

Bernhard Stoeckle OSB

Autonome Moral

Kritische Befragung des Versuchs zur Verselbständigung des Ethischen

In den Strudel jener Auseinandersetzungen, die über das Christentum der Gegenwart gekommen sind, ist auch und nicht zuletzt die Ethik der Christen hineingezogen worden. Von allen zu dieser Thematik vorgebrachten Anfragen, Kritiken und Vorwürfen wiegt wohl am schwersten eine zweifache Behauptung: Die Christen bilden sich ein, Moral könne überhaupt nur vom Glauben her recht verstanden werden, habe in der Offenbarung Gottes ihr eigentliches Zuhause. Sie halten infolgedessen „ihre“ Moral für wesentlich besser, inhaltlich gefüllter und qualitativ überragender als die Moral der Ungläubigen. Das veranlaßt sie, den glaubenslosen Menschen im Vorhinein als sittlich unzuverlässig zu diskriminieren. Von den Christen wird sodann nicht wahrgenommen, daß die Theonomie ihrer Moralvorstellungen es verwehrt, die Erfordernisse wie Anliegen des Humanum voll und ganz in den Blick zu bekommen und dementsprechend zu verwirklichen. Christsein könne darum nur um den Preis von weniger Menschsein behauptet werden.

Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß mit dieser Aufstellung zumindest im Kern etwas Zutreffendes erfaßt wird. Lange Zeit hindurch wurde von Christen ohne nähere Rechenschaftsablage so verfahren, als sei moralische Integrität ihr höchst eigenes Privileg (was unter anderem die Redensart von der Kirche als „Hüterin der Moral“ widerspiegelt), und immer noch ist in den Köpfen vieler Gläubigen die Gleichsetzung von gläubig = sittlich verlässlich und ungläubig = sittlich unzuverlässig eine ungeprüfte Selbstverständlichkeit. Desgleichen pflegt man christlicherseits für die Wahrnehmung ausgesprochen humaner Belange oft recht wenig Sensibilität und Gespür zu entwickeln, ja mitunter geradezu Unempfindlichkeit gegenüber diesem oder jenem Postulat des Menschseins an den Tag zu legen. Wie anders wäre es sonst zu erklären, daß Christen auf den sittlichen Unwert von Gewalttätigkeiten, welche Menschen an Menschen verüben, merkwürdig matt reagieren und den offenen Protest den Nichtchristen überlassen, daß sie es an Aufgeschlossenheit gegenüber bestimmten humanen Inhalten der Sexualität fehlen lassen und überhaupt der Forderung nach Durchsetzung gereiften und mündigen Personseins ein ziemlich laues Interesse entgegenbringen. Es stimmt auch, daß außerhalb der Umfriedung des gläubigen Ethos neue personale und soziale Werte entstehen, die nicht weiter mehr an religiöse oder gar christliche Voraussetzungen gebunden sind.

Leichtfertig wäre nun freilich die Annahme, die angeführten Beanstandungen seien

letztlich vom Impuls eines tiefsitzenden Widerwillens gegen das Moralische an sich getragen und stünden damit im Dienst des Bestrebens, den Menschen in sittlicher Hinsicht abzurüsten. Das Gegenteil trifft zu. Es ist gerade die teilweise mit großer Leidenschaftlichkeit geltend gemachte Zuwendung zu einer „neuen Moral“, und zwar zu einer autonomen, wahrhaft menschenfreundlichen und aus sich selbst legitimierten Moralität, welche zur Infragestellung des geläufigen Prospekts christlicher Moral geführt hat. Gerade um einer überzeugenden Stabilisierung des Sittlichen willen glaubt man es dem Menschen von heute schuldig zu sein, ihn von göttlicher oder gottähnlicher Bevormundung und Herrschaft befreien zu müssen. Zudem hat sich ja gezeigt, wie spärlich und unbeholfen die vielschichtige Wirklichkeit des modernen Lebens in das Blickfeld theologisch bestimmter Ethik einbezogen wird. Davon abgesehen: Ist es nicht folgerichtig, daß der Mensch, der auf so vielen Gebieten seines Daseins Emanzipation und Autonomie gewonnen hat, auch in der Besorgung seiner sittlichen Verwirklichung nach dem Status des emanzipierten und autonomen Menschen drängt? Nicht wenige versprechen sich deshalb von der radikalen Verselbständigung des Sittlichen eine Renaissance des moralischen Bewußtseins, eine Erledigung auch mancher Mißdeutungen und Beeinträchtigungen, denen der sittliche Anspruch als solcher bisher ausgesetzt war.

Der Christ wird das alles als unerhörte Herausforderung empfinden. Sicher mit Recht. Es steht Entscheidendes auf dem Spiel. Sollte es sich bewahrheiten, daß die ethischen Anliegen der Menschheit zuverlässiger von einer Moral und einem sittlichen Bewußtsein betreut werden, die „auf eigenen Beinen stehen“, daß Sittlichkeit durch die Bindung an den Glauben mehr behindert als gefördert würde, hätte der Glaube seinen Anspruch eingebüßt, für die Humanisierung des Menschen und seiner Welt einen eigenständigen positiven Beitrag zu leisten. Bestenfalls müßte der Ethik der Primat vor der Theologie zuerkannt werden¹, was im Sinn Kants wiederum nur dahin führte, daß die zur „Religionslehre gezählten Geheimnisse von der göttlichen Natur allererst in moralische Begriffe verwandelt werden“.

Das Panorama der emanzipierten, autonomen Moral

Über „autonome Moral“ als Konzept wie Phänomen ist Genaues nur auszumachen, wenn vorab beachtet wird, daß der Begriff als solcher sich für zwei Verständnismöglichkeiten offenhält.

