertigungslehre M. Luthers» tritt eine theologisch begründete anthropologisch relevante Dynamik «an die Spitze der innovatorisch geschichtsbestimmenden Kräfte: ... die Inhalte der theologisch-voluntativen Dimension des Menschen als Maß und Logik der Wirklichkeitskonstruktion» gewinnen «zeitprägende, revolutionäre Bedeutung» (232).

«Diesem zweifachen theologischen Anfang folgt» nach Göbel die Entfaltung der Okzidentalen Zeit, zunächst als «die *theoretisch-wissenschaftliche* Periode, mit der die Logik des Theoretischen im 17. Jahrhundert zeitgestaltende Bedeutung erlangt» (239). Er zeigt, daß etwa auch die – für die moderne technisch geprägte Zivilisation so wichtige – selbstverständliche Voraussetzung der «Theorieoffenheit der Natur» bei Galilei *theologisch* begründet ist. «Der Mensch erkennt als spekulatives Subjekt die Wahrheit Gottes; also umso eher als theoretisches Subjekt die Wahrheit der Natur» (278). Und Göbel hebt gerade an diesem Paradigma hervor: «An einem repräsentativen Beispiel zeigt sich so der Begründungsschub, der von der spekulativen Periode der Okzidentalen Zeit aus das theoretische Subjekt im Prozeß seiner Entfaltung erreicht» (278).

Göbel nimmt auf dem Hintergrund solcher geistigen Entwicklungen eine «fortschreitende periodische Thematisierung der anthropologischen Dimensionen» an, «... eine ständige Amplifikation der Lebensformen» (240). Der spekulativen, der theologisch-voluntativen und der theoretisch-wissenschaftlichen Evolution schließen sich demnach «die politischen Revolutionen der durch die Logik des Praktischen bestimmten Zeit an, deren berühmte Erscheinungen das späte 18. Jahrhundert prägen» (239) (*poietische* Periode, 239; vgl. 95ff.). Danach entwickeln sich «Theorien, die Macht und Größe der menschlichen Triebnatur zur Geltung bringen und die vitale Revolution unserer jüngeren Vergangenheit vorbereiten» (*vitale* Periode). «Schließlich drängt ... heute mit der elektronischen Revolution und gestützt durch die mit ihr entwickelten Medien die Imagination mit ihren Vorgaben als Prinzip

der Wirklichkeitsgestaltung ins allgemeine Bewußtsein. Die Fas-cinosa der Phantasie werden dem menschlichen Subjekt, statt als Träume nur Schäume zu bleiben, zum Korrektiv des Wirklichen» (239/240) und entfalten noch einmal auf ihre Weise die Kräfte der Okzidentalen Zeit.

Überblickt man die gesamte Dynamik dieser Entwicklung, wie sie von Göbel analysiert wird, dann ergibt sich nach seinem Verständnis eine «Fassung des strukturierten Ganzen» (241) des Okzidentalen Zeitalters durch die gezeigten Wandlungen seiner Epochen hindurch. Und diese Dynamik formuliere «die weltgeschichtlich einmalige Gesetzlichkeit, nach der unsere besondere Geschichte sich konstituiert und entfaltet» (247). Ja, die letzte Zielbestimmung dieser Deutung der Okzidentalen Zeit liegt für den Autor in der Relevanz, die «die Kenntnis dieser Gesetzlichkeit und des sie formulierenden Begriffs» «für das aktuelle allgemeine Bemühen um das Verständnis der die Chancen und Gefahren unserer Gegenwart bedingenden Zeit» hat (ebd.). Es geht ihm dabei vor allem um die Feststellung, daß Okzidentale Zeit – also der prägende geistesgeschichtliche Hintergrund, der auch die gegenwärtige europäische Kultur trägt – «in der ... Kennzeichnung der beiden theologischen Anfangsperioden des Zeitalters durch die Begründung ihrer besonderen Wirklichkeitsgestaltungen ihren naheliegenden Ausgangspunkt» (248) findet. Er betont in diesem Sinne die ursprüngliche «christliche Authentizität» (ebd.) der Okzidentalen Zeit als Hintergrund europäischer Kultur. Auch wenn diese geistesgeschichtliche Wurzel nicht immer «eigens reflektiert», sondern eher «vorausgesetzt» (ebd.) wird, wenn sie nicht «als eine monokausale Abhängigkeit abendländischer Entwicklung im 2. Jahrtausend von der christlichen Glaubenserfahrung zu deuten» ist: «Inhaltlich und initiativ ist der Glaube selbst Grund des Anfangs der Okzidentalen Zeit» (251). Die sich «entfaltende Dynamik ist» zwar «nicht einpolig» (255)[4], aber

[4] «Erst die humanen Vorgaben der möglichen Subjektgeltung des Menschen und des Subjektivitätsmodells ermöglichen» eine «Erweiterung der von den ‹basalen› Entwicklungen ausgehenden Wirkung. Erst sie bestimmen diese Wirkung zu dem spezifisch okzidentalen Resultat.» Und «der gesellschaftliche» und «humane Faktor dynamisieren einander» (255). Aber diese soziokulturellen Voraussetzungen, die Bedingungen der «Zeit» (die Zeit «als möglicher, neben dem Glauben wirksamer Grund der die theologischen Anfangsperioden der Okzidentalen Zeit bestimmenden Grundgedanken und so als möglicher Grund des Anfangs dieser Epoche ist ... das um die erste Jahrtausendwende n. Chr. sich entfaltende subsystemische Zusammenwirken der ‹basalen› Entwicklungen auf der Ebene der materiellen Kultur und der menschlichen Intention auf Subjektgeltung, des gesellschaftlichen und des humanen Faktors.» [255]), verbürgen nach Göbel noch «keine Gewißheit» der «Verwirklichung», der wirklichen geschichtlichen Durchsetzung des anthropologischen Gedankens der Subjektgeltung: «Wie die Intention des Menschen bleiben ... auch seine empirischen Erfolge in der Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit (zu Beginn der Okzidentalen Zeit und, wie es scheint, überhaupt) als Begründung seiner erstrebten Subjektgeltung defizitär. Eine Form der Auseinandersetzung, mit der der fundamentale Antagonismus zwischen Mensch und Wirklichkeit zur Ruhe käme,

