

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: 41 (1994)

Heft: 3

Artikel: Von der Autonomie zur Authentizität der Freiheit : die "Studien zur theologischen Ethik" als Kaleidoskop gegenwärtiger Fundamentalmoral

Autor: Römelt, Josef

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761175>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.01.2025

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

JOSEF RÖMELT

Von der Autonomie zur Authentizität der Freiheit

Die «Studien zur theologischen Ethik» als Kaleidoskop
gegenwärtiger Fundamentalmoral

Franz Böckles Bild vom Umbau am Gebäude der Moralthologie¹ ist sprichwörtlich geworden. Aber mittlerweile scheint ein Zusatz notwendig, der – wie bei Altbauten, die nach begonnenen Renovierungsarbeiten immer neue Mängel zutage treten lassen – auf die Verlängerung der Arbeiten an der theologischen Ethik innerhalb der katholischen Theologie auf unabsehbare Zeit hinzudeuten scheint: Trotz mittlerweile unternommener Versuche, die Kosten des Umbaus in Grenzen zu halten, in «enzyklischer» Eindringlichkeit das Ziel der Veränderungen klar zu umreißen und mit Auflagen dem kreativen Geist der vielen Architekten der neuen Moralthologie ein deutliches Limit zu setzen, bleiben tiefgreifende Unzufriedenheiten – Schwierigkeiten mit dem bereits Bearbeiteten, manche Unsicherheit über die Anordnung und das verwendete Material, vor allem eine Uneinigkeit über die Statik des gesamten Gebäudes bis hinein in die innerste Bausubstanz.

Die Reihe der «Studien zur theologischen Ethik», herausgegeben vom Moralthologischen Institut der Universität Freiburg Schweiz unter der Leitung von Adrian Holderegger, bietet einen spannenden Überblick über das rege Treiben auf der moralthologischen Baustelle. In der Sammlung von Bänden, die die Richtung theologisch-ethischer Forschungsarbeit – zum Teil an Hand von Dissertationen, zum Teil in Form von Werken und (in letzter Zeit verstärkt) Aufsatzsammlungen renommierter Moralthologen der katholischen Fakultäten – konzentriert dokumentiert, findet sich ein recht getreuer Spiegel der pluralen Anstrengungen, die die ethische Reflexion katholischer Theologie im deutschsprachigen Raum vor allem in bezug auf die Fundamentalmoral unternimmt.

¹ BÖCKLE, Franz, Fundamentalmoral. München 1977, 11.

Seit der Etablierung der «autonomen Moral im christlichen Kontext» hat die Moralthologie versucht, den neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsbegriff nicht nur äußerlich, sondern geradezu als inneren Pfeiler und als tragende Wand in ihr Denken aufzunehmen. Die Polarität zwischen Glaube und neuzeitlicher Vernunft wird im Sinne einer symmetrischen Anordnung zu lösen versucht, die die Bögen ethischer Argumentation zwischen säkular-rationaler und glaubender Hermeneutik hin- und herschwingen läßt. «Säkulare Rationalität» umschließt dabei sowohl die Öffnung für sachlich orientierte empirische Fundierung ethischer Reflexion in den weltanschaulich zunächst neutralen Natur- und Humanwissenschaften, aber auch den weitergehenden Versuch, das neuzeitliche Denkmodell der inneren Selbstverpflichtung menschlicher Subjektivität im weiten Sinne transzendentaler und transzendentalpragmatischer sowie phänomenologisch-existentialer Architektur aufzunehmen. Die daran anschließenden fortschreitenden Systematisierungen der modernen Rationalität oszillieren zwischen den empirisch-objektivierte Einsichten und den diesen gegenüber stehenden Theorien des transzendental selbstreflexen Subjekts mit ihren vielfältigen und widersprüchlichen Hermeneutiken empirisch-anthropologischer, positivistisch-radikaler, sensualistisch-utilitaristischer, existentialistisch-subjektorientierter Ethik.²

Wie zur Vergewisserung wenden Klaus Demmer und Wolfgang Göbel noch einmal ihren Blick auf die in dieser Integration gewachsene polare Statik moderner Moralthologie zurück.

Demmer³ bringt die Frage nach dem Gottesverständnis in der Moralthologie im Horizont seiner hermeneutischen Neuinterpretation des Naturrechtsdenkens, die in Aufnahme neuzeitlich transzendentaler Vernunftdeutung die schöpferische Einbildungskraft der Vernunft in den Vordergrund rückt. Wie ist die Wirklichkeit Gottes zu verstehen, wenn Gott nicht mehr primär als Grund objektiver ontologischer Ordnungen gedacht wird (im Sinne der traditionellen Naturrechtsinterpretation in differenzierter Zuordnung von menschlicher Vernunft und seinshafter Wirklichkeitsstruktur verstanden), sondern als «Gott in der Innerlichkeit des Menschen»? Was bedeutet es für die Rede vom «Willen

² Den klassischen Versuch eines Gesprächs zwischen empirischer und philosophischer Perspektive unternimmt ZELINKA, Udo, Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen. Freiburg i. Ue. 1994 (Studien zur theologischen Ethik 57), in einer neuen Auseinandersetzung mit der Verhaltensforschung und Soziologie. Er untersucht die Ethologie in ihrer Weiterentwicklung zur Soziobiologie, um ihre empirischen Ergebnisse als Basis für sozialphilosophische Analysen der Bedeutung sittlicher Normen zu gewinnen, die er mit philosophisch-theologischen Überlegungen sprachanalytischer Provenienz konfrontiert.

³ DEMMER, Klaus, Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moralthologie. Freiburg i. Ue. 1993 (Studien zur theologischen Ethik 50).