„Autonome Moral“ kann das theoretische Gebilde einer humanen Ethik meinen, die ganz in sich selbst begründet und demzufolge allein aus sich verstehbar und einsichtig ist: in der Anschauung Kants eine Sittenlehre unabhängig von den „Gegenständen“ der Metaphysik und Religion, frei von transzendenter Verankerung, eigenständig also in

¹ So G. Ebeling, Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: Zschr. f. Theol. und Kirche 57 (1960) 324.

jeder Hinsicht. Sodann läßt sich „autonome Moral“ auch verstehen als Bezeichnung für die Befähigung bzw. das Reifgewordensein des Menschen zu sittlicher Selbstbestimmung, zur eigenen Findung und Verwirklichung all dessen, was für die Sicherstellung wie Fortentwicklung des Humanum unumgänglich ist.

Beide Auslegungen stehen in einem bestimmten inneren Zusammenhang. Genau wie schon bei Kant gründet nämlich „autonome Moral“ im Sinn von „autonomer Ethik“ weniger auf einer wissenschaftstheoretischen Einsicht als vielmehr auf dem postulato-rischen Ideal von der Freiheit des Menschen. Ethik ist autonom, weil der Mensch selbst autonom, d. h. frei von jeder Auslieferung an heteronome Zielsetzungen, sein Dasein bestimmt.

Autonome Ethik – die Überzeugung von der Eigenständigkeit des Sittlichen

Die Konstrukteure „autonomer Ethik“ lassen zunächst in der Nachfolge von Kant, Fichte und Feuerbach keinen Zweifel daran, daß sie jede Art von religiösem wie übrigen auch ideologischem Glauben als schwerwiegende Beeinträchtigung ethischen Denkens beurteilen. Es gelte, so meint G. Szczesny, eine „Ethik ohne Gott und Marx“ zu entwickeln. Die menschliche Geschichte könne nur weitergehen, wenn die „Jahrtausende der Fremdbeherrschung des Menschen durch Religionen und Ideologen, Staaten und Parteien von einem Zeitalter der Selbstbeherrschung abgelöst werden“. Die Geschichte habe keinen Beweis dafür zu erbringen vermocht, daß das Bekenntnis zu Gott oder quasigöttlichen Mächten „einen einzelnen Menschen oder eine Kultur moralischer gemacht hat als irgendein anderer Glaube oder Unglaube“². Daß es ausgesprochene „Moralisten“ (und nicht etwa sittliche „Leichtgewichte“) sind, welche die Forderung nach einer gott-losen Ethik erheben, ist besonders eindrucksvoll bei A. Camus aufzuweisen. Er hatte leidenschaftlich für eine von Gottes Verlautbarungen freie Moral, für eine Heiligkeit ohne Gott gestritten. Er wollte sich nicht damit abfinden, daß es der Religion überlassen bleiben sollte, den Menschen moralisch zu veredeln. Den entscheidenden Grund für die Ablehnung religiös sanktionierter Ethik hat P. L. Berger³ so formuliert: Religion mystifiziere menschliche Institutionen (damit auch die Moral), indem sie diese oberhalb und jenseits ihres empirischen Daseins in der Gesellschaft ansetzt. Das führe aber zu einer Entfremdung des Menschen von seiner eigenen Welt: die moralischen Forderungen verhalten sich nunmehr dissoziativ zu den Bereichen des menschlichen Daseins. Ähnliches meint auch Szczesny mit dem Hinweis, daß der Glaube als libidinöse Bindung an Begriffe und Wörter die moralischen Reflexe um ihre Funktionstüchtigkeit bringe (Das sogenannte Gute, 47).

Der Verdacht nun, die Verbannung des Glaubens vom Feld des Ethischen befördere

² G. Szczesny, *Das sogenannte Gute* (Hamburg 1971) 215, 91.

³ Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft (Frankfurt 1973) 88.

Orientierungslosigkeit, öffne sittlicher Libertinage Tür und Tor und führe im Endeffekt zu einer Willkür-Moral, weisen die Vertreter autonomer Ethik entscheidend zurück. Autonome Ethik gestattet keinesfalls, daß der Mensch „ungehemmt bejaht und auslebt, was er in sich vorfindet“ (Szczesny, 214). In Erkenntnis dessen, daß das Problem ethischer Begründung unaufgebbar und in erster Linie „das Problem der Begründung des Ideals oder des idealen Ichs“⁴ ist, stellt sie den Menschen unter die „Disziplin eines ausgeformten Ichideals“ (Szczesny, 215). Dieses schwebt freilich nicht wie ein externes Gebot über ihm, es liegt als erfahrbarer innerer Nomos und somit als verlässiger Kompaß in ihm selber. Bei Szczesny selbst wird das „Ichideal“ näherin charakterisiert als „strukturelle Intention der menschlichen Natur“, als jenes eingeborene Verhaltensregulativ, das sich vor allem in der Schonung des Artgenossen, in der Sorge für die Nachkommen, in personaler Bindung und Freundschaft entfaltet (91 ff.). Die Ausrichtung nach einer solchen Vorgegebenheit garantiert dem Menschen sein Heil, nämlich die unbefangene Entfaltung seiner körperlichen, seelischen und geistigen Anlagen⁵. Ernsthaft in die Tat umgesetzt vermag deshalb „autonome Moral“ die Humanisierung der ganzen menschlichen Person, all ihrer Schichten und Elemente zuwege zu bringen.

Dieser Prospekt autonomer Ethik gibt der Theologie einige zentrale Fragen auf. Nicht nur veranlaßt er, die Rolle des Glaubens für das sittliche Leben neu zu überdenken, zum Beispiel: Würde oft nicht vorschnell mit Glaubensbegründungen argumentiert, wo Sachverhalte schlicht und unkompliziert aus sich verstehbar sind? Unter welchen Bedingungen ist der Glaube wirklich geeignet, sittliches Leben zu dynamisieren?⁶ Entscheidender erscheint etwas anderes: Sollte das Sittliche sich von selbst verstehen können, dann gibt es genau genommen keine eigene christliche Ethik. In einem solchen Fall wären jene Theologen im Recht, die eine Eigeninhaltlichkeit christlicher Ethik in Abrede stellen und die ethisch-materiale Substanz des Christentums menschlichem Ergreifen und Begreifen für durchweg zugänglich halten (A. Auer, J. Fuchs). Wer anders urteilt, würde Gefahr laufen, der christlichen Ethik den Rang einer Ethik echten Menschseins abzusprechen und die sittlichen Forderungen des Christentums um ihre Kommunikabilität und Verständlichkeit für jedermann zu bringen.