für Göbel bleibt «die Christlichkeit» abendländischer «Geschichte strukturell immer präsent» (288). Und Okzidentale Zeit ist so «von der Begründung der ihre Konstitution und Entfaltung bestimmenden Geschichte her, als strukturelle Geschichte, ... authentisch christliche Zeit» (287). Durch alle «Blockaden und Deformationen, durch ... Brüche von Kirche und Welt mit der okzidentalen Kultur des Gottesgeistes erscheint eine Geschichte, die nach ihrer Konstitutions- und Entfaltungslogik voller Hoffnung für die Menschen ist» (288).[5]

3. Die Ergänzungsbedürftigkeit moderner demokratischer Kultur durch den christlichen Glauben

Die Frage ist, ob sich die im Werk von Göbel behauptete strukturelle christliche Authentizität der abendländischen Kultur im Kontext moderner säkularisierter Gesellschaften auch tatsächlich verifizieren läßt. Ansonsten bliebe sie eine schöne Phantasie, ein Konstrukt abstrakter Ideengeschichte. Gerade an diesem Punkt setzen die Überlegungen des neuesten Bandes *Klaus Demmers* in der Reihe der «Studien» an, der über eine Rechtstheologie grundlegende Probleme des Verhältnisses zwischen ethischer Orientierung und christlichem Sinnwissen aus der Glaubenserfahrung heraus in der modernen demokratischen Kultur der Gegenwart thematisiert.[6]

Der Glaube gewinnt nach Demmer in den «Strukturen der offenen Gesellschaft» mit dem «Phänomen eines vielgefächerten Pluralismus» (142) eine spezifische Funktion für die humane Transparenz der Kultur heute. Der säkularisierte Staat kann sich aufgrund des modernen «ethischen Pluralismus» nicht mehr «auf einen undiskutierten naturrechtlichen Referenzpunkt berufen», die Berufung auf die «vorpositive Werteordnung» bliebe «nichts ande-

wurde damals und seither nicht gefunden» (258). Die Untersuchung Göbels sieht gerade hier die besondere Funktion des Glaubens für die Dynamik okzidentaler Kultur: «Allein im christlichen Glauben ist für den Menschen zu Beginn der Okzidentalen Zeit die gesuchte absolute Sicherung gegen den zurückgedrängten, aber unbezwungenen Absolutismus der Wirklichkeit zu finden» (259).

[5] Von dieser Option aus begründet Göbel auch eine grundsätzlich positive Einschätzung des Modells theologischer Ethik als «autonome(r) Moral im christlichen Kontext: Da die Okzidentale Zeit «authentisch christliche Geschichte ist, ist Autonomie zugleich ein authentisch christliches, geschichtlich gültiges Moment von prinzipieller Bedeutung bei der praktischen Wirklichkeitsgestaltung. Ihm in der Moraltheologie fundamentale Bedeutung zu geben, bedeutet somit nichts anderes, als der Entwicklung und dem Anspruch unserer authentisch christlichen Geschichte zu entsprechen. Insofern dies im ‹autonomen› Modell geschieht, erscheint es als das *geschichtlich authentisch christliche, geschichtlich gültige und zudem geschichtlich notwendige Modell christlicher Ethik*» (289).

[6] DEMMER, Klaus, Christliche Existenz unter dem Anspruch des Rechts. Ethische Bausteine der Rechtstheologie. Freiburg i.Ue. 1995 (Studien zur theologischen Ethik 67).

res als eine Konstruktion ..., die keinerlei Hilfe bietet» (ebd.). Das ist die radikale Herausforderung gegenwärtiger gesellschaftlicher und politischer Wirklichkeit. Dennoch muß es dem Gesetzgeber im Kontext moderner differenzierter Gesellschaft um einen gesellschaftlichen Konsens gehen, um ethische und rechtliche Standards zu sichern. Ist dieser Konsens aber oft «bestenfalls ein mühsam erreichter» Konsens, «der sich zudem durch eine hochgradige Anfälligkeit auszeichnet, weil er allen Risiken öffentlicher Meinungsbildung unterliegt» (ebd.), so kann moderne Kultur nach Demmer kaum verhindern, daß «Recht als gesellschaftliches Vehikel von Gerechtigkeit ... sich der Hand seines Schöpfers», des autonomen Subjekts freiheitlich-demokratischer Demokratie, «entwinden und eine Eigendynamik entfalten» kann.[7] Deren «Zwänge und Verhängnisstrukturen» vermag nach dem Verständnis Demmers nur eine «strikt persongebundene Liebe entgegenzuwirken» (ebd.). Genau hier sieht Demmer eine eminent wichtige humanisierende Funktion des Glaubens im Kontext moderner okzidental begründeter Kultur.