Gottes», wenn «Gott» nur «im analogen Sinn» «Gegenstand» ist, «Welterkenntnis und Gotteserkenntnis... nicht nebeneinander» stehen, sondern «in der vor-reflexen Innerlichkeit des Menschen miteinander vermittelt» sind? (56) Wie läßt sich die Gefahr einer Konkurrenz zwischen der Autonomie des Menschen in seiner sittlichen Würde und der Autorität Gottes vermeiden?

Demmers Antwort bewegt sich in der Spannung zwischen der Interpretation Gottes als ermöglichenden Horizont für menschlich schöpferische Deutung der Wirklichkeit, als letzten umfassenden Grund ethischer Sinnentwürfe, die tatsächlich der menschlichen Rationalität und freien Setzungskompetenz entstammen, und gleichzeitiger Betonung der Garantie einer echten Transzendenz rein positivistischer Begründung von ethischer Einsicht aufgrund der Gottverwiesenheit menschlicher Sinneinsicht. Indem Demmer einen hermeneutischen Vernunftbegriff in aktiver Deutungskraft des Menschen und die empirischen Einsichten transzendierender personaler Valenz entwirft, vermag er sowohl das neuzeitliche Autonomiebewußtsein positiv aufzunehmen als auch gerade den Gottesbezug als Ermöglichung dieser Autonomie aufzuzeigen. Der Gottesbezug wahrt gegenüber einer wissenschaftstheoretischen Einebnung der Vernunft zu bloßer empirischer Rationalität die personale Deutungskraft menschlicher ethischer Sinneinsicht. Die Interpretation der moralischen Erkenntnis als aktive Sinninterpretation bewahrt aber auch die Überbetonung des Gottesbezugs vor einem reinen Autoritätsverhältnis ohne kreative Potenz des Menschen.

In ähnlichem systematischen Anliegen versucht Göbel⁴ in einer Analyse der zentralen reformatorischen Schriften Martin Luthers zu zeigen, daß in der Grundlegung der Geltung der praktischen Subjektivität erst der theologische Horizont das abschließende Fundament einer geltungslogischen Begründung darstelle. Dem Inhalt des Lutherschen Gottesbildes entspricht eine Sicht des Menschen, der das *aktive* Ziel im Wort vermittelter Liebe ist.

Über solche bloße Versicherung in bezug auf die polare Systematik gegenwärtiger Moralthologie zwischen sittlicher Autonomie des Menschen und christlichem Glaubenskontext hinaus gibt es aber innerhalb der heutigen Diskussion schon wieder Problemanzeigen, die auf weitergehende Überlegungen drängen. Im Gegenüber zur Analyse des Klassikers der theologischen Integration neuzeitlicher Rationalität, der «autonomen Moral im christlichen Kontext» von Alfons Auer, wird eine heute veränderte Situation diagnostiziert, die auch eine Neuberechnung der Statik zu verlangen scheint, die zwischen säkularer und theologischer Vernunft in der Moralthologie errichtet wurde. Die Aufnahme

⁴ GÖBEL, Wolfgang, Der Wille zu Gott und das Handeln in der Welt. M. Luther – Johannes v. Kreuz – I. Kant. Freiburg i. Ue. 1993 (Studien zur theologischen Ethik 51).

des Freiheitsgedankens als tragende Säule scheint in ihrer bloß an einer abstrakten säkularen Vernunft orientierten Formalheit nicht genügend differenziert. Eine starke diskursethische Rezeption geht über die lange moraltheologische Autonomiediskussion hinweg in eine konsenstheoretische Öffnung der ethischen Reflexion innerhalb der Kirche, die darin den komplexen Problemen moderner pluralisierter, segmentierter Gesellschaft, ihrer strukturellen Spannung zwischen Individualethik, interpersonaler Ethik und Sozialethik gerecht zu werden versucht.

Hermann Ringeling vermag zwar nach wie vor gewichtige Gründe für das Ethos der Liberalität – um diesen Begriff bewegt sich seine integrative Auseinandersetzung mit der modernen Rationalität⁵ – zu nennen. Er plädiert gerade angesichts der Umbrüche der Gegenwart für durchgehaltene Liberalität gegenüber einem falsch verstandenen individualistischen Liberalismus, der in hilflosem Egozentrismus⁶ eines platten Selbstnutzenkalküls endet.⁷ Und er kann diese Position anhand der Drogenproblematik und AIDS-Frage am Ende seiner Trilogie⁸, die seinen Denkweg zur «Neuen Moral» bis in ihre aktuellen, postmodernen Schwierigkeiten hinein nachzeichnet, sehr eindrucksvoll belegen.⁹

Aber Hans Hirschi¹⁰ weist in der geschichtlich-genetischen Analyse des Werkes von Auer nach, wie in dessen Systematik verschiedene theologische und philosophische Theoreme («Theologie der weltlichen Wirklichkeiten», Säkularisierungsthese, Versuch der Integration humanwissenschaftlicher Einsichtsstände, kirchenpolitische Krise des Lehramts nach «*Humanae vitae*», philosophische Differenzierung thomanischen Naturrechtsdenkens) eine vielgestaltige Hermeneutik erzeugen, die sich dem neuzeitlichen Lebensgefühl und moderner «liberaler» Kultur zu stellen versucht, daß jedoch eine solche Systematik der

⁵ Die ihm zum 65. Geburtstag gewidmete Festschrift trägt deshalb auch den Titel «Das Ethos der Liberalität». GERMANN, H.U./KAISER, H./LEIBUNDGUT, H./SCHÄR, H.R. (Hg.): Das Ethos der Liberalität. Festschrift für Hermann Ringeling zum 65. Geburtstag. Freiburg i. Ue. 1994 (Studien zur theologischen Ethik 54).

⁶ RINGELING, Hermann, Freiheit und Liebe. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik III (Studien zur theologischen Ethik 58). Freiburg i. Ue. 1994, 20.

⁷ Vgl. Subjektivität und Individualität. Hermann Ringeling im Gespräch mit den Herausgebern, in: GERMANN, Hans Ulrich u. a., Das Ethos der Liberalität, 9–25, hier: 24 (s. Anm. 5).

