

Probleme der Fundamentalmoral

Zu einem Kongreß von Moraltheologen und Sozialethikern in Fribourg

Rund 120 Moraltheologen und Sozialethiker des deutschsprachigen Raums und des angrenzenden Auslands trafen sich vom 19. bis 23. September 1977 in Fribourg zu einem Kongreß über Fragen der Fundamentalmoral. Ziel des Kongresses war es, auf interdisziplinärer Grundlage das Selbstverständnis der Moralthologie und Legitimationsfragen ihres Argumentierens zu erörtern. Rainer Funk, Assistent am Institut für Moralthologie der Universität Tübingen, berichtet darüber. Zum Gesamtverlauf der Tagung sei auf den demnächst in Buchform erscheinenden Kongreßbericht verwiesen (Verlag Herder, Freiburg, und Universitätsverlag, Fribourg).

Dem Laien mag die Konzentration auf Fragen der Fundamentalmoral unwichtig oder gar ärgerlich erscheinen: Der „einfache Christ“ und ebenso auch die Bischöfe deuten die Zeichen der Zeit eher so, daß der theologische Ethiker endlich wieder sagen sollte, was gelte und woran sich der katholische Christ zu halten habe. Einer solchen Erwartungshaltung kann der theologische Ethiker nicht ungestraft entsprechen. Jede Ethik verurteilt sich notwendig zur Bedeutungslosigkeit, wenn sie nicht kommunikabel bleibt, wenn sie also ihre Mitteilbarkeit verliert. Diese Grundforderung gilt für den konkreten sittlichen Sollensanspruch und für das ethische Argumentieren gleichermaßen.

Es spricht für die Sensibilität der führenden Moraltheologen (Veranstaltungsleiter waren *D. Mieth* und *F. Compagnoni*, beide Fribourg) für die tatsächlichen Entwicklungen in unserer Zeit, wenn sie sich in einem eigenen Kongreß Fragen der Fundamentalmoral zugewandt haben, um die Grundlagenreflexion voranzutreiben, und nicht den aktuellen Tagesfragen der Ethik, so nötig deren Beantwortung auch ist. Kommunikabilität ethischer Forderungen und ethischen Argumentierens bedingt die Kommunikation der Ethiker mit den Bemühungen der Gegenwart, wissenschaftlich begründet zu ethischen Aussagen zu kommen. Diesem Anliegen dienten drei der insgesamt fünf Referate, die auf dem Kongreß gehalten wurden. *T. Styczen* (Lublin) und *O. Schwemmer* (Erlangen) versuchten die Relevanz eines analytischen Ansatzpunktes für ethische Aussagen aufzuzeigen, während *K. Demmer* (Rom) die Bedeutung der hermeneutischen Methode zum Gegenstand seines Referates machte. Von den sechs Arbeitskreisen, die während des Kongresses tagten, befaßten sich drei mit den Relevanzfragen: *W. Ernst* (Erfurt) leitete einen Arbeitskreis zur Frage der

Relevanz der hermeneutischen Methode für ethische Aussagen, *R. Ginters* (Münster) und sein Arbeitskreis beschäftigten sich mit der Analytik, und *W. Korff* (Tübingen) unterbreitete dem von ihm geführten Arbeitskreis seine Erkenntnisse über die Relevanz der Sozialempirie für sittliche Weisungen.

Theologische Ethik, die die Kommunikation mit dem Denken der Gegenwart nicht scheut und das „Unterscheidend-Christliche“ nicht als Widerspruch dazu auffaßt, sieht sich erneut vor die Aufgabe gestellt, ihr Selbstverständnis als theologische Ethik im Unterschied und in Spannung zu nicht-theologischer Ethik zu formulieren. Dieser Aufgabe stellten sich die Referate von *J. Fuchs* (Rom) und *E. Schillebeeckx* (Nijmegen). Da ein gut Teil der Problematik in den vergangenen Jahren unter den Stich- (und Reiz-) Worten „autonome Moral“ und „Glaubensethik“ diskutiert wurde, widmete sich ein Arbeitskreis den mit diesen Worten angezeigten Anliegen; die Leitung hatten *F. Böckle* (Bonn), *H. Rotter* (Innsbruck) und *Ph. Schmitz* (Frankfurt); die Diskussion profilierte sich durch die zeitweise Gegenwart von *A. Auer* (Tübingen) und *B. Stoockle* (Freiburg). Unter der Federführung von *J. Hoffmann* (Frankfurt) beschäftigte sich ein Arbeitskreis mit den Konsequenzen, die aus der Neuorientierung der Fundamentalmoral für die Moralphädagogik zu ziehen sind. Die Linien bis zur konkreten Normierungsfrage zog schließlich ein von *A. Elsässer* (Eichstätt) und *J. Gründel* (München) geleiteter Arbeitskreis, der sich mit den ethischen Fragen der Sterilisation beschäftigte.