⁴ G. Girardi, Überlegungen zur Begründung einer weltlichen Moral, in: *Moderner Atheismus und Moral* (Weltgespräch, Bd. 5, Freiburg 1968) 35.

⁵ G. Szczesny, Pluralismus und moralische Existenz, in: *Herder-Korrespondenz* 26 (1972) 80.

⁶ Der Hinweis einiger Theologen, die sich zur „autonomen Moral“ bekennen, daß der Glaube eine neue Intentionalität und Dynamik dem Sittlichen zuführe, müßte gerade in Hinblick auf die Einwände Szczesnys doch genauer differenziert werden.

Autonomes Ethos – die Überzeugung von der Befähigung des Menschen
zu sittlicher Eigenständigkeit und Selbstbestimmung

„Autonome Moral“ als die Überzeugung, daß der Mensch der Gegenwart reif genug geworden ist, ohne jegliche Fremdeinmischung die Bestimmung des für seine Existenz und Selbstverwirklichung erforderlichen Sittlichen zu leisten, sich selbstverantwortlich und vernünftig zu steuern, ohne frustrierenden Repressionen unterworfen zu sein, das erscheint heute in den Augen vieler als ein feststehendes, nicht mehr rückgängig zu machendes Datum. Vor allem war es H. Marcuse, der dem Menschen die Mündigkeit zur „Selbstsublimierung“ und damit zur Höherführung seiner selbst bescheinigt hat.

So bestechend nun auch die Feststellung von der dem Menschen geschichtlich zuge-
wachsenen sittlichen Autonomie ist, eine sachgerechte Darstellung dieser Behauptung kann auf dem Boden reiner Wissenschaftstheorie allein wohl nicht vorgenommen werden. Realistisches über sie läßt sich nur ausmachen, wenn in Betracht gezogen wird, in welche Richtung sie sich bereits auszuprägen begonnen hat, welche Modelle sittlicher Selbstbestimmung der Mensch praktiziert, welche Leitideen und Maximen er konkret entwickelt. Es fällt nämlich auf – und gerade Marcuse ist dafür ein typisches Beispiel –, daß der Anspruch auf sittliche Autonomie, wo immer er laut wird, mit der Propagierung eines Lebensstils einhergeht, den man global als Neo-Eudämonismus kennzeichnen kann. Ja es will scheinen, daß diese Art sittlicher Praxis als die überhaupt passendste Ausprägung der vom Menschen beanspruchten sittlichen Mündigkeit gewertet werden muß. Nicht nur das: Es verdichtet sich auch der Eindruck, daß das theoretische Konzept autonomer Ethik maßgeblich zur Befestigung neo-eudämonistischer Lebens-
einstellung bemüht wird, ja dieser sein Vorhandensein verdankt.

Daß es berechtigt ist, im Blick auf die sittliche Gesamtlage der Gegenwart von der Wiederkunft des Eudämonismus zu sprechen⁷, machen einige spezifische Beobachtungen deutlich. So wird das „Leben“ (natürlich als weltimmanente Gegebenheit begriffen) als der Güter höchstes und letztes vorgestellt. Dieses „summum bonum“ erscheint jedoch nur insoweit als allein erstrebenswertes Ziel, als es Nutz-, Genuß- und Annehmlichkeitswerte für möglichst viele garantiert. Daher die Maxime vom „persönlichen Glück“, vom „Massenlebenswert“, von „höherer Lebensqualität“. Begreiflich dabei ist, daß als Quellen dieses Glücks gewissermaßen nur die „hautnächsten“, leicht erreichbaren in Frage kommen⁸. Das bedingt zwangsläufig eine nachhaltige Ausrichtung auf die subjektive Bedürfnisbefriedigung, auf die möglichst unverzügliche und ungehinderte Absät-

⁷ Geschichtlich gesehen besagt Eudämonie nicht unbedingt das, was im Folgenden darunter verstanden wird. Daß es dennoch gerechtfertigt ist, den Begriff in unserem Zusammenhang zu verwenden, dazu vgl. Hirschberger, Eudämonismus, in: Lexikon f. Theol. und Kirche III 1167.

⁸ Diese Auslegung wird nicht unwesentlich dadurch beeinflusst, daß der deutsche Begriff „Glück“ sowohl im Sinn von Glückseligkeit (italienisch „felicità“, was auf ein transzendentes Element verweist) als auch im Sinn von Wohlbefinden (italienisch „piacere“ = subjektives Wohlbefinden) verstanden werden kann. Heute ist man kaum noch veranlaßt, mit „Glück“ spontan das mit „Glückseligkeit“ Gemeinte zu verbinden.

tigung insbesondere der libidinösen Triebansprüche. Solchermaßen eingestellt erfährt schließlich der ganze Komplex „Glück dieses Lebens“ eine Ethisierung, aus welcher „die moralische und somit öffentlichkeitsfähige Disqualifizierung derjenigen Mächte folgt, die einer solchen Glücksmaximierung im Wege stehen“⁹. Der Niederschlag von all dem findet sich in dem bekannten und weitverbreiteten Motto: „Man hat nur ein Leben und das sollte man genießen. Erlaubt ist, was gefällt.“ Es wäre in diesem Zusammenhang zu überlegen, ob nicht auch die „Neognosis“ unserer heutigen Linksintellektuellen, so sehr sie sich als Widerspruch zu gewissen Erscheinungen des gängigen Eudämonismus artikuliert, im Grund eudämonistisch geprägt ist. Dafür würden sprechen ihre Darstellung von der futurischen Gesellschaft, ihre trotz allen Protests gegen Konsumterror und ähnliches merkwürdig naive Bereitschaft, mit vollen Backen die gegenwärtigen Formen des Eudämonismus zu genießen, schließlich ihre libidinös-lustvolle Bindung an ideologische Vokabeln¹⁰.