Demmer geht von seinem hermeneutisch-existentiellen Verständnis theologisch-ethischer Erkenntnis aus. Die entscheidenden Dimensionen dieses moraltheologischen Ansatzes faßt er noch einmal zusammen: Der Glaube übernimmt über die Vermittlung anthropologischer Folgerungen die Funktion von «offenen Sinnbegriffen», die «die Einbildungskraft der sittlichen Vernunft» stimulieren. Dabei geht es nicht einfach um einen humanistischen Prozeß der menschlichen Vernunft. «Der Glaubende denkt von der letzten Grenze, ja von der letzten Gefährdung seines Daseins aus» (69). In der Suche nach dem Sinn moralischer Verantwortung handelt es sich im Horizont des Glaubens immer «um den Versuch, der Grenzhaftigkeit und Verworrenheit des Daseins ein Maximum an Überschaubarkeit und Handlungsfreiheit abzuringen, ohne den Handelnden zu überfordern» (98). So geht es nicht um theologischen «Imperialismus und Triumphalismus» (76), wenn Demmer der modernen Gesellschaft die Kompetenz des Glaubens zur Bewältigung der ethischen Konflikte hilfreich zur Seite stellen will, es geht nicht um eine «übergeordnete Warte» (77) oder Besserwisserei, es geht lediglich um den Beitrag des «geschichtlichen Einbruchs» der Transzendenz «in der Kenose», die dazu fähig macht, «die Welt vom Punkt ihrer äußersten Grenze, Gefährdung und Anfechtung her» zu denken. «Dort, wo Schwäche sich verdichtet, liegt der Ort» der «genuinen Kompetenz» des Theologen; «letztere ist gleichermaßen schwach, ja unscheinbar, je verheißungsvollere Alternativen werden ahnend ergriffen» (ebd.). «Die sittliche Vernunft des

[7] Das gilt nach Demmer auch für das «diskursethische Denken», das sich «durch seine Affinität zum demokratischen Rechtsdenken» im Bemühen um die sachgerechten Regeln der Konsensfindung gerade für diese Aufgabe der Gesellschaft in ihrer modernen Pluralität «auszeichnet» und «die Fähigkeit des Rechts, moralischen Gehalten öffentlich Gehör zu verschaffen» (59), unterstellt.

Glaubenden beugt sich vielmehr auf die Sinnspitze des Jesusgeschehens zurück, so entdeckt sie die normethischen Implikationen der Barmherzigkeit» (92).[8]

Demmer versucht dieses Verständnis einer sachgerechten theologisch-ethischen Hermeneutik heute über die Rechtstheologie mit den gegenwärtigen Tendenzen demokratischer Kultur zu konfrontieren, in denen der gesellschaftlichpolitische Konsens in verbindliche Rechtsstrukturen umgesetzt wird und dadurch die ethische Kultur der Gesellschaft wiederum prägt.

In diesem Sinne reflektiert er zunächst das Verhältnis zwischen der Wirklichkeit des demokratischen Staates, Glaubenserfahrung und Moral. Die Trennung zwischen Kirche und Staat, zwischen weltanschaulicher Neutralität pluraler demokratischer Gesellschaft und Glaubensgemeinschaft wird von ihm als befreiende Dialektik hervorgehoben: «Die [weltanschauliche] Selbstbeschränkung des Staates erscheint als eine Wohltat, und der Glaubende übernimmt die Rolle des autonomen Partners, der sich jeder Form der Hegemonisierung entzieht» (114). «Die Säkularisierung des Staates ist» dabei «solange eine Chance, wie auch der Glaubende sich selbst Grenzen auferlegt, indem er die prinzipiell bejahten demokratischen Spielregeln einhält» (115). Allerdings muß der Glaubende bei dieser positiven Bejahung der demokratischen, pluralistischen Wirklichkeit, die für Demmer eine ethische Forderung ist, «keinesfalls auf den religiösen Hintergrund» verzichten. In diesem Hintergrund sieht Demmer vielmehr gerade «ein kritisches Potential gegeben, das sich immer dann zu Wort meldet, wenn der Staat seine selbstgesteckten Grenzen überschreitet und alle Züge einer ideologischen Ersatzreligion annimmt» (114).

Diese kritische Kompetenz des Glaubens für das Gelingen rechtlicher und moralischer Orientierung moderner demokratischer Gesellschaft beschreibt Demmer näher. Drei große Bereiche klingen dabei an: das Problem des Konsenses pluralistisch-demokratischer Kultur als möglicherweise bloß formalen Konsenses, die Zuordnung von Recht und Moral und die Frage nach der Stellung des Gewissens im modernen Prozeß der Konsensfindung. Nach Demmer «können dem demokratischen Rechtsverständnis ungewollte Risiken drohen, die auf den ersten Blick nicht wahrgenommen werden, weil sie sich geschickt zu tarnen wissen» (164).

Im Blick auf die *Qualität des gesellschaftlichen Konsenses* im demokratischen Diskurs artikuliert Demmer in diesem Sinne das Problem, daß die «Versu-

[8] Demmer geht es dabei nicht darum, die ethische Vernunft durch das theologische Sinnwissen sozusagen auszuschalten und ideologisch festzulegen: Die theologische Kompetenz als im Glauben begründetes Sinnwissen «macht sich nicht direkt und unmittelbar an normativen Inhalten fest; der Theologe, erhöbe er einen solchen Anspruch, würde sich leicht den Ideologieverdacht zuziehen. Auf der Ebene normativer Ethik ist sein kriterieller Status eher schwach, die Stärke liegt in der aufgerissenen Perspektive» (76).

chung des Staates» oft darin liegen kann, «daß er sich mit dem schnellen und glatten, allen Folgeproblemen ausweichenden Konsens zufriedengibt» (116). Das heißt, es geht um die Gefahr, daß im formalen Prozeß demokratischer Spielregeln «der mühsam erreichte Basiskonsens über die wirksame Garantie fundamentaler Lebensgüter nicht hinausreicht.» Dann aber sinkt der Konsens zu einer bloßen inhaltsleeren Formel ab: «Eine insgeheime Funktionalisierung des Denkens breitet sich aus.» Letztlich dominieren eine solche Gesellschaftsgestaltung pragmatische Ziele, meist die des unmittelbaren wirtschaftlichen Nutzens, «die Kategorie der Fundamentalität fällt mit jener der Ökonomie zusammen» (117). Es ist ein Faktum, daß sich aber solcherart Konsens gerade in gesellschaftlichen Belastungssituationen letztlich nicht bewährt. «Angesichts außergewöhnlicher Belastung entpuppt sich der leichte Konsens als Pseudokonsens ... Inwieweit diese von einer öffentlichen Meinung und Bereitschaft gedeckt sind, bleibt eine offene Frage.» «Eine solche Situation ist auf Dauer tödlich, sie laugt die Fundamente des Zusammenlebens aus» (145). «Werturteile lösen sich in Strategien auf» (168).[9]