Begründungsversuch aus sprachanalytischer Sicht

Daß Kommunikabilität nicht nur ein Begriff ist, mit dem sich Hoffnungen umschreiben lassen, sondern auch zu praktischen Ergebnissen führt, sobald sich das wissenschaftliche Denken und Argumentieren von ihr leiten lassen, wurde bei der Schlußdiskussion offensichtlich. In einer offenen Podiumsdiskussion versuchten die Referenten des Kongresses jene zentralen Begrifflichkeiten definitiv zu klären, die sich im Kongreßverlauf als Schlüsselbegriffe herausgeschält hatten: was „Erfahrung“ ist, wie „Autonomie“ zu verstehen ist und welches Anliegen mit dem Begriff „Rationalität“ ausgedrückt wird. Die kurzen Statements wurden auf dem Hintergrund des beim Kongreß Gehörten und Diskutierten gehalten, so daß die Ge-

meinsamkeiten in den Grundaussagen trotz aller Verschiedenheiten des Denkansatzes und der Denkstrukturen sichtbar wurden.

Das ans Ende des Kongresses gestellte Referat von O. Schwemmer zeigte, welche *Begründungsversuche moralischer Normen in der gegenwärtigen praktischen Philosophie* gemacht werden. Er gab vielen Kongreßteilnehmern wohl erstmals einen Einblick in eine dem sprachanalytischen Laien kaum zugängliche Denk- und Arbeitsweise, die wohl zu Ergebnissen kommt, wenn auch nur sehr zaghaft und mit aller Vorsicht. Die Ethik-Diskussion in der praktischen Philosophie wird gegenwärtig vor allem in einem sprachtheoretischen und einem handlungstheoretischen Rahmen geführt. Die Sprachtheorie bewertet die Begründungsprobleme „als Probleme des Übergangs von Sätzen zu Sätzen bzw. der Erzeugung von (korrekten) Satzfolgen nach Regeln“ mit dem Ziel, jenes Glied in einer praktischen Satzfolge zu finden, durch das das Ende der Folge verbindlich wird. Im handlungstheoretischen Rahmen wird, statt nach den Begründungsideen zu fragen, das praktische Begründungsproblem über die Konstruktion von Handlungsmodellen diskutiert, die als Entscheidungshilfen für bestimmte Handlungsschwierigkeiten dienen.

Einen weiteren Ansatz versuchten die sogenannten „Konstruktivisten“, zu denen auch O. Schwemmer gezählt werden kann. Sie wollen mit einem allgemeinen Begründungsprinzip – etwa mit dem *Prinzip der Transsubjektivität* oder mit dem Vernunftprinzip – und einem genetischen Begründungsverfahren „die allgemeine Annehmbarkeit materialer Normvorschläge“ sichern. Das entscheidende Problem ist hier die Antizipation von Willensbildungen, die dort ihre Grenze hat, wo es um die Zustimmung der Betroffenen geht. Diese ist methodisch nicht antizipierbar und doch *conditio sine qua non* für die Verbindlichkeit. Werden moralische Begründungen durch Regeln in eine Ordnung gebracht und wird auf diese Weise die Rationalität in der Moral begründet, dann darf eben diese Rationalität nicht zugleich zum Ausweis der Verbindlichkeit erhoben werden, weil sonst nur das Subjekt des Theoretikers an die Stelle der Subjekte des Handelns gesetzt würde. Deshalb muß gelten: „Rationalität in der Moral hat ihren Sinn damit, daß sie die Willensbildung als eine gemeinsame, und zwar in einem offenen Diskussionszusammenhang, ermöglicht.“

Mit dieser *Aufgabenbestimmung der Rationalität* ist zugleich ihre Grenze definiert: Moralität läßt sich letztlich nicht rational darstellen, da zur Moralität die Subjekte des Handelns hinzugehören. Die handlungs- und sprachtheoretischen Vorgehensweisen, sofern sie im Unterschied zu den Ansichten von L. Wittgenstein, R. M. Hare und C. L. Stevenson überhaupt das Problem der Begründung ethischer Normen als lösbar ansehen, haben lediglich zu Handlungen Zugang; zu den Handelnden selbst kann es für sie keinen methodischen Zugang geben.