Bei der überaus starken Verbreitung, zu welcher der Neo-Eudämonismus als Protagonist und Selbstbestätigung der sittlichen Mündigkeit des modernen Menschen gelangt ist, konnte es nicht ausbleiben, daß auch das sittliche Bewußtsein der Christen (vor allem in den Wohlstandsländern!) von dessen Leitsätzen betroffen wurde. Wie anders wäre es sonst zu verstehen, daß die bestimmt notwendig gewordene Revision der überkommenen Sexualethik da und dort von Überlegungen geleitet wird, die mit eindeutig eudämonistischen Motiven ausgestattet sind? So werden bei St. Pfürtner das Recht des Christen auf „sexuelles Glück“¹¹, bei A. Grabner-Haider das „Recht auf Lust“¹² in seltsam unkritischer Weise als Fixpunkte zur Entwicklung neuer sexualethischer Maßstäbe ausgewiesen. Auch in manchen Darstellungen des Themas „Mitmenschlichkeit“ ist ein ähnlicher Grundakkord herauszuhören. Selbst die Person des biblischen Jesus muß sich mitunter eudämonistische Auslegung gefallen lassen – als sei die Bedeutung des Herrn für das Menschsein des Menschen primär im Umkreis des diesseitigen Lebens zu suchen¹³, als ginge es dem Evangelium vorzüglich darum, dem Menschen in seinem Jetzt soviel Lebensqualität wie nur möglich sicherzustellen.

Das Fragwürdige „autonomer Ethik“

Das Konzept „autonomer Ethik“ steht und fällt mit der Solidität einer Voraussetzung: daß nämlich dem Menschen von sich aus eine zureichende und überdies sichere Erkenntnis seines Seins und „Sollens“ nicht nur möglich, sondern auch wirklich zugänglich ist. Was diese Annahme betrifft, gilt es ernsthaft zu realisieren, daß der Mensch

⁹ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral* (Bonn 1969) 66.

¹⁰ Vgl. dazu Th. Molnar, *Die Linke beim Wort genommen* (Stuttgart 1972).

¹¹ *Kirche und Sexualität* (Hamburg 1972) 281.

¹² Vgl. den gleichnamigen Titel seines Buchs „Recht auf Lust?“ (Wien 1970).

¹³ Vgl. W. Pannenberg, *Das christliche Fundament der christlichen Anthropologie*, in: *Concilium* 9 (1973) 428.

von seiner Wurzel her „homo absconditus“ ist, im letzten – das will heißen: auf seinen Ursprung und sein Ziel hin betrachtet – eben nicht aussagbar, nicht feststellbar und nicht in feste, endgültige Aussagen einzubringen ist. Aus diesem Grund kann jede Anthropologie nur „negative Anthropologie“ sein¹⁴. Gerade das Entscheidende des Menschen, sein Anfang und sein Ende, wird deshalb nicht von der Vernunft des Menschen, sondern, wenn überhaupt, vom Glauben, also von der Theologie gültig eröffnet. Auf diesen Sachverhalt trifft voll zu, was K. Steinbuch zu bedenken gibt: „Sicher aber ist, daß jeder Mensch seine Rationalität irgendwo aufgeben muß. Der Rest ist der Glaube, der sich nicht scheut, zu sein wie die Kinder.“¹⁵ Zu Recht bemerkt darum auch A. M. K. Müller: „Glaube aber wird zum einzigen Erkenntnisweg, wo es um die Wahrnehmung von Selbigkeit geht.“¹⁶ Das bedeutet doch: nur eine Anthro-Theologie (J. Splett) vermag volle Auskunft über den Menschen zu geben, über sein Sein wie über sein Sollen.

Zu diesem Grundsätzlichen muß noch ein weiterer, höchst konkreter Sachverhalt zur Kenntnis genommen werden: Was ausgerechnet die Dimensionen des Menschseins betrifft, die dem vernünftigen Begreifen des Menschen zugänglich sind, sehen wir uns zu der ernüchternden Feststellung genötigt, daß der heutigen Anthropologie „das Menschsein des Menschen nicht mehr adäquat in den Blick kommt“ (Pannenberg, 430), daß erarbeitete Teilaspekte des Humanum zur ganzen Wahrheit erhoben werden. Das findet notwendigerweise seinen Niederschlag in einer Vielfalt ethischer Zielsetzungen, die miteinander kaum noch auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind und die die Wahrung eines für alle Gruppierungen einheitlichen und verbindlichen Minimalkonsenses nicht mehr gewährleisten. In bezug auf diesen Sachverhalt spricht man freilich beschönigend von der Legitimität des „sittlichen Pluralismus“; aber was sich dahinter verbirgt, ist weithin nichts anderes als die Preisgabe der Identität und Kontinuität des Sittlichen. Autonome Ethik scheint damit in eine Pluralität untereinander beziehungsloser, einander heftig widerstrebender, jeweils sich selbst verabsolutierender Daseinsentwürfe auseinanderzufallen.

Doch wieder zum Grundsätzlichen. Weil eine sachgerechte Bestimmung des Sittlichen ohne Kenntnis von Ursprung und Ziel des Menschen nicht vorzunehmen ist¹⁷, eine solche Kenntnis aber eine Erschließung des „homo absconditus“ verlangt, ist die Darlegung des sittlichen Anspruchs aus sich notwendig auf die Hilfe des Glaubens verwiesen, kann das Sittliche des Menschen weder zureichend noch gewiß von der menschlichen Vernunft ermittelt werden. Auch Szczesny (Das sogenannte Gute, 215) scheint dem nicht unbedingt widersprechen zu wollen. So betont er, daß zur Konstituierung des Maßstabs, den wir nötig haben, auch der Horizont der Endlichkeit und Rätselhaftig-

¹⁴ Vgl. U. Sonnemann, *Negative Anthropologie* (Hamburg 1969); J. Splett, *Anthro-Theologie*, in: *Theologie und Philosophie* (1973) 366.

¹⁵ Kurskorrektur (Stuttgart 1973) 45.

¹⁶ Die präparierte Zeit (Stuttgart 1972) 450.