Hier übt nach Demmer der Glaube seine kritische Funktion unmittelbar aus: «Der Glaubende ist» der Gesellschaft «so etwas wie ein Stachel im Fleisch. Er liefert keine Rückzugsgefechte, sondern sucht den konstruktiven Konflikt» (116). Denn die Glaubensüberzeugungen haben konkrete inhaltliche Wertvorstellungen als Konsequenz, die der Glaubende in den formalen Diskurs der Gesellschaft miteinbringt. «Nur wer aus starken Prämissen lebt, kann sich einen solchen Luxus leisten» (ebd.). Glaubenskultur bildet an der demokratischen Basis das gelebte Ethos verantwortlicher Lebensgestaltung aus. «Der Staat» ist hier oftmals gehalten, «seine Grenzen anzuerkennen» (ebd.). Er ist «auf Mitwirkung angewiesen, er kann nicht im Alleingang Versäumnisse an der Basis wiedergutmachen» (168). «Auf der Ebene gelebter Umsetzung von Glaube in Sittlichkeit besitzt er keinen direkten Einfluß, er vermag allenfalls auf indirektem Wege günstige Voraussetzungen zu schaf-

[9] «Die Kategorie des Vorläufigen und Aufkündbaren greift zusehends um sich, Wahrheiten müssen verhandlungsfähig sein, andernfalls stehen sie im gesellschaftlichen Abseits. Mehrheitsverhältnisse werden hypothetisch, lösen sich auf und machen neuen Konstellationen Platz. Dies zeitigt Auswirkungen auf die herrschende Denkform, schwebt sie doch nicht im freien Raum. Rechtsgemeinschaften unterliegen darum der Gefahr, sich in Machtkalkül und Interessenkonstellationen aufzulösen. Eine neue Weise des anthropologischen Dualismus, nun in gesellschaftlicher Version, zeichnet sich ab. Rechtserhebliche Inhalte sind nichts anderes als der unmittelbare Reflex gesellschaftlicher Prozesse, das Recht gestaltet schon nicht mehr, sondern legitimiert im Nachhinein. Ethische Kategorien werden hingegen dem Raum der eigenen Innerlichkeit, dem Gewissen und seinem rein formalen Anspruch zugewiesen. Gelebtes Ethos nimmt sich zurück auf die reine Gesinnung, inhaltliche Vorgaben werden nicht mehr geliefert, sie sind nicht verhandlungsfähig, bleiben mithin gesellschaftlich irrelevant.» Dann aber bleibt von Ethik nicht mehr als bloße öffentliche Manipulation, als «naturale Prozesse» (152) übrig.

fen. Diese Möglichkeit wird er nutzen, denn es kann keinesfalls in seinem Interesse liegen, daß Nivellierungstendenzen als Kehrseite pluralistischer Gesellschaften sich ungehindert durchsetzen und Standards des zumutbaren Einsatzes herunterschrauben» (116). Die ergänzende Kompetenz des Glaubens als ethosbildende Dynamik an der Basis der neutralen Funktionen demokratischer Konsensbildung wird hier sichtbar.

Theologisch gesprochen ist für Demmer deshalb das Recht in seiner ordnenden Funktion innerhalb der differenzierten, pluralistischen Gesellschaft wesentlich *Aufbaurecht*, nicht Abwehrrecht. Damit ist gemeint, daß Gesellschaft über ihre Rechtsordnung nur dann wirklich menschlich funktionieren kann, wenn die rechtlichen Regelungen nicht nur zur Durchsetzung und Verteidigung eigener Ansprüche genutzt werden, sondern konstruktiv Lebensgestaltungen ermöglichen. «Zumindest darf es nicht dazu kommen, daß Recht über die Ebene der Vergeltung und des gegenseitigen Aufrechnens nicht hinausgelangt. Recht muß so beschaffen sein, daß es aufbrechende Konflikte nicht verhärtet, sondern ihnen die Spitze abbricht. In der Hand des Glaubenden ist es nicht einfach Abwehrrecht, es ist ursprünglicher Aufbaurecht» (123). Solche eine Sicht setzt die *positive Mitwirkung* der Bürger in der Rechtsgemeinschaft pluralistischer, demokratischer Gesellschaft voraus: die positive Solidarität mit dem Ganzen der gesellschaftlichen Gemeinschaft. «Anspruchshaltungen sind auf ein realistisches und sozialverträgliches Maß zurückzuschrauben» (168). Gerade für die wachsende Komplexität moderner Gesellschaft wird diese Solidarität wichtig: «Dies verwirklicht sich zumal dort, wo ganz persönliche Haftungen nicht mehr greifbar sind» (ebd.). «Toleranz muß durch selbstverständlichen Einsatz, durch soziale und politische Tugenden aufgewogen werden, soll sie nicht zur egoistischen Beliebigkeit, ja zum Terrorismus von Interessengruppen verkommen. Der demokratische Rechtsstaat ist, so gesehen, eine moralische Anstalt, er kommt ohne ein gelebtes politisches Ethos nicht aus. Er steht und fällt mit der selbstlosen Bereitschaft, Lasten für die Allgemeinheit zu tragen» (145). Diese Bereitschaft wird nach Demmer vom Sinnwissen und der ethosbildenden Kraft des Glaubens bereitgestellt. Zugleich wird die bürokratische Überfrachtung des Staates durch solche mündige Anteilnahme verhindert.[10]