Normative Ethik mit oder ohne Proprium

Auch für den Polen T. Styczen, der mit seinem Beitrag „Ethik mit oder ohne Proprium“ die Reihe der Referate beim Kongreß eröffnete, ist die *Ausgangsfrage von der wissenschaftstheoretischen Diskussion* der letzten Jahre bestimmt. Doch gibt es für ihn ein spezielles erkenntnisleitendes Interesse, das seinen Ursprung in der Konfrontation von christlicher und marxistischer Ethik in Polen hat. Dabei geht es zunächst nicht darum, christliche und marxistische Ethik gegeneinander auszuspielen; vielmehr geht er von dem Vorwurf aus, daß es gleicherweise verkehrt sei, von einer christlichen oder marxistischen Ethik zu reden; diese gäbe es ebensowenig wie eine christliche oder marxistische Physik oder Chemie, Ethik müsse sich völlig unabhängig von Überzeugungen und Weltanschauungen begründen und entfalten, sie müsse methodologisch eine völlig „autonome“ Disziplin sein. Bei diesem Verständnis von „Autonomie“ wird jede philosophische oder theologische Reflexion, die für die Normfindung oder Normbegründung relevant sein soll, als „Heterogenisation“ verstanden, da sie „in der Konsequenz zu einer Verfälschung der echt sittlichen Motivation des Handelns in der Praxis des moralischen Lebens“ führen würde.

Gegenüber einem derartigen Autonomieanspruch, der auch jeder „autonomen Moral im christlichen Kontext“ (D. Mieth in Anschluß an A. Auer) aufs entschiedenste widersprechen würde, versucht T. Styczen eine differenzierte Antwort zu geben. Er will das Anliegen von T. Czeczowski und T. Kotarbinski aufgreifen, die in der Ethik eine *methodologisch autonome Disziplin* sehen, es allerdings dahingehend modifizieren und weiterführen, daß die Prämissen der Begründung von Ethik in der sittlichen Erfahrung selbst gründen, so daß die entscheidende Aufgabe darin zu sehen ist, sittliche Erfahrung methodisch in den Griff zu bekommen. Im Unterschied zu den in der Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften aufgezeigten induktiven und deduktiven Erkenntnismethoden, die für den Bereich sittlicher Norm- und Wertentscheidungen nicht taugen, folgt T. Styczen einem „intuitionistischen“ Ansatz und macht diesen mit einem Beispiel plausibel. Zwei Freunde A und B wollen einen todkranken Freund C im Krankenhaus besuchen und streiten sich, ob sie C die Wahrheit seiner Situation sagen sollen. Trotz der gegensätzlichen Urteile von A und B hinsichtlich der Frage, ob C ein Recht auf Wahrheit habe und ob A und B die Pflicht zur Aufklärung von C zukomme, darf die grundlegende Tatsache nicht übersehen werden, daß beide, A und B, zum Wohl von C handeln wollen und daß also schon vorgängig C von ihnen bejaht wird. Wieso aber gilt, daß C von A und B bejaht werden soll? Die Antwort kann, laut T. Styczen, nur heißen, daß C um seiner selbst willen anerkannt wird, ohne daß er von A und B die Bejahung erzwingen würde. Dieser vorreflexive empirische Sachverhalt ist zugleich ein normativer, der sich – so T. Styczen – verallgemeinern lasse, so daß „der Satz ‚Person (als Person) ist von der Person zu bejahen‘ als empirisch gerecht-

fertigt und doch empirisch nicht mehr widerlegbar“ gelte und „in diesem Sinne empirisch und allgemein gültig“ sei. Ob mit dieser Argumentation nicht doch das Anliegen des analytischen Ansatzes zugunsten einer Art „Transzendental-Empirie“ vernachlässigt wird, konnte auch die Diskussion des Referats nicht klären. Gerade hinsichtlich der umstrittenen Generalisierung fordert T. Styczen: „Als rationale Rekonstruktion der Erfahrung kann diese Verallgemeinerung genetisch als Nacherfahrung erscheinen, dennoch ist sie, methodologisch gesehen, nichts anderes als die Erfahrung selbst.“

Wenn es so etwas wie *sittliche Erfahrung* selbst gibt, dann muß der Ethik, soweit das sittliche Gesollte, das heißt das Gute, zur Frage steht, eine Unabhängigkeit von anderen Erfahrungswissenschaften („Autonomie“ im Sinne von T. Styczen) zugestanden werden. Eine solche „Autonomie“ der Ethik kann jedoch nicht behauptet werden, sobald es um die inhaltliche Bestimmung des sittlich Gesollten, also um die Frage nach dem sittlich Richtigen und um seine Begründung geht. Für die Bildung und die Rechtfertigung eines Urteils vom sittlich Richtigen beim Verhalten von A und B gegenüber C muß man die Situation genau kennen. Diese Kenntnisnahme ist ohne Berücksichtigung anthropologischer Daten und Größen nicht möglich. Folglich kann sich Ethik hinsichtlich der Bestimmung des sittlich Richtigen nicht mehr als unabhängige Disziplin verstehen, und es taucht die Frage des *weltanschaulichen Propriums* und seiner Relevanz bei der Bestimmung des sittlich Richtigen auf.