⁸ Drei Aufsatzsammlungen: RINGELING, Hermann, Leben im Anspruch der Schöpfung. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. Freiburg i. Ue. 1988 (Studien zur theologischen Ethik 24); DERS., Christliche Ethik im Dialog. Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik II. Freiburg i. Ue. 1991 (Studien zur theologischen Ethik 32); DERS., Freiheit und Liebe (s. Anm. 6).

⁹ RINGELING, Hermann, Freiheit und Liebe, 163–196 (s. Anm. 6).

¹⁰ HIRSCHI, Hans, Moralbegründung und christlicher Sinnhorizont. Eine Auseinandersetzung mit Alfons Auers moraltheologischem Konzept. Freiburg i. Ue. 1992 (Studien zur theologischen Ethik 45).

gegenwärtigen Problematik rationaler ethischer Argumentation noch nicht gerecht wird. Die Säkularisierungsthese erscheint angesichts der komplexen Prozesse, die zur Ausbildung der modernen Gesellschaft in Arbeitsteilung, Demokratisierung, sozialer Segmentierung usw. geführt haben, viel zu allgemein (137). Nach Hirschi geht es in der modernen Entwicklung, wenn man nach einer dialogfähigen Ethik mit der modernen Welt fragt, nicht nur um Säkularisierung, sondern um die «Auflösung des traditionell-konventionellen Ethos überhaupt» (ebd.). Die Herausforderung der heutigen Situation ist nicht etwa nur eine nicht mehr religiös integrierte Vernunft, die am Fundament einer universalen säkularen Ethik stünde und als Dialogpartner der Theologie anzuvistieren wäre. Vielmehr ist die rationale Überschaubarkeit der pluralistischen Gesellschaft selbst zur Frage geworden (140), was innerhalb der Ethik bedeutet: Es muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß mehrere Moralen mit vernünftigen Gründen nebeneinander bestehen.

Hirschi würdigt den diskursethischen Ansatz (vor allem K.-O. Apel, J. Habermas) in Hinsicht auf Letztbegründung und konkrete Normfindung als die konsequente ethisch-autonome Rationalität, die angesichts dieses Pluralismus von der «metaphysischen» Voraussetzung der Rationalisierbarkeit der Wirklichkeit auf dem Fundament einer außer- oder innersubjektiven Ordnung endgültig abgeht und ethische Rationalität auf den Prozeß der Kommunikation zwischen den unwiderruflich pluralen Teilen beschränkt.

Ähnlich sucht Christian Kissling¹¹ die Vorteile diskursethischer Rationalität als Mittel gegenwärtiger Strukturierung ethischer Konflikte darzustellen: den Wechsel von der Adäquationstheorie bzw. Kongruenztheorie zur Konsensethik, die Deutung ethischer Wahrheit in einem pluralistischen und empirisch komplexen Lebenszusammenhang als Prozeßwahrheit, die mit Hilfe streng formaler Kriterien in einem gemeinsamen Dialog gesucht wird, die vorsichtige Rücknahme der ethischen Fragestellung von der ethischen Gutheit auf die ethische Richtigkeit, die keine metaphysischen Voraussetzungen und ewigen Gesetze mehr zum Gegenstand hat, sondern je konsenskonstituierte Wertung im Kontext der Bedürfnisse der Dialoggemeinschaft ermöglicht. Kissling greift die Vorwürfe einer formalistischen Reduktion der Ethik und prozeduralen Unabschließbarkeit auf, wie sie gegen die Diskursethik vorgebracht werden (374–421). Er deutet die Erweiterungen zur Verantwortungsethik bei Apel und zur Integration von «Anwendungsdiskursen» bei Habermas an, die der drohenden deontologischen Abstraktheit und formalen Leerheit des diskursethischen Konzeptes entgegenwirken sollen. An diesen Problemkreisen artikuliert Kissling aber zugleich die Notwendigkeit, die Diskursethik als Basistheorie und fun-

¹¹ KISSLING, Christian, *Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie*. Freiburg i. Ue. 1993 (Studien zur theologischen Ethik 48).

damentale Rationalität ethischer Reflexion im gegenwärtigen komplexen Lebenskontext auf eine kritische Gesellschaftstheorie zu erweitern, um sie für eine Sozialethik im Sinne der theologischen Tradition fruchtbar machen zu können. Ausgehend vom Faktum der Kolonisierung der Lebenswelten, vom Faktum also, daß innerhalb der modernen Gesellschaft konkret die symbolischen und normativen Rationalitäten der ästhetischen und moralischen Lebenswelt durch die strategische Rationalität der Technik und Ökonomie beherrscht und zurückgedrängt werden, formuliert Habermas eine moderne Gesellschaftskritik. «Krisenhaft ist der Prozeß der Technisierung bzw. Kolonisierung der Lebenswelt für Habermas nicht etwa aus prinzipiellen normativen Gründen, sondern lediglich deshalb, weil sich die symbolische Reproduktion der Lebenswelt nicht ohne weiteres über systemische Mechanismen vollziehen kann. ... Die unter Druck geratene Lebenswelt vermag nicht mehr, kulturelle Sinngebung, soziale Integration und personale Sozialisation zu gewährleisten; Sinnverlust, Anomie und individualpsychologische Pathologien sind somit zu erwarten» (505). Kissling stellt im Anschluß an diese Analyse die These auf, «daß der *Primat der Lebenswelt*», der die symbolischen und normativen Strukturen moderner Gesellschaft lebendig hält, «in der kritisch-normativen Theorie moderner und spätkapitalistischer Gesellschaften denselben Platz einnimmt, den in der traditionellen naturrechtlichen Sozialethik das *Gemeinwohl* innehatte» (507). Nur durch diesen Primat vermag die Sinnsicherung gegenüber den systemischen Imperialismen einer strategisch-technischen Rationalität durchgehalten zu werden. Nur so wird die Monopolisierung verhindert und werden der strukturellen Verantwortung im technisch-wirtschaftlichen Gesellschaftsbereich die Sinnkräfte zugrundegelegt, die eine nicht verengte differenzierte menschliche Ethik im Kontext moderner Zivilisation bereitstellt.¹²