Für Demmer wird angesichts dieser Dialektik zwischen Glaube und formaler demokratischer Konsensbildung die strikte Trennung zwischen Recht und Moral, Privatsphäre und Öffentlichkeit, wie sie vor allem in systemtheoretisch-funktionalen Interpretationen moderner Gesellschaft üblich ist, hinterfragbar. Es geht ihm dabei nicht um einen Rückschritt in eine vormoderne, totalisierende Betrachtungsweise. Aber die Aporien rein formaler Demokratie-Interpretation als sich selbst integrierendes System auf der Ebene politisch-formaler Funktionen und – davon getrennt – privater moralischer Intentionen verlangen von einer heutigen, vielleicht postmodern

[10] Vgl. ebd. 169.

zu nennenden Warte aus schon wieder danach, daß gelebtes Ethos mit der Dialektik zwischen formaler Strenge demokratischer Spielregeln und inhaltlicher Überzeugungskraft glaubender Wirklichkeitserfahrung auch ein *Ineinander zwischen öffentlicher und privater Dimension* voraussetzt, zwischen öffentlichem Recht und privater Moral (vgl. dazu 145). «Die demokratische Rechtsordnung beabsichtigt [zwar] nicht, den Rechtsgenossen im Direktgang zu moralisieren, sie ist nicht um seine gute Gesinnung besorgt. Sie will vielmehr eine Ordnung des friedvollen und gesicherten Zusammenlebens aufrichten, in welcher der einzelne in der Wahrnehmung seiner Grundrechte wirksam geschützt ist. Um ihrer eigenen Zielsetzung willen bleibt sie aber auf sittliche Wertvorstellungen und ein gelebtes Ethos angewiesen. Der Mensch läßt sich nun einmal nicht in ein technokratisches Außen und ein moralisches Innen aufteilen, ein solcher Dualismus geht an der Wirklichkeit vorbei» (134).[11]

In diesem Sinne betont die theologische Ethik auch die *unverzichtbare Funktion des persönlichen Gewissens* im Prozeß der gesellschaftlichen Konsensbildung moderner Kultur. Auch demokratische Kultur neigt dazu, durch die Totalisierung ihrer öffentlichen Konsensbildung Menschen und ihre Ansprüche zu nivellieren: «Sobald ein erreichter Konsens sich absolut setzt, wandelt er sich unter der Hand zum moralischen Normsatz, der schon keine kritische, vielleicht sogar korrekturbereite Distanz zuläßt.[12] ... An dieser Stelle bricht eine Bedrohung auf, die vielleicht nicht genügend bedacht wird» (161). Demokratie muß ihren Status als «Dauerexperiment» auch angesichts ihrer konsensbildenden Funktionsmechanismen beachten. Wird sie ernst genommen, dann tastet sie sich «in einem vorgegebenen Rahmen schrittweise voran, Gewissen, Freiheit und Toleranz werden tagtäglich auf die Probe gestellt» (181). Es geht dabei um mehr als die bloße Einigung auf «Minima Moralia.» Es geht immer neu um das «Ziel, einen schon bestehenden Kon-

[11] «Der katholische Moraltheologe denkt aus der Interpenetration von Gutheit und Richtigkeit, von strikter Innerlichkeit der Gesinnung und Äußerlichkeit der Tat, von individualethischer Privatsphäre und sozialethischer Öffentlichkeit. Gewiß unterscheidet auch er, aber seine Unterscheidungen lösen die spannungsgeladene Einheit der Wirklichkeit, mithin der Wahrheit nicht auf. Die eine Dimension wirkt in die jeweils andere hinein, und diese Wirkungsgeschichte läßt sich gedanklich nachvollziehen. Hingegen bleiben Theorien, die sich an Systeme gleich welcher Art binden, bei einem letztlich unverbundenen Nebeneinander stehen, die Einheit der Wirklichkeit und mithin Wahrheit löst sich unter der Hand auf und macht einem stillschweigenden Dualismus Platz» (164).

[12] «Eine solche Dynamik ist verständlich, schließlich muß sich eine pluralistische Gesellschaft auf einen harten Kern besinnen, will sie nicht in disparate Funktionseinheiten auseinanderfallen. Je vielfältiger, ausgeprägter und tiefgreifender der Dissens, umso drängender die Notwendigkeit, eine letzte gemeinsame Basis zu finden und rechtlich festzuschreiben» (161).

sens nach Möglichkeit auszuweiten. Es darf nicht dazu kommen, daß ein Konsens zu einer Leerformel» verkommt (151).[13]

Diese Sicht der Dialektik zwischen demokratischer Kultur und starker ethischer Überzeugungsbildung an der Basis drückt das «Mißtrauen» aus, das christliches Wirklichkeitsverständnis «gegenüber der Ideologie gesellschaftlicher Selbstregulierung» auch in der Form formaler Demokratie pluralistischer Gesellschaft hegt, «ist ihre Kriteriologie doch defizitär» (153). «Rechtsbewußtsein entsteht nicht von selbst, es will geformt sein. Dazu dienen die inhaltlichen Wertvorgaben, die der faktischen öffentlichen Meinung wegweisend und formend vorausliegen» (ebd.). «Der Gesetzgeber» als den Konsens demokratischer, pluralistischer Gesellschaft zusammenfassende Instanz «gerät so in die Rolle des Empfangenden» – unter anderem auch gegenüber der christlichen Glaubens- und Überzeugungsgemeinschaft. Demokratische Gesellschaft selbst erweist sich als angewiesen auf diesen inhaltlichen Dienst an ihrer eigenen Entfaltung. Und erst dieser Dienst versetzt sie über ihre formalen Institutionen in die Lage, ihrerseits «Zielvorgaben zu machen, die sich nicht in rechtlicher Korrektheit und Konsequenz erschöpfen, sondern Wertvorstellungen an die Rechtsgemeinschaft herantragen» (165), damit diese menschlich bleibt.