Autonome Moral und Glaubensethik

Die Notwendigkeit zu differenzieren und exakt zu argumentieren ist, wie der Arbeitskreis um den Schüler von B. Schüller, R. Ginters, mit aller Deutlichkeit herausarbeitete, der Impetus jeder analytischen Ethik: Der „status quaestionis“ muß klar umrissen werden, die in der Diskussion verwendeten Begriffe müssen definiert, Mehrdeutigkeiten und mißverständliche Fragestellungen vermieden werden. Daß gerade im Bereich der Moraltheologie und der kirchlich gestützten Ethik gegen diese Forderungen der analytischen Ethik verstoßen wird, zeigen sowohl die Kontroversen in rebus moralibus zwischen den Bischöfen und Moraltheologen (vgl. ds. Heft, 545f.) als auch die konträren fundamentalmoralischen Auffassungen unter den Moraltheologen selbst.

Prinzipiell ist beim sittlichen Urteil „zwischen *deskriptiven* Tatsachenurteilen und *präskriptiven* (normativen) Werturteilen“ zu differenzieren; bei den präskriptiven Werturteilen können nochmals sittlich wertende und nicht-sittlich wertende Elemente unterschieden werden. In der Folge dieser grundlegenden Unterscheidungen des sittlichen Urteils liegt die bereits bei T. Styczen aufgezeigte und für die Diskussion um die „autonome Moral“ höchst bedeutsame Trennung in sittlich gut bzw. böse und sittlich richtig bzw. falsch. R. Ginters verdeutlicht: „Als sittlich gut wäre derjenige zu bezeichnen, der sich zum Stand-

punkt der Moral oder der Nächstenliebe entschieden hat, sittlich richtig würde derjenige handeln, der die rechte Einsicht in die seine Handlungssituation charakterisierende Wert- und Tatsachenlage besitzt.“ Das sittlich Gute ist Sache der Entscheidung. Die Aufforderung, sich für das sittlich Gute zu entscheiden, geschieht in der Paränese. Solche setzt aber bereits die Erkenntnis des sittlich Richtigen, um der es der normativen Ethik geht, voraus.

Der Streit um die sogenannte „*autonome Moral*“ erklärt sich zu einem großen Teil aus der mangelhaften Unterscheidung von sittlich gut und sittlich richtig, von sittlichem Wert (Tugend) und nicht-sittlichen Werten (Gütern) sowie von Paränese und normativer Ethik. Mit Recht gab deshalb *Joseph Fuchs* gleich zu Beginn seines Referats „Autonome Moral und Glaubensethik“ als Grund seines persönlichen Interesses an der Frage einer christlichen autonomen Moral an: „Es geht mir um die Frage der normativen Ethik ...: Gelten objektiv für gute Christen andere sittliche Verhaltensweisen in den verschiedenen innerweltlichen Lebensbereichen als für gute Humanisten?“ Die Fragestellung der „autonomen Moral“, wie sie vor allem von A. Auer präzisiert und ausgeführt wurde, kommt jedoch aus einer ganz anderen Kontroverse als die Frage nach der Autonomie der Ethik bei T. Styczen. Der „autonomen Moral“ geht es um einen „autonomen Zugang zur rational einsichtigen Normen und Urteilen“ (Fuchs) gegen einen Anspruch nach spezifisch christlichen Norminhalten, wie er z.B. in „*Humanae Vitae*“ geltend gemacht wurde. Die „autonome Moral“ wendet sich gegen einen Offenbarungs- und Lehramtspositivismus, denn dieser laufe dem Auftrag des Vaticanum II („*Gaudium et Spes*“) zuwider; statt dessen fordert Fuchs, daß wir „von uns aus so viel an ethischer Einsicht in die Weltgestaltung einzubringen (haben), als möglich ist“.

Der Ansatz für jedes Sprechen über Norminhalte ist die human-autonome sittliche Erfahrung, die „als originäre Erfahrung ohne explizite Gotteserkenntnis geschehen kann und geschieht“. Die sittliche Erfahrung ist ihrem Wesen nach aber für die Dimension des Glaubens offen. Fuchs faßt diese Offenheit so, daß er *quoad nos* postuliert: „Die christliche Moral kann sich ... inhaltlich nicht grundlegend von einer human-autonomen unterscheiden“, gleichzeitig aber betont, daß *quoad se* die so verstandene christliche Moral, weil sie echt humane Moral ist, „als die Moral katexochen angesehen werden“ muß.

Auf das Erkenntnisorgan sittlicher Erfahrung bezogen, gilt nach Fuchs, daß die Vernunft des Gläubigen eine vom Glauben erleuchtete Vernunft ist; „aber es ist doch wirklich die praktische Vernunft selbst, die sittliche Einsicht“ gewinnt. Die Rede von der sittlichen Rationalität oder vom rationalen Charakter sittlicher Normativität will sicherstellen, daß die Moraltheologie als normative, das heißt hinsichtlich ihrer materialen Inhaltlichkeit, auf die Vernunft des Menschen notwendig angewiesen ist und „daß wir Menschen selbst an sich Zugang und Einsicht im Bereich sittlicher Normativität haben“. Diese Option für die Eigenwertigkeit der sittlichen Erfahrung gilt selbst

dort, wo die Offenbarung über sittliche Werte und sittliches Verhalten spricht. Sittliche Normen und Urteile müssen, wollen sie kommunikel und verbindlich sein, rational sein.