Wie wesentlich die strukturell offengehaltene Eigenständigkeit zwischen symbolischen, normativen und strategischen Rationalitäten der Lebenswelten für die ethische Bewältigung der komplexen Situation moderner Gesellschaft heute ist, das zeigt sich an einem konkreten Lebensbereich geradezu paradigmatisch (einem Bereich, der für die Grundlage menschlich freiheitlichen Selbstvollzugs, für dessen Sicherung in demokratischer Verfassung und Kultur entscheidend ist): am Bereich der Medien. Weil in der Welt der Medien die Rationalitäten der Technik, Wirtschaft, Ästhetik und Ethik so unmittelbar aufeinandertreffen, weil sie in der Faszination der Darstellung und der ins Unbegrenzte geöffneten Kommunikation eine eigentümliche Zwischenwelt errichten, ist hier die Aufrechterhaltung der Eigenständigkeit der Lebenswelten besonders gefährdet, aber auch unersetzbar gefordert. Adrian Holderegger weist

¹² Vgl. auch: MIETH, Dietmar (Hg.), *Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft*. Tübinger Beiträge zur Katholischen Soziallehre. Freiburg i. Ue. 1992 (Studien zur theologischen Ethik 41).

in der Einleitung des von ihm herausgegebenen Bandes zur Ethik der Medienkommunikation¹³ auf die hier beispielhaft thematisch werdende Spannung hin: Was bedeutet es, daß «Erstellung und Vertrieb von Informationen zusehends der technischen und kommerziellen <Vernunft> unterliegen»? «Jede demokratisch verfaßte Gesellschaft muß gegen das Faktische die normative Idee der Öffentlichkeit setzen, also die Idee, daß Meinungen im freien Zusammenspiel entstehen und daß Kontrolle gesellschaftlicher und politischer Kräfte erforderlich ist», damit «Individuen» «erst zur Gesellschaft werden können». Wie aber läßt sich der Konflikt lösen, daß in der heute immer verwirrender und hektischer werdenden Informationsflut «technische und marktwirtschaftliche Regelungsmechanismen» «gegen Regeln verständigungsorientierten Handelns» stehen? (13 f.) Welche Folgen hat es, wenn Kommunikation und Information gerade aufgrund ihres Vermittlungstatus immer mehr in den Sog technischer und wirtschaftlicher Logiken geraten, die Gestalt ihrer Vermittlung von diesen Logiken entscheidend geprägt, ja deformiert wird? Die Lösung kann nur in der «Ausbildung und Förderung einer ethisch wie ästhetisch kompetenten Sensibilität bestehen» (103), die der Impression der andrängenden Mitteilungen und Umwerbungen eine «Festigkeit des Charakters (Ethos)», eine «nach wie vor nicht <wissenschaftlich> begründete Gewißheit und ... auf die Mitte zielende Entscheidung» (147) entgegensetzt. Nur dann wird «die normative Idee der Öffentlichkeit», die Idee der «Unterwerfung der politischen Entscheide unter das kritische, verwerfende und gutheiße Rasonnement der öffentlichen Meinung», gegen ihre «Entkräftigung» im bloßen Dschungel der Interessenkonkurrenzen «gesellschaftlicher Organisationen, Parteien, Interessensverbände», die sich der Technik der Medien immer radikaler bedienen und überlassen, zu bewahren sein. Nur auf dem Hintergrund der lebendig aufgegriffenen symbolischen und normativen Gestaltungen menschlicher Kultur in ästhetischer und ethischer Autonomie läßt sich demokratische Partizipation in unverzerrter Kommunikation «auf der Basis einer Rationalisierung der sozialen und politischen Machtausübung unter der wechselseitigen Kontrolle rivalisierender... auf Öffentlichkeit festgelegter Organisationen» (12 f.) verwirklichen, deren Glieder aus der Begegnung mit der Symbolik der Kunst und der Normativität der Ethik genügend unterscheidende Kraft und Kompetenz entwickelt haben, um mit Hilfe der Medien die technische, ökonomische und politische Wirklichkeit zu ordnen.

Die Auseinandersetzung mit der Diskursethik kreist im Sinne der hier deutlich werdenden konsenstheoretischen Öffnung der Moraltheologie um die Rationalitätskrise der postmodernen Moderne. Die theologische Ethik akzeptiert dabei

¹³ HOLDEREGGER, Adrian, Ethik der Medienkommunikation. Grundlagen. Freiburg i. Ue. 1992 (Studien zur theologischen Ethik 33).

die Schwäche der postmodernen Vernunft, übernimmt das Verdikt voreiliger «metaphysischer Rationalisierung», maßt sich nicht etwa an, in voreiligem Triumph die Krise zur Umkehrung der Autonomiedebatte zu benutzen, um jetzt den Glauben als einzige integrierende Sinninstanz angesichts der Probleme der pluralisierten und technisch differenzierten Kultur anzupreisen.¹⁴ Aber sie sucht über die bloß kritiklose philosophische Rezeption hinaus¹⁵ spezifisch theologische Anschlußstellen aufzudecken, die den Prozeß pluralistischer, diskursgebundener Vernunft unter erweiterte Bedingungen stellen sollen. Die Moralthologie gewinnt darin aus ihrer Autonomiedebatte, die der Suche nach einer vor der säkularen Wirklichkeit verantworteten Rationalität diene, unversehens gegenüber der in ihrer eigenen pluralen Fragmentierung und komplexen Differenzierung unsicher gewordenen Vernunft die Aufgabe einer Anwaltschaft. Diese läßt sich nicht mit prallen Worten wie letzte Sinnkompetenz oder sogar Interpretationsüberlegenheit beschreiben. Aber sie wird faßbar an den Grenzen der kommunikativen advokatorischen Praxis.