4. Konkretion der ethosbildenden Funktion des Glaubens

Die ethosbildende Funktion des Glaubens, wie sie Demmer im Sinne der gerade beschriebenen Dialektik zwischen demokratischer Gesellschaft und glaubensgebundener Gewissensbildung, demokratischer Kultur und christlichem Sinnwissen, behauptet, wird im Blick auf die ethischen Probleme, die im Kontext der modernen Zivilsation gegenwärtig brennend diskutiert werden, tatsächlich greifbar. Die Bände der «Studien zur theologischen Ethik» bestätigen diese Beobachtung in unterschiedlichster Weise. Unter den Aufsätzen im Festschriftband für Klaus Demmer «Ethik zwischen Anspruch

[13] «Hier liegt» nach Demmer der entscheidende Punkt «der kritischen Auseinandersetzung mit systemtheoretischen Ansätzen, sobald sie auf das Verhältnis von Recht und Moral übergreifen. Das reine Recht befreit sich vom unkontrollierbaren Störenfried in Gestalt der Moral» (152). «Für das Phänomen des Gewissens im moraltheologischen Verständnis mit all seinen privaten wie öffentlichen Implikationen bringen Systemtheoretiker kein Verständnis auf, weil das Ensemble ihrer erkenntnistheoretischen und erkenntnisanthropologischen Prämissen gar keine unmittelbare Auseinandersetzung zuläßt» (163). Demgegenüber spricht «der katholische Moraltheologe ... dem Gewissen eine öffentlich relevante Funktion zu. ... Dahinter verbirgt sich die Überzeugung, daß es letztlich nicht schlüssige Argumentationsstrukturen, sondern Persönlichkeiten sind, die die gesellschaftliche Wirklichkeit gestalten. Es gibt einen unverrechenbaren Überschuß, den auch die differenzierteste Reflexion nicht vollendet ausschöpft; er ist es, der geistige Bewegung auslöst und in Gang hält» (ebd.).

und Zuspruch»[14] wird etwa das Problem der ökologischen Balance aufgegriffen, das im Hintergrund vieler moralischer Konflikte moderner Lebensgestaltung steht. Gerade seine Lösung scheint in bezug auf die Spannung zwischen den Interessen des Menschen und den ‹Bedürfnissen› der Natur als eigenbestimmter Zusammenhang der Biosphäre eine weltanschauliche Einordnung zu verlangen, die die konkreten ethischen Handlungsnormen umfaßt. Die Zuordnung von Mensch und Natur, ihre sachgerechte Beziehung setzt weltanschauliche Positionen voraus, die die praktischen Entscheidungen und Handlungsstrategien strukturieren. «Insofern Umweltethik sich auf die Verantwortung bezieht, die dem Menschen aus seinem Verhältnis zur außerhumanen Natur erwächst, ist die Bewertung des Mensch-Natur-Verhältnisses grundlegend.»[15]

Christliche Anthropozentrik eröffnet aber gerade den Horizont einer solchen Bewertung, in dem die ausgezeichnete Position des Menschen im Kontext des Kosmos und seine damit verbundenen existentiellen Bedürfnisse nicht verzerrt, aber zugleich die ‹Würde› des außerhumanen Wirklichkeitsbereiches der anthropozentrischen Perspektive nicht gnadenlos unterworfen und preisgegeben werden. «Dem Menschen ist [demnach] sowohl die Beziehung zu Gott als auch die Gestaltung des eigenen Lebens und der Natur aufgetragen. In der verantwortungsvollen Wahrnehmung dieser Aufgaben lebt er seine gottgewollte Bestimmung.» Eine solche Perspektive «nimmt» auf der einen Seite «die biblisch bezeugte und bekräftigte Sonderstellung des Menschen ohne Abstriche ernst. Sie beläßt den Menschen in der vom Schöpfer gewollten singulären Verantwortungs und Dialogposition. ... Gerade dadurch behaftet sie ihn aber auch mit seiner Verantwortung als Statthalter und Treuhänder Gottes, dem er Rechenschaft für seine Verwaltung schuldet.» Und «dieser Aufgabe wird der Mensch» nach christlichem Verständnis «um so mehr gerecht, je konsequenter er eine exklusiv anthropozentrische Perspektive überwindet und seinen Verantwortungshorizont auf alles hin» ausweitet, «was sich Gottes Schöpfungswirken verdankt.» In dieser «Ethosform» liegt das «spezifisch Christliche einer umweltethischen Konzeption.»[16]

So bestätigt sich an solchen Konkretionen die Bekräftigung theologischer Ethik, daß «der spezifisch theologische Beitrag zum Ethikdiskurs ... keinen Widerspruch zum argumentativen Charakter der Begründung sittlicher Urteile» bildet, sondern «vielmehr dessen Zuwachs» dient, «daß die Be-

[14] ARNTZ, Klaus/SCHALLENBERG, Peter (Hgg.), Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Gottesfrage und Menschenbild in der katholischen Moraltheologie (FS Klaus Demmer). Freiburg i.Ue. 1996 (Studien zur theologischen Ethik 71).

[15] MÜNK, Hans J., Gottes Anspruch und die ökologische Verantwortung des Menschen. Gott, Mensch und Natur in neuen Beiträgen zum Schöpfungsverständnis und die Frage einer umweltethischen Grundkonzeption, in: ebd. 107–121; hier: 107.