Rationalität des Sittlichen in seinen konkreten inhaltlichen Normierungen impliziert die sittliche Autonomie des Menschen. Dieser Anspruch ist noch immer Gegenstand großer Mißverständnisse und trägt den Vertretern einer „autonomen Moral“ den *Vorwurf des Autonomismus*, der sittlichen Autarkie oder des Säkularismus ein. Man sieht im Autonomie-Anspruch konkreter Normfindung einen Glaubensverrat und die Preisgabe des Glaubens an die Vernunft (so etwa B. Stoeckle, J. Ratzinger und J. Rief) und fordert statt dessen eine „Glaubensethik“ (B. Stoeckle). Offensichtlich sind derlei „Mißverständnisse“ noch nicht aus der Welt geschaffen und wirken in der Hierarchie und auf manchen Lehrstühlen unvermindert fort und dies, obwohl seit Beginn der theologischen Diskussion die Autonomie präzisiert und qualifiziert wurde als „theonome“ Autonomie (F. Böckle, J. Fuchs) oder als „autonome Moral im christlichen Kontext“ (D. Mieth) oder als „relationale“ Autonomie (A. Auer). Gemeint ist mit diesen Qualifizierungen der transzendente Bezug, innerhalb dessen im christlichen Sinn von Autonomie gesprochen werden kann: „die vom Schöpfer- und Erlösergott dem Menschen grundlegend gegebene Möglichkeit“ zur Autonomie und der mit der Ermöglichung durch Gott „dem Menschen eingestiftete Auftrag“ dazu (Fuchs).

Die Diskussion der spezifischen Fragen um die Reizworte „autonome Moral“ und „Glaubensethik“ in einem eigenen Arbeitskreis zeigte einmal mehr, woraus die Kritik „autonomer Moral“ entspringt: zumeist der Sorge, das Christliche würde im Bereich der Sittlichkeit preisgegeben und die Relevanz des Glaubens werde zu gering geachtet. Daß die Rede von der Autonomie des Sittlichen der Frage nach dem sittlich Richtigen gilt und sich für die Frage nach dem sittlich Guten sehr wohl eine Relevanz des Glaubens mit seinem „kritisierenden, stimulierenden und integrierenden Effekt“ (Auer) ergibt, fand nicht überall Zustimmung. B. Stoeckle z. B. wollte in einzelnen Fällen (Ehescheidung, Selbsttötung) spezifisch christliche Norminhalte „statuieren“, die nur dem Christen zugänglich seien und deshalb einer auf Vernunft aufbauenden Kommunikabilität entbehrten.

Ein anderer Einwand kam von K. Hilpert (Neuß), der darauf hinwies, daß der Begriff „Autonomie“, von Kant in die ethische Diskussion eingebracht, in der Geschichte so sehr mit einer antikirchlichen und antitheologischen Bedeutung belegt wurde, daß er für die Bezeichnung einer vom Glauben her begründeten Gestaltungsverantwortung des Menschen untauglich sei. Demgegenüber verweisen andere darauf, daß sich die christliche Theologie immer wieder Begriffen bedient hat, die ursprünglich eine andere, ja manchmal entgegengesetzte Sinnspitze hatten: Man denke nur an die griechischen Begriffe „Logos“ oder „Kosmos“ oder an die aufklärerische Rede von der „Mün-

digkeit“ des Menschen, aus der der „mündige Christ“ wurde.

Die Aussprache über das Referat von Fuchs und die Diskussion im Arbeitskreis ließen vor allem ein Desiderat erkennen, dem noch stärker nachgegangen werden muß: Die Bedeutung des Glaubens und des mit ihm gesetzten spezifisch christlichen Sinnhorizonts für die Frage nach dem sittlich Guten und für den Vollzug sittlichen Handelns selbst wie auch des religiösen Lebens muß präzisiert werden, wenn die Anliegen und Erkenntnisse der „autonomen Moral im christlichen Kontext“ im theologischen Denken und in der kirchlichen Praxis nicht wieder verlorengehen sollen.