¹⁷ Dazu auch H. Rotter, *Die Eigenart der christlichen Ethik*, in dieser Zschr. 191 (1973) 410.

keit des Lebens mit in Erwägung zu ziehen sei. Ist so etwas ohne Glauben zu leisten?¹⁸ Auf jeden Fall ist mit diesem Hinweis zumindest eine Vorbereitung für die Anerkennung geschaffen, daß dem Glauben eine sinnvolle, wenn nicht gar notwendige Funktion bei der Bestimmung des Sittlichen zukommt¹⁹.

Das kritisch zu der ersten Voraussetzung der „autonomen Ethik“ Angemerkte gewinnt seine wohl wichtigste Konkretion und zugleich seine Bestätigung, wenn nur eingehend genug das Spezialproblem der sittlichen Evidenz reflektiert wird. Mag auch Einmütigkeit darüber bestehen, daß das Sittliche gewiß zu sein hat (denn allein aufgrund seiner Gewißheit gewinnt es ja den Anspruch der Verbindlichkeit), es will doch scheinen, daß es keine Möglichkeit des wissenschaftlichen Einverständnisses über die Grundlagen der Ethik gibt. Zwar begegnet man (noch) der Ansicht, daß ethische Gewißheit auf dem Boden des Ethischen selbst durchaus zu gewinnen sei, daß die Vernunft es aus Eigenem zur Evidenz der sittlichen Wahrheit (und zwar in allgemein verbindlicher Hinsicht) bringen könne.

Doch sind jene Stimmen im Zunehmen begriffen, die dem widersprechen. So sieht H. R. Schlette die Ethik in bezug auf ihre Begründbarkeit in eine rettungslose Aporie verstrickt. Er macht kein Hehl daraus, daß es in Angelegenheiten der Ethik keine Sicherheit gebe, sondern nur die Möglichkeit einer auf Wahrscheinlichkeit beruhenden Option für die konkrete Humanität²⁰. Ein sittlicher Konsens bleibt demnach eine Angelegenheit von lediglich voluntativem Charakter. Er vermag nur aufgrund von Übereinkunft zustande zu kommen. In gleicher Weise betont W. Pannenberg, daß aus der Situation des Menschen, „auch aus der mitmenschlichen Situation keine allgemeingültige Evidenz des Ethischen zu gewinnen ist“²¹. Läßt man sich gleichwohl darauf ein, das Sittliche allein vom Menschen oder vom gesellschaftlichen Dasein her zu bestimmen, „bleibt nicht nur der Ursprung verborgen, sondern auch die Tiefe und Weite des sittlichen Gehaltes sowie der Ernst der Verbindlichkeit“²². Darüber hinaus droht bei solcher Beschränkung auf die Immanenz die Lehre von den Werten und vom moralischen Verhalten in eine unendliche und widersprüchliche Pluralität von bloßen Per-

¹⁸ In seiner jüngsten Äußerung bekennt sich Szczyzny zu einer Transzendenz-erfahrung, die er für den Angelpunkt einer voll entfalteten Humanität hält und ohne die Ethik nicht zu begründen ist. Doch begreift er diese ausdrücklich als einen immanenten Vorgang („ein Metaphysisches, das dem Physischen nicht gegenübersteht, sondern allen Gestalten und Prozessen innewohnt“). Als solche hat sie nichts gemein mit der christlichen Transzendenz, die keine immanente, sondern eine transzendente ist: sie erschließt sich dem Menschen nicht aus eigener Erfahrung, sondern wird ihm als „fremde Macht“ offenbar (Worauf ist Verlaß?, in: Herder-Korrespondenz 27, 1973, 404). Es bleibt zu fragen, ob Szczyzny mit dieser Interpretation christlicher Transzendenz sich nicht einen „Pappkameraden“ gebaut hat. Was eine sachgerechte Theologie unter Transzendenz versteht, nimmt genau das auch Szczyzny am Herzen liegende Element der „Immanenz“ auf. Falls Szczyzny mit seinem Transzendenzbegriff zum Ausdruck bringen will, daß der Mensch letztlich unter einem Unverfügbaren steht, ist er gar nicht so weit vom christlichen Transzendenzverständnis entfernt.

¹⁹ B. Stoeckle, Von Fremdbeherrschung zur Selbstbeherrschung, in: Herder-Korrespondenz 26 (1972) 93.

²⁰ Aporien der Ethik, in: Wort und Wahrheit 24 (1969) 344.

²¹ Theologische Literaturzeitung 1962, 13 f.

²² K. Peters, Recht und Sittlichkeit, in: Internat. Kath. Zschr. 4 (1972) 352.

spektiven zu zerfallen. Die Frage bleibt ohne Antwort, weshalb etwa Freiheit, Gerechtigkeit, Güte und Hilfsbereitschaft besser sind als Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Profitgier und Grausamkeit. Daraus ist zu ersehen: Wenn Evidenz auf dem Boden des Ethischen selbst nicht sicherzustellen ist, führt das zu einer Relativierung aller ethischen Materialien. Darauf verweist in überpointierter Weise der Satz: Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.

Angesichts dieser Sachlage wird man Pannenberg's These zustimmen, daß Ethik ihre Gewißheit und Verbindlichkeit nur aus dem Ganzen des Daseinsverständnisses gewinnen kann, daß aber die Vernunft des Menschen einer solchen Bedingung nicht zu genügen vermag. Darum erhält auch eine Forderung wie die Nächstenliebe ihre ethische Verbindlichkeit erst aufgrund der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung. Anders gesagt: Letztlich (und damit unbedingt verlässlich) bringt der Glaube zum Vorschein (wörtlicher Sinn von „Evidenz“), was dem Menschen um des Menschen willen auferlegt ist.