[16] Ebd. 121.

deutung des ganz Anderen, des Gottes, der als Partner die menschliche Freiheit und Subjektivität begründet, des Schöpfergottes, der mit dem Menschen den Kosmos zur Vollendung führen wird», zwar «nicht als Depositum sittlicher Normen» verstanden werden kann, aber «als Sinnhorizont und Vorbehalt begriffen» werden muß, der «immer neu auf das ‹gute Leben› ausrichtet und die Fähigkeit zur richtigen Entscheidung fördert.»[17] Und für die moderne Gesellschaft, in der die Festlegung «von sittlichem Handeln ... aufgrund des Fehlens eines eindeutigen Wertsystems immer schwerer fällt», «erscheint» diese Hilfe durch die Interpretation des Glaubens in mancher Hinsicht «wie ein Ausweg: Indem der Handelnde sich auf Gott bezieht, kann er die Erwartung hegen, daß seine für den jeweiligen Anlaß gefundene sittliche Norm ihn in seiner authentischen Individualität, in selbstloser Zuwendung zum anderen und in dem hier und jetzt bestmöglichen Kontakt mit der konkreten Wirklichkeit zeigt. Damit läßt der Bezug zu Gott – sollte er denn gelingen – hoffen, daß auch in der Situation eines offenen Verfalls Menschen sich von neuem die Werte erschließen können, die sie für ihr Leben und Zusammenleben brauchen.»[18]

Daß die glaubende Interpretation innerhalb der Ethik diesen Beitrag in moderner komplexer Gesellschaft aber eben nur zu leisten vermag, wenn sie selbst die sachlichen und rationalen Voraussetzungen ethischer Hermeneutik rezipiert, wird allerdings umgekehrt an den konkreten moralischen Konflikten deutlich, wie sie sich etwa im Bereich der Bioethik stellen. So bietet z. B. die Auseinandersetzung *Adrian Holdereggers* mit den «Themen der Lebensethik»[19] gemäß dem Programm der «autonomen Moral im christlichen Kontext»[20] eine Fülle von grundlegenden Informationen und Überlegungen zu verschiedenen Bereichen der Medizin, der Psychologie und der Humanwissenschaften, die die ethische Argumentation auch der Theologie fundieren. Es sind differenzierte, weiterführende Überlegungen, sei es «zur Anatomie der menschlichen Würde» (139–161), zu «ethischen Aspekten der helfenden Berufe» (mit den komplizierten Fragen des «Helfersyndroms», der Professionalisierung der Beratung und des Machtgefälles, das in der Beratung besteht) (187–199), zur «Gentechnik und Gentechnologie» (162–176) oder zur «Reproduktionsmedizin» (hier werden zunächst die verschiedenen Möglichkeiten ethischer Argumentation präzise wahrgenommen und in ihrer Lei-

[17] AUTIERO, Antonio, Zwischen Glaube und Vernunft. Zu einer Systematik ethischer Argumentation, in: ebd. 35–53; hier: 52.

[18] SCHMITZ, Philipp, Wertsystem mit der Referenz ‹Gott›: der Dekalog, in: ebd. 54–73; hier 73. «Und umgekehrt: Wo immer sie durch konsequentes Bemühen oder durch einen Glücksfall sich ihrer selbst, des anderen oder der authentischen Wirklichkeit vergewissern konnten, öffnen sie sich für einen Gott, der die Grundlage ihres Vertrauens sein kann» (ebd.).

[19] HOLDEREGGER, Adrian, Grundlagen der Moral und der Anspruch des Lebens. Themen der Lebensethik. Freiburg i.Ue. 1995 (Studien zur theologischen Ethik 55).

[20] Vgl. ebd. 55–69: «Selbstbestimmung und Handeln aus dem Glauben.»

stungsfähigkeit beurteilt, ebd. 200–215); seien es die Problemstellungen der Verantwortung «ärztlichen Handelns» (177–186), der «Euthanasie» (255–279) und der «Menschlichkeit am Ende des Lebens» (280–294), ja des Suizids (219–241; 242–254), immer wird der argumentative Grundansatz dieses Denkens deutlich: daß «die dem Menschen zukommende Freiheit» sich «widersprüchlich vollziehen» würde, «wenn sie sich in ihrem Handeln und Gestalten von Willkür und nicht gerechtfertigten Zielen bestimmen ließe», daß, «will sich menschliche Freiheit nicht selbst ihrer Grundlagen berauben», sie «sich vernünftige Orientierungen und Normen geben» (170) muß.

5. An der Schwelle zu einer neuen Phase des Gesprächs zwischen Glaube und säkularer Gesellschaft

Auf dem Hintergrund dieser Einsichten wird die eigentümliche Situation theologischer Ethik heute – wie sie zu Beginn dieser Überlegungen kurz angesprochen wurde – deutlich. Und es entspricht dem Stand der Entwicklung der Moraltheologie nach dem II. Vatikanum, wenn die Reihe der «Studien zur theologischen Ethik» in ihrem 72. Band[21] ausdrücklich eine Bilanz des erreichten Reflexionsstandes zieht, um so die Ausrichtung der weiteren Arbeit zu bedenken. Der Herausgeber der Reihe, *Adrian Holder*egger, hat in aufwendiger Arbeit sowohl jene Wissenschaftler, die sich an der Diskussion um die «autonome Moral im christlichen Kontext» konkret beteiligt haben, als auch jüngere profilierte Moraltheologen aufgefordert, Rechenschaft zu geben über den Stand der Diskussion. Die Bilanz dieser Überlegungen ließe sich vielleicht so zusammenfassen: Die theologische Ethik hat «in ihrer Ausprägung als Moraltheologie und als Christliche Sozialethik seit Anfang der 70er Jahre eine äußerst fruchtbare Zeit hinter sich.» Sie ist durch ihre entschlossene Öffnung für sachgerechte Informationsverarbeitung und vernünftige Argumentation «wieder zu einer hoffähigen Gesprächspartnerin im Haus der Wissenschaften geworden, insbesondere der praktischen Philosophie, nachdem sie noch Jahre zuvor eine in sich geschlossene, aber auch gedanklich getrennte Eigenwelt dargestellt hat» (13). Aber die «ehemals geschlossene Diskussion» hat sich auch «ausdifferenziert.» Die Kultur der freiheitlichen demokratischen Gesellschaft, der technischen Zivilisation des mittleren 20. Jahrhunderts, der sozialen Marktwirtschaft national relativ autonomer Prägung, die Gesprächspartner der Öffnung einer personalen, auf Entwicklung der Freiheit und auf Kommunikabilität mit dem Subjekt moderner Gesellschaft bedachten Moraltheologie nach dem II. Weltkrieg war, hat sich selbst noch einmal verändert. Und so ist auch die Moraltheologie als «eine theologische Wissenschaft auf der Suche ... nach ihrem Profil in der Vielfalt ihrer Bezüge» (15), denen sie sich heute stellen muß und in denen sie