Die Relevanz des Glaubens für die Moral

Daß die Differenzen zwischen der „autonomen Moral“ und der „Glaubensethik“ bei der Frage nach dem christlichen Proprium ein allgemeines theologisches Problem artikulieren, zeigte das Referat „Glaube und Moral“ des Dogmatikers E. Schillebeeckx. Er fragt nach dem Sinn ethischen Verhaltens: „Why to be moral?“ und stößt unversehens auf die *Notwendigkeit der Erfahrung eines Urvertrauens*. Die Erfahrung eines Urvertrauens hat das Ethische jedoch mit dem Religiösen gemeinsam. Deshalb liegt der Schritt nahe, daß das Vertrauen in die Sinnhaftigkeit ethischen Handelns faktisch im Religiösen begründet gesehen wird. Diese in der Erfahrung des Urvertrauens grundlegende Verflochtenheit des Religiösen und des Ethischen darf jedoch nicht zu einem irrationalen Fideismus verleiten; vielmehr muß der kognitive Aspekt der religiösen Antwort überprüfbar bleiben. Auch die Antwort des christlichen Glaubens auf die Frage „Why to be moral?“ muß sich der Forderung nach Kommunikabilität stellen und ist genötigt, ihre Erfahrung des Urvertrauens vernunftbezogen auszuweisen.

Ethik hat es mit Normen zu tun, und hier ist zunächst einmal zu unterscheiden zwischen „formalen Normen“ – darunter versteht E. Schillebeeckx ethische Prinzipien, allgemeinste Sollenssätze, ethische Intentionalitäten von der Art: „Du sollst gegenüber Mitmenschen gerecht sein“ – und „inhaltlichen Normen“, das sind die die Umstände und Realfaktoren berücksichtigenden Konkretionen der formalen Intention. Während erstere absolut sind und immer und überall gelten, sind die „inhaltlichen Normen“ historisch und kulturell bedingt, kommt ihnen nur eine partielle Gültigkeit zu. Die inhaltlichen Normen sind demnach relativ und wandelbar; für die Bestimmung ihres Inhalts (des „sittlich Richtigen“) bedarf es der Güterabwägung nach Vorzugsregeln; bei ihnen gibt es die Möglichkeit der Wahl, und ihre Befolgung fordert bisweilen Kompromisse; schließlich ist ihre konditionelle Eigenart der Grund dafür, daß es einen Pluralismus von Moralien und die Wandelbarkeit der Moral gibt.

Nach E. Schillebeeckx gibt es *im Neuen Testament zwar eine Menge inhaltlicher Normen, aber kein eigenes ethi-*

sches Grundprinzip. (Eine solche Annahme würde Religion auf ein bestimmtes Ethos und Theologie auf eine umfassende ethische Theorie reduzieren.) Für die Frage nach spezifisch christlichen Norminhalten gilt aber: „Auch dann, wenn ihre fundamentale Inspiration etwa aus einem religiösen Gottglauben kommt, müssen ethische... Normen in einer intersubjektiv-gültigen, d. h. für alle vernünftigen Menschen zugänglichen Diskussion rational begründet werden können. Keiner der Gesprächspartner kann sich dabei hinter einem ‚ich sehe etwas, was du nicht siehst‘ verstecken und trotzdem andere verpflichten, diese Norm einfach zu akzeptieren.“

Es wird nicht bestritten, daß ein Christ aus seiner Glaubenserfahrung („christliche Inspiration“) zu einem bestimmten ethischen Urteil und zu einer bestimmten ethischen Praxis kommt, doch kann diese Einsicht nur verbindlich sein, wenn sie mitteilbar und universalisierbar ist. „Der ethische Inhalt selbst ist dann auch Nicht-Christen zugänglich.“ Die *Relevanz des Glaubens für die Moral* läßt sich nicht in positiven Begriffen – d. h. ethisch: in spezifischen Norminhalten – definieren. Dies ist eine Grundeinsicht des Dogmatikers. Denn jede positive Bestimmung läuft Gefahr, „entweder menschlich megaloman (größenwahnsinnig) zu werden oder Gottes Möglichkeiten herabzusetzen“. Die Relevanz des Glaubens für die Moral zeigt sich für den Christen vielmehr in einer „Aufhebung“ des Ethischen ins Mysterium Gottes, der Liebe ist. Diese „Aufhebung“ entbindet den Menschen nicht von seiner Vernunft und Sorge, aber sie besagt Kritik an aller Anmaßung des Ausschließlichen: das Heil ausschließlich in der politischen Selbstbefreiung, im „Miteinander“, in ökologischen Anstrengungen, in der Ethik oder Mystik, in der Liturgie oder im Gebet oder in pädagogischen, andragogischen und gerontologischen Techniken zu sehen.

Hermeneutische und humanwissenschaftliche Bezüge

Der Kürze halber sei nur noch auf zwei weitere, für die fundamentalmoralische Diskussion wie für die Fragen konkreter Normfindung und Normbegründung wegweisende Beiträge des Kongresses hingewiesen: Der Beitrag von K. Demmer über die Bedeutung der hermeneutischen Methode und das Referat von W. Korff über die Bedeutung der Humanwissenschaften für Theologie und Ethik.