Daß menschliche Vernunft unfähig ist, das Ganze des menschlichen Daseins zu erfassen und von da aus zur Evidenz des Sittlichen wie zur Unbedingtheit der sittlichen Imperative zu finden, liegt indes nicht allein in der ihr von Natur aus mangelnden Eindringtiefe in die Dimensionen und Bereiche des „homo absconditus“. Es hat noch einen anderen Grund. Er ist in der geschichtlich-existentiellen Verstörtheit des Menschen zu suchen. Wie sehr es bei diesem in unserer Gegenwart allgemein totgeschwiegenen Kennzeichen um einen auch empirisch konstatierbaren Tatbestand geht, hat eindrucksvoll D. Wyss deutlich gemacht. In seinem umfassenden Werk „Strukturen der Moral“ (Göttingen 1968) kommt er aufgrund sorgfältiger anthropologischer Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß es wohl eine absolute Sittlichkeit gibt, der Mensch dagegen ein tragisch gebrochenes Geschöpf ist, dem weder Vernunft noch Trieb und Instinkte die Sicherheit bindender sittlicher Entscheidungen vermitteln: „Der anthropologisch auf absolute Werte angelegte Mensch verschleiert primär durch die Diskrepanz zwischen Antriebserleben und Reflexion und dem daraus folgenden Rechtfertigungsbedürfnis diese Grundwerte ebenso, wie sie dem Kind sekundär durch seine Erziehungsperson bereits gebrochen vermittelt werden.“ Das rechtfertigt die ernüchternde Feststellung, daß die fortlaufende Konstituierung des Menschen in seiner Entwicklung unauflösbar verschränkt ist mit der Verborgenheit der primären sittlichen Grunderfahrungen, oder: „Die Gebrochenheit des Menschen bedingt die ständige Verborgenheit absoluter Werte“ (211). Von da aus gesehen wird man die Berechtigung sittlicher „Heteronomie“ gewiß nicht mehr derart bestreiten können, wie das gegenwärtig noch Mode ist.

Die Kritik „autonomer Ethik“ hat sich über die Infragestellung von deren Grundvoraussetzung hinaus noch einem weiteren Tatbestand zuzuwenden. Wo immer Moral autonomisiert und somit in die Schranken radikaler Immanenz verwiesen wird, bekundet sie unverkennbar die Neigung, in eine Morallhypertrophie bzw. in „Hypermoral“ auszuwandern, d. h. den moralischen Anspruch zu totalisieren und ihn mit der Signatur eines Heils- oder Erlösungsmythos zu versehen. Das aber läßt auf die Dauer eine

Überforderung des Menschen befürchten, eine Überbeanspruchung, die ihrerseits notwendig zu sittlicher Erschlaffung und Dekadenz führen muß. Was es mit diesen Konsequenzen autonomer Ethik näherhin auf sich hat, bemerkte nach Angaben von A. Gehlen (*Moral und Hypermoral*, 142 ff.) als erster M. Polanyi in seiner kleinen Schrift „Jenseits des Nihilismus“ (1961). Darin konstatiert er für unsere Zeit eine leidenschaftliche Hinwendung zur Moral, die sich aber bereits zu maßlosen Forderungen vorange-trieben hat. Von daher erkläre sich das Bestreben, die maßlos gewordenen moralischen Forderungen wiederum einzuschränken. Unter ihrem Gewicht würde ja der Mensch rettungslos absinken. Dazu der Kommentar von Gehlen: „Seit Gott der ‚Geschichte‘ Platz gemacht hat, . . . muß der Mensch sich selbst alles zurechnen, was in den großen Ereigniswolken aus Politik, Wirtschaft und Aggression passierte, bei denen jeder beteiligt war und niemand mehr etwas deutlich erkennen konnte. Die Moralforderung wird umgekehrt um so unerbittlicher . . . wir haben keine Entlastungen.“

An diesem Prozeß moralischer Maximalisierung aber droht der Mensch zu zerbrechen. Nach Gehlen machen sich die ersten Anzeichen einer sittlichen Rezession bereits bemerkbar. Resignation angesichts selbst ethischer Grundforderungen, kumulative Lust zur Selbsterstörung, Ausbrüche von Gewalttätigkeiten im gesellschaftlich-politischen Bereich. Diese und ähnliche Exzesse geben sich somit als eindeutige Folgeerscheinung überdrehten und deshalb leerlaufenden moralischen Anspruchs zu erkennen. Ist die Behauptung zu gewagt, daß autonome Ethik entgegen ihren Intentionen einer Dehumanisierung des Menschen den Weg bereitet?

Das Fragwürdige des „autonomen Ethos“

Die kritische Begutachtung des „autonomen Ethos“ (im Sinn der Behauptung von der Befähigung des Menschen zu sittlicher Selbstbestimmung) hat ebenfalls bei deren speziellen Voraussetzung anzusetzen: der Annahme, daß der Mensch tatsächlich auf einem Niveau von Mündigkeit und Selbstbesitz angelangt ist, das ihm gestattet, den je einzuschlagenden Kurs selbst festzulegen. Die eben aufgezeigten Tatbestände der Perspektivität und Gebrochenheit menschlicher Erkenntniskraft, die schon das Prinzip autonomer Ethik ins Zwielflicht rücken, lassen auch diese Hypothese äußerst zweifelhaft erscheinen. Dazu kommen noch Bedenken besonderer Art. Zum einen droht der Rekurs auf eine menschliche Autonomie, welche die Selbstverantwortung und die freie Selbstbestimmung von jeder transzendentalen Grundierung glaubt ablösen zu können, letztlich in eine fatale, weil nihilisierende Absolutsetzung des menschlichen Selbstseins und der ihm zugeordneten Welt auszumünden.

In Abwandlung eines Wortes Moltmanns könnte man sagen: Sobald der Mensch sich zu seinem eigenen Gott erhebt, wird er zu seinem eigenen Wolf, betreibt er das Geschäft der Selbsterstörung. Wie wenig mit diesem Hinweis Gespenster beschworen werden, macht ein weiterer Gesichtspunkt deutlich: Gewichtige Anzeichen lassen erkennen, daß

Mündigkeit, Reife, Selbstbestimmung mehr als Utopien herbeigesehnt werden, denn als Tatsächlichkeiten von Format vorhanden sind. Die Behauptung von K. Lorenz, unsere Gegenwartsgesellschaft unterliege einem tiefgreifenden Infantilierungsprozeß²³, mag vielleicht um einiges übertrieben sein. Sicher aber dürfte es zutreffen, daß der Mensch von heute drauf und dran ist, sich von ausgesprochen regressionsbestimmten Kräften lenken zu lassen, in den Sog neuer Formen von Unmündigkeit, von Abhängigkeitsverhältnissen, Konformismen und Zwangsdiktaten zu gelangen, gegenüber denen sich die Unfreiheiten vergangener Zeiten verhältnismäßig harmlos ausnehmen. Durch nichts wird dies deutlicher belegt als durch die Selbstdarstellung seiner vermeintlichen Mündigkeit im neo-eudämonistischen Lebensstil.