[21] HOLDEREGGER, Adrian (Hg.), Fundamente der Theologischen Ethik. Bilanz und Neuansätze. Freiburg i.Ue. 1996 (Studien der theologischen Ethik 72).

die theologische Kompetenz ethischer Problembewältigung miteinbringen will. Die Krise des Konsenses letztverbindlicher, die demokratisch-pluralistische Kultur tragender Wertvorstellungen, sozialstaatliche Verwerfungen, medizinethische Konflikte usw. machen eine Unsicherheit moderner Kultur deutlich, die viele als Zeichen der Wende zu einer «Postmoderne» deuten, ohne freilich genau beschreiben zu können, was diese Postmoderne eigentlich ist. In diesem Kontext muß theologische Ethik das Phänomen einer «post-traditionellen Welt»[22], der «dezentrierten Vernunft»[23], der «Krise der Moderne»[24] aufgreifen und mit ihren Mitteln zu reflektieren versuchen. Sie trägt in diese Wahrnehmung der Identitätsschwäche moderner Kultur den Beitrag des Glaubens – im Modus der eigenen Suche – zur Strukturierung der ethischen Konflikte der differenzierten, pluralisierten Gesellschaft ein, sei es in den Überlegungen zur «Funktion des Glaubens in der Ethik»[25], «zur theologischen Begründung christlicher Sozialethik»[26] oder «zum Ansatz und Anspruch einer theologischen Diskursethik»[27]. Das Verhältnis zwischen «Ethik und Theologie»[28], «Religion und Moral in der Moderne»[29] ist ein dialektisches. In dieser Dialektik muß die Theologie die Relevanz und Autonomie der sachlichen Fundamente ethischer Argumentation achten und sich dem differenzierten kulturellen Zusammenhang moderner, pluralistischer Gesellschaft ohne falsche Ideologisierung der eigenen weltanschaulichen Voraussetzungen stellen. Umgekehrt aber – und das scheint heute schon wieder das größere Problem – darf sich auch die pluralistische demokratische Kultur nicht gleichsam in der Phantasie einer alles (auch die Dimension des Unabstimmbaren, der weltanschaulichen Voraussetzungen) umfassenden Selbstintegration durch formale Konsensbildung zum totalen Horizont aller Interpretation existentieller und praktischer Deutung und Bewältigung des Lebens aufwerfen, sondern muß ihre Angewiesenheit auf ihr vorausliegende und aus anderen Quellen als nur dem demokratischen Konsens lebende In-

[22] WILS, Jean-Pierre, Christliche Ethik in einer post-traditionellen Welt, in: ebd. 21–53.

[23] HÖHN, Hans-Joachim, Dezentrierte Vernunft. Fundamentalethische Konsequenz der aktuellen Rationalitätskritik, in: ebd. 74–94.

[24] HAUSMANNINGER, Thomas, Die Krise der späten Moderne im Licht einer christlichen Sozialethik, in: ebd. 363–384.

[25] ROTTER, Hans, Die Funktion des Glaubens in der Ethik, in: ebd. 277–289.

[26] FURGER, Franz, Zur theologischen Begründung christlicher Sozialethik, in: ebd. 345–361.

[27] ARENS, Edmund, Zum Ansatz und Anspruch einer theologischen Diskursethik, in: ebd. 450–468.

[28] HONNEFELDER, Ludger, Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung, in: ebd. 113–125.

[29] SCHRAMM, Michael, Religion und Moral in der Moderne. Zur Theoriestrategie einer christlichen Sozialethik, in: ebd. 385–402.

stanzen, Lebensformen und Institutionen anerkennen, damit sie nicht zu einem totalitären Betrieb und zur Gefährdung von Humanität wird.

Theologische Ethik kann angesichts dieser Entwicklung ihre Öffnungsbewegung des «Aggiornamento» noch einmal vertiefen. War es notwendig, sich in den letzten Jahrzehnten mit der modernen Kultur und ihren komplexen sachlichen und geistigen Standards gleichzeitig zu machen, um an den Lösungen ihrer moralischen Probleme mitarbeiten zu können, so scheint es nun an der Zeit zu sein, im «Heute» die Konturen der Identität nachzuziehen, die theologische Ethik in ihrer Offenheit für die Moderne einer rein säkularen Ethik als Hilfe anbieten muß. Dieses Angebot scheint notwendig zu sein – nicht um eigener Vorteile und irgendwelcher kultureller Besitzstandswahrung christlicher Hegemonieansprüche willen, sondern um der modernen Gesellschaft selbst über die dialektischen Abgründe hinwegzuhelfen, die auch in ihren Einseitigkeiten und hilflosen Grenzen begründet liegen. Die theologische Kompetenz der theologischen Ethik könnte so – so könnte man pointiert sagen – gegenwärtig in einer neuen Phase ihres Gesprächs mit der säkularen Kultur über das Aggiornamento hinaus zu einem hilfreichen Beitrag werden, den die Theologie nun der Moderne in ihren immer sichtbareren Aporien leisten muß und kann.