Hermeneutik, so skizzierte Demmer sein Thema, ist eine Methode zur Beantwortung der Fragen: Was ist mit einer Aussage oder Forderung, heute oder früher, eigentlich gemeint? Welcher Bedeutungsgehalt und welche Intention haben die dabei benutzten Begriffe? Welches ist der „Intentionalitätszusammenhang“ einer bestimmten sittlichen Weisung? Theologische Ethik ist in diesem Zusammenhang auf das Verstehen der religiösen und sittlichen Wirklichkeit von Jesu Wort und Beispiel verwiesen. Um diese Aufgabe hermeneutisch zu bewältigen, muß die doppelte

Konfliktsituation neutestamentlicher Sittlichkeit berücksichtigt werden, zum einen der Kontrast mit der eigenen (alttestamentlichen) Vorgeschichte, zum anderen die Auseinandersetzung mit den nichtbiblischen Ethosformen. Die letztere Auseinandersetzung geschieht bereits im Rückgriff auf den ersteren Konflikt, so daß Jesu Gesetzeskritik als paradigmatisch anzusehen ist und in diesem bewältigten Konflikt „der hermeneutische Schlüssel für jeden weiteren“ liegt.

Für Demmer wird in Jesu Gesetzeskritik die im alttestamentlichen Ethos unüberwindliche Grenze aufgedeckt und auf die menschliche Schuldgeschichte zurückgeführt. Die alttestamentliche Sittlichkeit muß als „praktische Ausführung des Prinzips der Zumutbarkeit“ angesehen werden. Das erlösende Tun Jesu weitet aber die bisher unüberwindliche Grenze aus und schafft eine neue Wirkungsgeschichte, die sich im Radikalismus der Gesetzeskritik äußert. „So gesehen, ist sittliche Wahrheit des Neuen Bundes Frucht einer neuen Wirkungsgeschichte...“ Die Aufgabe der moraltheologischen Hermeneutik besteht nun gerade darin, von den Grunddaten einer „christologischen Anthropologie“ her aufzuzeigen, „daß und wie die radikalen Forderungen Jesu das Einsichtigste und Vernünftigste sind“. Und gegen jeden naiven biblizistischen Begründungsversuch spezifisch christlicher Sittlichkeit gerichtet, fügt Demmer hinzu: „Allerdings bedarf es hier nicht nur eines Rückgangs auf Herrenworte; das Gesamtspektrum neutestamentlicher Anthropologie ist im Blick zu behalten.“

W. Korffs Thema galt der Frage: „Welche ethische und theologische Relevanz kommt den Humanwissenschaften zu?“ Die Frage ist vom Ansatz her nicht neu. Schon Thomas von Aquin nennt mit den „inclinaciones naturales“ und den „determinationes“ die beiden entscheidenden empirischen Strukturfelder, auf die jede Normfindung zurückverwiesen ist. Neu dagegen ist die Fülle des Detailwissens und der Anspruch auf methodisch gesicherte Erkenntnis. Die Aufnahme der empirischen Daten in eine theologische Ethik jedoch legitimiert sich aus dem mit der Offenbarung eröffneten Welt- und Menschenverständnis selbst. Der „in der biblischen Offenbarung eingeleitete Prozeß der Entdivinisierung der Welt findet seine konsequente Weiterführung in der Entmythologisierung der entsprechenden biblischen Interpretamente“ und drückt sich seit der Heraufkunft der modernen Humanwissenschaften in dem Streben nach „Reifizierung“, d. h. nach Versachlichung und Konkretisierung der Bedingungen menschlichen Gelingens aus, mit dem der Mensch endgültig sich selbst auf die Spur kommen will.

Doch mit eben diesen Errungenschaften moderner Wissenschaften nimmt zugleich auch die *Bedrohung des Menschen* zu. Der jeweilige Praxisbezug von Wissenschaft wird fragwürdig: Ethik und Praxis sind nicht einfachhin identisch, denn der Mensch kann mehr, als er darf. Mit der „Frage nach der Vernunft empirischen Erkennens (stellt sich) auch immer schon die Frage nach dessen humaner Vernunft“. Wissenschaft ist also selbst vor eminent

ethische Probleme gestellt, denen sie durch ein differenziertes Wissenschaftsethos nachzukommen versucht. Darüber hinaus gibt es heute Ansätze zu einer interdisziplinären „Kombinatorik“ (nach G. Hunold), worunter die „Fusionierung unterschiedlicher wissenschaftlicher Einzeldisziplinen zu je neuen eigenständigen Disziplinen“ (z. B. Sozialpsychologie, Rechtssoziologie) zu verstehen ist.