Andreas Lob-Hüdepohl¹⁶ erkennt den hinter dem Protest befreiungstheologischer Konzepte stehenden Anspruch als ein generelles rationales Anliegen, das gerade nicht den speziellen Kontext zum partikulären Ansatzpunkt einer Sondertheologie machen will, sondern Ansatzpunkt für alle vernünftige, theologische und humane ethische Reflexion heute sein möchte. Der Protest wendet sich gegen die selbstgenügsame rationale Abstraktion westlicher ethischer Diskurstheorien und Diskurse. Lob-Hüdepohl nimmt dieses Anliegen in einer allgemeinen Reflexion über den Stellenwert von Erfahrung für die ethische Reflexion auf (Auer, Mieth, Demmer). Die transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der kommunikativen Vernunft werden von ihm dabei als *inhaltliches* Apriori im Sinne einer umfassenden «Humanitätsverpflichtung kommunikativer Ethik» (193) verstanden. «Die Humanitätsverpflichtung expliziert eine moralische Grundeinsicht, die den Anhaltspunkt einer *moralischen Letztverpflichtung* bietet. Sie erst konstituiert einen Begriff von Sittlichkeit, der vorausgesetzt werden muß, soll eine Geltungsprüfung von Handlungsorientierungen in der Prozedur des Diskurses tatsächlich sinnvoll gelingen» (243; vgl. auch 225). Im Sinne der «negatorischen» (243) Fassung dieses Aprioris der Humanitätsverpflichtung kehrt Lob-Hüdepohl zur Erfahrung der Befreiungstheolo-

¹⁴ «Der Vernunft, so sagt z. B. Hans Küng in seinem Buch «Weltethos», sei es nicht gelungen, die sittlichen Forderungen angemessen zu begründen, jetzt seien wieder die Religionen gefragt, die auf eine Offenbarung zurückgreifen können. Ich bin im Unterschied dazu der Meinung, dass es kein Ende der Aufklärung gibt...» MIETH, Dietmar, Theologisch-ethische Überlegungen angesichts der «neuen Unübersichtlichkeit» (J. Habermas), in: GERMANN, Hans Ulrich u. a. (Hg.), Das Ethos der Liberalität, 157–171; hier: 165 f. (s. Anm. 5).

¹⁵ Hirschi und Kissling verbleiben in einer solchen!

¹⁶ LOB-HÜDEPOHL, Andreas, Kommunikative Vernunft und theologische Ethik. Freiburg i. Ue. 1993 (Studien zur theologischen Ethik 47).

gie zurück – jetzt aber als Ausgangspunkt der kommunikativen Vernunft selbst: «Gerade ... die negatorische Weise, in der die Humanitätsverpflichtung – neben dem Gebot der Vernunft – zur Sprache gebracht wird, nämlich im Widerstand gegen Inhumanität, kommt dem diskursethischen Ansatz und einem der Befreiung verpflichteten ethischen Bemühen entgegen: *Ausgangspunkt* ist nämlich nicht eine ideale Zielvorstellung sittlicher Vollkommenheit, sondern *das vielfach beschädigte und zerstörte Leben*» (251). Kommunikative Vernunft wird in dieser universalen Humanitätsverpflichtung advokatorisch (259).

Solche ethische Rationalität, die der konkreten Erfahrung «beschädigten und zerstörten Lebens» verpflichtet ist, zeigt aber schließlich eine aporetische Struktur: Kommunikative Vernunft als advokatorische und kritische muß innovativ sein. Sie wird im Sinne der Universalität ihrer Humanitätsverpflichtung zur anamnetischen Solidarität mit allen Opfern der Geschichte in Gegenwart und Vergangenheit. Die reale Erfahrung von Gewalt, Zerstörung und nicht wieder zurücknehmbarer Vernichtung bringt diese universale Solidarität an ihre Grenze. Kommunikative Vernunft vermag ihre eigene innerste Bedingung, ihre universale Verpflichtung auf Humanität, selbst nicht einzuholen. Sie erfährt sich nach Lob-Hüdepohl auf theologische Gott-Rede verwiesen: «Auf etwas vorgeifen, was <nicht in unserer Gewalt ist> und dennoch die Paradoxie ethischen, verständigungsorientierten und selbstverständlich auch innovatorischen Handelns trägt und aushaltbar macht, erweist sich ... nicht bloß als frommer Wunsch, als die individuell-biographische <Sehnsucht nach dem ganz Anderen> oder nur als <regulative Idee>, sondern – unter der Perspektive jüdisch-christlicher Bekenntnistradition – als *reale Möglichkeit und Wirklichkeit*. Die jüdisch-christliche Tradition bezeugt ein Heilshandeln Gottes, das die Verratenen, Bedrohten, die Opfer von Terror und Gewalt vor endgültiger Vernichtung bewahrt und zugleich durch seine zuvorkommende, entgegenkommende Versöhnung und Liebe im Hier und Jetzt Räume solidarischer Praxis eröffnet und dadurch Menschen in die Lage versetzt, aufgrund ihres unbedingten Bejahtseins andere Subjektivität zu bejahen, aufgrund ihres ungeschuldeten Versöhntseins mit Gott anderen gegenüber Versöhnung und Vergebung zu gewähren» (268). Von dieser Struktur der Aporie kommunikativer Rationalität selbst her versucht der Autor schließlich die Fragestellung der theonomen Autonomie innerhalb theologischer Ethik im Sinne eines schwachen begründungslogischen Status des theologischen Arguments neu zu fassen.