Daß der Neo-Eudämonismus das Menschsein nicht weitert und vertieft, sondern es einer verhängnisvollen Engführung überantwortet, wird an folgenden seiner „Essentials“ sichtbar: Indem er das „Glück“ immanentistisch auf subjektive Bedürfnisbefriedigung ohne Verzug und Repression festlegt (K. Lorenz: „Sofortbefriedigung“), baut er im Menschen die Bereitschaft ab, Unlustzumutungen, Triebeaufschub und Frustrationen zu ertragen, leistet er einen maßgeblichen Beitrag nicht nur zum Aufbau zwanghafter Süchtigkeit, sondern auch zur wachsenden Entfremdung der Menschen untereinander²⁴, befördert er insgesamt eine infantil geprägte Lebenseinstellung²⁵. Im Dienst solcher Entmündigung des Menschen stehen unmittelbar zwei weitere Bestrebungen: einmal die Löschung des Schuldphänomens (Genuß soll ja Genuß ohne Reue sein), sodann die Verächtlichmachung von allem, was ernsthaft den Menschen als Menschen fordert, ihm Anstrengung, Mühe, Verzicht, Opferwillen und Entsagung auferlegt. Daher auch die populär gewordene Verunglimpfung der aggressiven Triebkräfte.

Was an dieser ganzen Ausrichtung aber am bedenklichsten erscheint, ist die radikale Verkürzung der Zeitperspektive. Eudämonistische Lebenshaltung ist allein am Heute und an einer möglichst optimalen Erfüllung dieses Heute interessiert. Eine solche Fixierung verursacht naturgemäß Mißbehagen angesichts von Imperativen, die aus Sorge um die Sicherstellung der Zukunft Verzicht auf gegenwärtiges Glück verlangen. Die Weigerung zur Zukunft führt aber unausweichlich zu einer verhängnisvollen Schrumpfung der progressiven Kräfte des Menschen, zu Spannungslosigkeit, zur Liquidierung von Hoffnungskraft und schließlich zu einem wachsenden Unwillen gegenüber dem Fortgang der menschlichen Geschichte. In der zunehmenden Kinderfeindlichkeit unserer Tage findet dieses Nein zum Morgen seinen unmittelbar anthropologisch bestimmten Ausdruck.

Schließlich ist für den Eudämonismus der Gegenwart kennzeichnend die beflissene Ausblendung der menschlichen Grenzsituationen, der Betroffenheit von Leid, Krankheit und Tod, des Ausgesetztseins in Angst, Verzweiflung und Einsamkeit. Gepflegt

²³ Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (München 1973) 42 ff., 66.

²⁴ Vgl. die instruktiven Hinweise bei H. Sachsse, Technik und Verantwortung (Freiburg 1972) 91.

²⁵ A. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern (München 1967) 290.

wird ein „irrealer Optimismus“, der so tut, als sei das Leben nichts als strahlende Frische, fortwährende und nie welkende Jugendlichkeit, ungestörter Zustand des Genießens. Der Mensch erfährt deshalb nur insoweit Beachtung, als er diese Vorstellungen vom Leben selber darzustellen und zu stützen vermag. Das Interesse an ihm erlischt jedoch schlagartig, sobald er in eine der verdrängten Grenzsituationen eintritt. In solchem Fall bleibt er sich selbst überlassen und kann auf Beistand nicht mehr rechnen. Er ist Aus- und Abgestoßener. Sein Platz wäre eigentlich die Müllkippe. Darin liegt mit auch ein Grund, weswegen im Eudämonismus die Entfaltung altruistischer, dem Nächsten um seiner selbst willen zugewandter Liebe außerordentlich behindert ist.

Unter dieser Rücksicht tritt die Grausamkeit, weil Unmenschlichkeit eudämonistischer Lebensmaxime unverhüllt hervor. Dies insofern, weil sie den Menschen um sein Menschlichstes betrügt, um die aktive wie passive Erfahrung selbstloser Liebe, und den „Menschen in Not“ einfach für nichtexistent erklärt. Gerade wenn man bedenkt, wie nachdrücklich das von der biblischen Botschaft des Neuen Bundes gezeichnete Ethos des gläubigen Menschen dem schwachen und schutzbedürftigen Leben zugetan ist und wie sehr das endgültige Werturteil Gottes über den Menschen davon abhängt, ob der notleidende Mitmensch erkannt, aufgesucht und betreut worden ist, wird der Abstand des Eudämonismus vom Ganzen des Menschseins voll offenbar.

Gegen diese Ausstellungen könnte nun geltend gemacht werden, daß der weitere Verlauf innermenschlich-weltlicher Evolution es schon fertigbringen werde, die der Mündigkeit des heutigen Menschen anhaftenden Mängel zu überwinden oder gegenstandslos zu machen, daß insbesondere eine Änderung der bestehenden Verhältnisse und Strukturen die volle Verwirklichung des Ideals vom mündigen und reifen Menschen gewährleiste. Auf solche Weise das bestehende Defizit zu einer Art vorübergehender Entwicklungsstörung herunterzuspielen, erscheint realitätsfremd. Es trifft einfach nicht zu, daß der Mensch nur äußere Hemmnisse überwinden, „daß er sich nur emanzipieren müsse von allem, was seine freie Selbstentfaltung behindert“²⁶, um ganz befreiter Mensch zu werden. Dem Menschen eignet eine originäre Entfremdung, die in dieser Weltzeit nicht zu beheben ist²⁷, und die sich stets ihren Ausdruck zu verschaffen weiß. Das meint auch die Heilige Schrift, wenn sie den Menschen als ein Wesen vorstellt, das aus sich und als solches seiner ganzen Wahrheit und wahren Ganzheit, seinem Selbstbesitz noch fern ist, allein durch Gottes Initiative zu Identität und Integrität seiner selbst gelangen kann. Daraus ist dann auch zu folgern, daß der Mensch – der sich ja aus seiner Geschichtlichkeit niemals davonstehlen kann (so sehr neognostische Ideologien das auch für möglich halten) – darauf verzichten muß, über das, was er sich schuldig zu sein hat, ausschließlich selbst zu befinden.