Ähnlich kritisch wie der auf dem befreiungstheologischen Protest aufbauende, die advokatorische Praxis kommunikativer Ethik erfahrungsbezogen und theologisch kritisch vertiefende Entwurf Lob-Hüdepohls sucht der Ansatz Bénézet Bujos¹⁷ vom afrikanischen Bewußtsein um den Wert des Lebens in der

¹⁷ BUJO, Bénézet, Die ethische Dimension der Gemeinschaft. Das afrikanische Modell im Nord-Süd-Dialog. Freiburg i. Ue. 1993 (Studien zur theologischen Ethik 49).

Spannung zum Tod her die Bedingungen des ethischen Diskurses zu erweitern. Alle Verantwortung richtet sich nach afrikanischem Verständnis auf eine ursprüngliche kosmische Lebensgemeinschaft mit der menschlichen Gesellschaft als Gemeinschaft der Lebenden und Toten in der Mitte. Der stammesumfassende Palaver, der den rationalistischen Diskurs westlicher Prägung innerhalb der afrikanischen Kultur vollwertig ersetzt und in dem *jedes* (nicht durch besondere rationale Kompetenz legitimiertes) Mitglied der afrikanischen Gesellschaften seine Stimme hat, dient der bewußten und vorbewußten Entwicklung, der konsensuellen Begründung und Weitergabe, der traditionsbewußten und kontinuierlichen Innovation im afrikanischen «ethischen Diskurs». In diesem Modell finden Autorität und Kritik, Tradition und Innovation, Achtung der Alten und Befreiung der Jungen, solidarische Kommunikation und persönliche Emanzipation eine organische gegenseitige Ergänzung. Die Achtung vor der Lebenskontinuität, die jeden Menschen als geschenktes Dasein und als Frucht der Mühe und Arbeit seiner Vorfahren verstehen läßt, die daraus erfließende Achtung vor den Toten, deren Lebenskraft in der gegenwärtigen Generation weiterlebt, das innere Wissen um die positive Abhängigkeit des eigenen Lebens von der Lebenskraft der Natur, all diese Sensibilität isoliert die menschliche Freiheit nicht, sondern läßt sie als Freiheit in Solidarität, also nicht als «Freiheit von», sondern als «Freiheit mit» anderen erfahren. Das Menschenrechtsdenken afrikanischer Kultur würde sich in diesem Sinne auf die Integrität der Lebenskraft der Gemeinschaft-Individualität beziehen, und nicht auf ein abstraktes isoliertes Subjekt, dessen angebliche Autonomie sich heute in vielen Punkten – sei es in bezug auf die Bedürfnisse des kosmischen Zusammenlebens, sei es in bezug auf die gesellschaftliche Solidarität – als Fiktion erweist.

In diesen das metaphysische Verdikt westlicher Rationalität (mit all seinen Hilflosigkeiten im Umgang mit der Spannung zwischen Gemeinschaft und Individuum, Abhängigkeit und Freiheit des Menschen, zwischen seiner Naturgebundenheit und Emanzipationssehnsucht) schon sprengenden Gedanken interkulturellen Gesprächs der theologischen Ethik wird das Hinausdrängen über die bloß rationale Wirklichkeitsbewältigung prozessualer Diskursethik deutlich. Das Mißtrauen gegenüber der bloßen Vernunft als Orientierungshilfe innerhalb der Ethik, das den Aporien der sich in ihrer komplexen Differenzierung verlierenden Rationalität moderner Gesellschaft gilt, artikuliert sich in den Kategorien von Erfahrungsbezogenheit, von umfassendem (nicht nur intellektualistischem) «Palaver», theologischer Integration advokatorischer und die ambivalente Komplexität moderner Gesellschaft kritisierender Deutung. Für den Neubau der Moraltheologie scheint daran aber noch einmal deutlich zu werden: Heutige Ethik braucht neue Kategorien, in denen Individuum und Gesellschaft, Kultur und Natur, Vernunft und Gefühl (Erfahrung), Freiheit und Unfreiheit, Sinn und Absurdität, Gelingen und bleibendes Scheitern aufeinander

der bezogen werden können. Die Herausforderung des Dialogs mit der säkularen Vernunft scheint für die theologische Ethik im Kontext heutiger komplex differenzierter und global polyzentrisch pluralisierter Gesellschaft schon gar nicht mehr in der Frage nach deren rationaler Kraft zu liegen, sondern in der Wahrnehmung der eigentümlichen Unsicherheit, ja «Depression», die alles Bemühen um Rationalität innerhalb der ethischen Reflexion heute prägt. Ist die Frage moderner Kultur überhaupt noch, ob die Rechte einer sich selbst als stark erfahrenden Freiheit anerkannt werden, ob so ihre rationale Autonomie gewahrt, nicht überformt, vielleicht sogar zerstört wird? Ist die Frage nicht vielmehr diese, ob die Freiheit in ihrer Schwäche, in ihren technisch-zivilisatorischen Grenzerfahrungen und ihrem globalen pluralisierten Selbstzweifel wahrgenommen wird, sich zeigen darf und in dieser authentischen Offenheit die Möglichkeit erhält, sich selbst in ihrer Ambivalenz zu ertragen? Hat sich die Frage der Autonomie in die Frage der Authentizität der Freiheit in ihrer Gefährdetheit, Schwäche und Ausgesetztheit gewandelt?

Am eindringlichsten bringt diese harsche Spannung mitten im innersten Zentrum jeglicher heutiger ethischer Reflexion, sei sie nun theologisch oder nicht, Regina Ammicht-Quinn zum Ausdruck.¹⁸ Im Wandel der Theodizeefrage seit Beginn der Neuzeit diagnostiziert Ammicht-Quinn gleichsam die letzte innerste Atmosphäre gegenwärtigen ethischen Engagements in ihrer aporetischen Paradoxie und bescheidenen, mühseligen Hermeneutik. Der große Vernunftoptimismus der beginnenden Neuzeit, der in seiner Fähigkeit zum Subjektivitätsbewußtsein erst den Raum für eine echte Theodizeefrage eröffnet (denn auf das Gottesbild explizit in juridischer Terminologie der Anklage und Rechtfertigung zu reflektieren, setzt die typisch neuzeitliche Differenzierung zwischen säkularer Vernunft und glaubender Wirklichkeitsauffassung voraus, die dem metaphysischen Denken noch fremd war), zeigt sich in der spezifischen Art, wie mit der existentiellen Infragestellung Gottes durch das Leid umgegangen wird. Die Autorin stellt an Hand zweier literarischer Dokumente von Gottfried Wilhelm Leibniz (am «Gedicht auf den Tod der Königin Sophie Charlotte» [vgl. 31–35] und dem berühmten Werk «Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal») die Diskrepanz zwischen der an der Kohärenz des eigenen Systems interessierten philosophisch-theologisch totalisierenden Rationalität und der erlebten existentiellen Wirklichkeit im neuzeitlichen Vernunftoptimismus dar. Schrittweise zeichnet sie – in einem Sprung aus dem beginnenden 18. Jahrhundert in die Zeit nach dem zweiten Weltkrieg in diesem Jahrhundert – die Demontage dieser Vernunft-Kohärenz-Theodizee unter dem Gewicht erlebter Destruktionsfähigkeit und

¹⁸ AMMICHT-QUINN, Regina, Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmenwechsel in der Theodizeefrage. Freiburg i. Ue. 1992 (Studien zur theologischen Ethik 43).

Verworrenheit menschlicher Geschichte nach. Mag die sog. «Bewältigungsliteratur» die erlebte Brutalität noch in eine apokalyptisch gehaltene Anthropodizee wenden und durch die Innerlichkeit theologischer Perspektive zu verarbeiten suchen: Die Absurdität und Destruktivität des erfahrenen Leides, die Instrumentalisierung technischer Rationalität in der Maschinerie des Tötens in Auschwitz läßt eine Infragestellung zurück, die das Gottesverständnis nahezu zum Schweigen, den Optimismus in die Vernunft und Geschichte des Menschen aber nicht weniger zur Verzweiflung bringt. An Günter Grass' Roman «Die Blechtrommel» zeigt Ammicht-Quinn die innerste Situation ethischer Haltung nach Auschwitz: «Zwar zeigt sich das Böse ursprünglich als moralisch Böses im Bereich des Menschen – aber Gott wird dadurch nicht entlastet; er ist schon verabschiedet worden. Nach dieser Verabschiedung des traditionellen Gottesbildes bleibt lediglich ein Gefühl der Leere; da, wo der Mensch nach Heimat oder Orientierung fragen möchte, ist «kein Herr», «kein König» mehr da. Umgekehrt kann auch der Mensch nicht gerecht gesprochen werden; der schwindende und scheidende Gott läßt die Schuld dem Menschen zurück. ... Konsequenz aus dieser gescheiterten Theodizee ist die paradoxe Situation der Notwendigkeit und gleichzeitig der drohenden Sinnlosigkeit menschlichen Handelns: Es gibt nichts Sinnverbürgendes mehr» (179).

Als Lösung dieses Konfliktes wird eine Hermeneutik als Praxis angeboten, in der die Authentizität (in erfahrungsbezogener Abwandlung der Kantischen, transzendentallogisch verstandenen Authentizität des Subjekts) der ambivalenten, aporetischen und widersprüchlichen Erfahrung menschlicher Freiheit zwischen Ohnmacht und Hoffnung offengehalten werden muß. «Die auf der Authentizität des einzelnen Lebens basierende praktische Theodizee setzt eine durch Subjektivität und Freiheit bestimmte Identität voraus und bringt sie zugleich hervor. Auf diese Weise erhebt sie den Anspruch, der Mensch selbst solle zum «Autor seiner Geschichte» werden. ... Eine praktisch-authentische Theodizee wird zur Frage menschlicher Autonomie und fordert dazu heraus, die für diese Frage nötigen Kompetenzen zu entwickeln. Aus der Authentizität des einzelnen Lebens wird diese Frage in die Praxis hineingetragen...» (276). Menschliche Freiheit erfährt sich im Sinne dieses Paradigmenwechsel involviert in ein Geschehen, «in dem der Mensch, das Übel und Gott aufeinander treffen. Der Ausgang dieses Unternehmens ist zunächst offen, so daß in jedem Sinn ein erhöhter Einsatz gefordert ist» (267). Und nur «indem statt der Antwort das Offenhalten der Frage gefordert wird», ist «ein erster Schritt über bloße Verweigerung der Antwort hinaus» (263) möglich.

Die Situationsbeschreibung der in ihrer Erfahrung von abgründiger Ohnmacht und Selbstzweifel wenigstens um Authentizität bemühten menschlichen Freiheit, die bescheidene, fast scheue Hoffnung auf diese letzte Ehrlichkeit als noch übrig bleibende Haltung ethischer Verantwortlichkeit heute, zeigt sich auch in der Ästhetik des filmerischen Realismus des polnischen Regisseurs

Krzysztof Kieslowskis. Walter Lesch und Matthias Loretan¹⁹ stellen in einer Seminardokumentation sein Werk im Sinne des Ansatzes einer narrativen Modellethik (D. Mieth) und ihres Versuches vor, der ethischen Herausforderung der Gegenwart mit einem tiefer reichenden Instrumentar als nur normativer Rationalität zu begegnen. In den berühmten Dekalogfilmen gewinnt Kieslowskis Werk seine größte Prägnanz.