²⁶ W. Pannenberg, *Das christliche Fundament der christlichen Anthropologie*, 431.

²⁷ A. M. K. Müller, *Die präparierte Zeit*, 365, 450.

Mut zur Profilierung des christlichen Ethos

Es muß endlich gesehen werden, welche entscheidende Herausforderung dem christlichen Glauben durch das Konzept und durch die Propagierung der „autonomen Moral“ (in des Wortes zweifacher Bedeutung) erwachsen ist. Das drängt abseits jeder „Trotzreaktion“ zu einer umfassenden Neubesinnung wie Neubestimmung des dem gläubigen Menschen eigenen Ethos. Ein unkritisches Bekenntnis zu den Grundideen und tragenden Voraussetzungen autonomer, rein auf sich selbst gestellter Sittlichkeit würde auf längere Sicht hin den Bestand des christlichen Ethos nicht bewahren können, ihn vielmehr der Nivellierung anheimgeben. Das ergibt sich aus folgenden, schlechterdings unverzichtbaren Markierungen:

1. Christliches Ethos ist humanes Ethos, weil es grundlegend theonomes Ethos ist. Seine humane Substanz wird maßgeblich nicht von dem garantiert, was der Mensch kraft eigener Ermittlungen glaubt ausmachen zu können, sondern wird vom Wort Gottes selbst offengelegt und befestigt. So gesehen liegt das Proprium christlichen Ethos primär im Glauben²⁸. Das gilt auch und gerade für die weltethischen Belange des Christen. Eine Ethik, die sich an dem Grundsatz „etsi Deus non daretur“ orientiert, muß damit rechnen, daß sie, weil zum Ganzen nicht mächtig, auch den „Teilen“ nicht gerecht wird. Eben deshalb kann sich auch christliches Ethos mit einer isoliert-verselbstständigenden Betrachtung weltimmanenter Erfüllung nicht einverstanden erklären.

2. Christliches Ethos erschließt das Menschsein, wie es innerhalb der Geschichte gegenwärtig ist und ungeachtet aller menschlichen Anstrengungen gegenwärtig sein wird bis zum Ende der Tage, nicht nur als fragmentarisch, sondern auch als gebrochen, behaftet mit der steten Gefahr des Verlusts seiner selbst. Unter dieser Voraussetzung wird auch die sittliche Erkenntnis des Menschen und seine sittliche Selbstverwirklichung niemals unbedingt sicher und fraglos sein können, wird eine genaue Zäsur von Weltethos und Heilsethos sich nicht vornehmen lassen.

3. Christliches Ethos, weil im Glauben an den gottverfügten Anfang und das ebenso gottverfügte Ende des Menschen gegründet (d. h. weil bezogen auf Protologie und Eschatologie), lenkt den Blick auf sittliche Inhalte, die dem Menschen aus sich entweder überhaupt nicht oder nur verschleiert und ungenau deutlich werden. Das betrifft insbesondere die „Kreuzesrealitäten“, welche da sind: unbedingte Solidarität mit dem schwachen und ungeschützten Leben, Verzicht auf Gewalt, Hoffnung wider alle Hoffnung. Noch konkreter gesprochen: Forderungen wie: Ja zum Leben auch dort, wo es menschlich betrachtet seinen Sinn und Nutzen verloren hat (Euthanasie- und Suizidproblem!), unbedingte Treue zur Last einer menschlich nicht gelungenen Ehe, Verzicht auf Absolutsetzung irdischer Daseinsentwürfe aus der Kraft eschatologischen Bewußtseins, solche Forderungen sind auf der Basis autonomer Ethik nicht als evidente Postulate sichtbar zu machen.

²⁸ H. Schulze, *Gottesoffenbarung und Gesellschaftsordnung* (München 1968) 48 ff.

4. Christliches Ethos sichert darüber hinaus der Gesamtheit der human-sittlichen Anforderungen die befreiende Gewißheit des Richtigen und Gesollten, räumt damit das aus Verunsicherung kommende, ebenso permanente wie sinnlose Hinterfragen aus, bewahrt so den Menschen davor, zum Sklaven seiner eigenen Moral zu werden. Es gewährleistet auf diese Weise auch die vitale Voraussetzung für das Gelingen guter Werke, nämlich die Freude. Nicht umsonst spricht J. Moltmann von einem Totalitätsanspruch heutiger Ethik, gegen den die Freude an der Ästhetik wieder zur Geltung zu bringen ist²⁹. Was wäre schließlich die Nächstenliebe ohne Nächstenfreude³⁰! Man sollte doch auch zugeben: Die durch den Glauben vermittelte Gewißheit des Sittlichen gibt dem sittlichen Dasein etwas von jener naiven (ursprünglichen) Selbstverständlichkeit zurück, die dem oft so verbiestert grübelnden Menschen von heute zum Nachteil seiner selbst abhanden gekommen ist.

5. Christliches Ethos scheut nicht davor zurück, Moral als „Sache des Menschen“ den „vorletzten Dingen“ einzuordnen. Es wehrt sich dagegen, daß Moral so betrieben wird, als sei sie des Menschen einzige und letzte Waffe. Sie soll vom Menschen wohl ernst, aber nicht „todernst“ genommen werden. Das „bonum“ des Menschen, dem sie zugeordnet ist und das sie zu verwirklichen sucht, ist gegenüber dem „festen“, „nicht von Menschenhand“ errichteten Bau des Heilstands lediglich „irdisches Wohnzelt“ (2 Kor 5, 1).

²⁹ Die ersten Freigelassenen der Schöpfung (München 1972) 28.

³⁰ Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott (München 1972) 28.