Die Ästhetik des «tragischen Realismus» in Kieslowskis Filmen sucht – gemäß der Forderung des neuen ethischen Paradigmas – den moralischen Konflikt nicht zu rationalisieren, sondern offenzuhalten, dem Menschen in seiner moralischen und sinnsuchenden Hilflosigkeit «ein vorbehaltloses Vertrauen zu schenken» (113). «In der Art wie Kieslowski die Menschen als «Täter» «schildert, sind diese selbst immer auch Opfer einer als heteronom erfahrenen Wirklichkeit. Ihre Verantwortung für die Tat wird damit zur Fiktion.» Die entschiedene Erfahrung und Verwirrung menschlicher Freiheit in ihrer Suche nach einem ethischen Standpunkt heute wird damit aber in ihrer ganzen Schärfe deutlich: «Statt die Freiheit als Voraussetzung für die Verantwortung zu postulieren, wird sie» dem Menschen «(praktisch) als Lebensaufgabe zugemutet». «Was gibt den Menschen im innersten Wert? Was hält sie in ihrem kontingenten Dasein?» (113) Das Verdikt gegen einen vorschnellen theologischen Integralismus gilt auch hier: «In seinen Filmen kann Kieslowski diese Fragen nicht einfach religiös positiv beantworten. Indem er die Tragik seiner Figuren ernstnimmt und sie von innen her aufzubrechen versucht, konfrontiert er sich und die Betrachtenden mit der Frage nach dem Grund der existentiellen Rechtfertigung der Figuren. In der Frömmigkeit eines modernen Laien stellt er sie aus einer radikal diesseitigen Perspektive dar. Das Transzendieren der existentiellen Tragik ist deshalb auf die Ästhetik verwiesen, auf die Art zu hören und zu sehen» (120). «In der Art, wie Kieslowski die innere und äußere Gespaltenheit der Personen spiegelt, kann der Bann des Tragischen ... gebrochen und transzendiert werden. Seine Ästhetik des Schauens läßt Möglichkeiten eines anderen Realismus, einer gnädigen Rechtfertigung aufscheinen» (115). «Sein «Dekalog» könnte deshalb als ein *ästhetisches Experiment der Rechtfertigung* bezeichnet werden.» (113 f.)

Auch wenn Loretan die beachtliche Kritik Kieslowskis nicht nur an einem «ethischen» und «religiösen Optimismus», sondern auch an einem «therapeutischen» und «ästhetischen» aufzeigt, bleibt dabei seine Interpretation des Welt- und Menschenbildes des tragischen Realismus bei Kieslowski schließlich in den psychologischen Erklärungen des Konflikts des Menschen in seiner ethischen Anforderung stecken (bes. 125–129). Man könnte aber die Kontingenzerfah-

¹⁹ LESCH, W./LORETAN, M. (Hg.), Das Gewicht der Gebote und die Möglichkeiten der Kunst. Krzysztof Kieslowskis «Dekalog»-Filme als ethische Modelle. Freiburg i. Ue. 1993 (Studien zur theologischen Ethik 53).

rung der Freiheit heute mit sich selbst und der Realität in ihrer die Lage der Verantwortung des Menschen heute dominierenden Radikalität noch schärfer fassen: Wird die Ergänzung der Ethik in modellhafter Narrativität, welche der komplexen Situation der Freiheit durch die ästhetische Offenhaltung und darin gewonnene Authentizität zu begegnen sucht, der übersubjektalen Radikalität der Bedrängnis der menschlichen Freiheit, wie sie in den empirischen Determinationen, im ökologischen und sozialen Konflikt der «Weltgesellschaft» heute zum Ausdruck kommt, gerecht? Verbirgt sich hinter der Krise der praktischen Rationalität für die Freiheit eine Erfahrung von Kontingenz, die in ihrer Widersprüchlichkeit und Aporie eine tiefere Antwort verlangt als nur die doch mehr in eine bloße Innerlichkeit weisende authentische Offenheit des *ästhetischen* Realismus?

Theologische Ethik ist bei ihrem Gespräch mit säkularer Vernunft an einem Punkt angelangt, der zum Dialog mit der nach authentischer Haltung in der Erfahrung der radikalen Kontingenz suchenden menschlichen Freiheit werden muß. Die diskurs- und konsensgebundene Rationalität dieser Freiheit ringt dabei im Bewußtsein um ihre «nachmetaphysische» Schwäche um die Aufrichtigkeit vernünftiger, in Achtung der Dialogpartner erarbeiteter verbindlicher Bindung, um dem Chaos bloß irrationaler Relativierung der pluralistischen Perspektiven, Dringlichkeiten und Gefährdungen aneinander Widerstand zu leisten. Die ästhetisierende und existentiell erfahrungsbezogene Relativierung der Rationalität fragt nach der tieferen Wurzel solcher Aufrichtigkeit, die sich mit den harten und ungeschminkten Hilflosigkeiten menschlicher Freiheit in menschheitlicher Geschichte, individueller Biographie, im Alltag auseinandersetzen muß, diese nicht verdrängen kann. Theologische Ethik tut auch jetzt noch gut daran, diese Aufrichtigkeitssuche nicht durch einen raschen, vorschnellen Zugriff auf die Wahrheit der Offenbarung zu überspringen. Aber sie hat vielleicht die Aufgabe, aus dem Offenbarungswissen heraus der menschlichen Freiheit Mut zu machen, daß die Suche nach aufrichtiger Wahrnehmung tatsächlich der bleibende verantwortliche Schritt mitten in aller Begrenztheit, Bedrohtheit, Schwäche, Hilflosigkeit ist, *daß also tatsächlich geht*, was Freiheit in merkwürdiger Ambivalenz und Widersprüchlichkeit in ihrer heutigen Wahrnehmung und Situation darstellt: abhängige, determinierte und doch unreduzierbare Freiheit tatsächlich zu sein. Die Frage nach der Autonomie der Freiheit wendet sich zur Frage nach ihrer Identität in ihrer Kontingenz. Aus dem mit der rationalen Stärke dieser Freiheit im Dialog stehenden Glauben als Kontext ihrer Autonomie wird die zur Authentizität ermutigende und befähigende Vermittlung der Zuwendung und Solidarität Gottes in der Ohnmacht und dem Selbstzweifel dieser Freiheit heute.