Schließlich sieht Korff noch andere „Wegweiser zu einem neuen Typus empiriebezogener Ethik“. Neben den kombinatorischen Wissenschaften gibt es bereits eine nicht geringe Zahl von wissenschaftlichen „kombinatorischen Theoriebildungen“, die versuchen, die Vernunft menschlichen Handelns von grundlegenden empirischen Bedingungsbeziehungen bestimmt zu sehen. Die Ansätze für diese „auf praktisch-ethische Universalisierung zielenden kombinatorischen Theorien“ sind dort zu erkennen, wo jene Wirklichkeitsbereiche entdeckt wurden, die menschliches Dasein elementar bestimmten: „die Wirklichkeit der Natur im Evolutionsdenken Charles Darwins, die Wirklichkeit der Gesellschaft in der Ökonomiekritik

Karl Marx' und die Wirklichkeit der menschlichen Psyche im analytischen Verfahrensansatz Sigmund Freuds.“ Kombinatorische Theoriebildungen sind nicht nur der Gefahr sachlicher Irrtümer ausgesetzt, sondern auch der Gefahr ideologischer Engführungen. Dennoch ist der Wert solcher Versuche für die Ethik nicht zu unterschätzen. Alle Aufmerksamkeit auf die genuin empirischen Bedingungsbeziehungen des Menschseins ist von dem entschiedenen Willen zur Humanisierung des Menschen und seiner Lebensverhältnisse getragen und erkennt in der Sinnlogik dieser empirischen Bedingungsbeziehungen selbst das Unterpfand für die Zielgestalt des Humanen. (Vgl. etwa Erich Fromms Charaktertheorie und seinen Begriff der produktiven Charakter-Orientierung.) „Der künftige Weg der Ethik ist von daher markiert als Weg zu einer umfassenden ethischen Theorie, die sich in all ihren Schritten von dem her belehren läßt, was sich als empirisch durchschaubare Wirklichkeit des Menschen dem wachsenden Zugriff des Menschen erschließt. Dieser Forderung kann sich auch die theologische Ethik nicht entziehen.“

Rainer Funk

Länderbericht

Neubesinnung unter dem Druck der Realitäten

In Zaïre deutet sich ein für Afrika bedeutsamer Wandel an

Während in den letzten Jahren aus Zaïre, dem früheren Kongo, fast immer nur neue Auswüchse einer unter dem Motto „Authentizität“ von Staatspräsident *Mobutu Sese Seko* eingeleiteten Kampagne zur nationalen und kulturellen Unabhängigkeit zu vermelden waren, zeichnet sich in den letzten Monaten ein erstaunliches Zurückstecken der ursprünglichen Ziele ab. Vieles deutet darauf hin, daß der Präsident erkannt hat, in der Vergangenheit oftmals zu weit gegangen zu sein und heute in vielen Bereichen vor einem *Chaos* zu stehen.

Die für den Bestand Zaïres gefährliche militärische Auseinandersetzung vom März dieses Jahres in der Provinz *Shaba*, dem früheren durch seine Sezessionsbestrebungen bekannt gewordenen Katanga, hat die Verletzbarkeit Zaïres und die unsichere Position des bis dahin für unangreifbar gehaltenen Mobutu drastisch demonstriert. Bis heute ist noch nicht eindeutig geklärt, was damals wirklich in der Provinz *Shaba* vorgegangen ist. Kurz nach der Rückkehr Mobutus von einem Europaaufenthalt jedenfalls war plötzlich von einer Invasion ehemaliger Katanga-Gendarmen von der zaïrisch-angolanischen Grenze aus die Rede. Außerdem wurde behauptet, in der Provinz *Shaba* sei es

zu einem Aufstand gekommen, der wie bereits früher eine Sezession dieses Landesteiles zum Ziele habe. Zunächst konnten die Eindringlinge gegenüber den zaïrischen Regierungstruppen beachtliche Erfolge erringen und große Teile der Provinz unter ihre Kontrolle bringen. Ende Mai jedoch wurden sie zurückgeschlagen, nachdem Frankreich Flugzeuge und Material zur Verfügung gestellt und Marokko mit Truppen auf Seiten der Regierung von Zaïre eingegriffen hatte.

Da der Angriff aus Angola erfolgte, lag zunächst die Vermutung nahe, es handle sich um eine kommunistisch inspirierte Invasion. Dieser Verdacht hat sich aber nicht bestätigt, obwohl Angola sicherlich Hilfe geleistet hat. Ein besonderes Nachspiel gab es für den zaïrischen Außenminister *Nguza Karl I Bond*. Er wurde am 13. September wegen Hoch- und Landesverrats vom Staatsgerichtshof in der Hauptstadt Kinshasa zum Tode verurteilt. Ihm wurde vorgeworfen, bereits im Januar bei einer Europareise von einem früheren Katanga-Politiker vor der bevorstehenden Invasion in der zaïrischen Südpfanz gewarnt worden zu sein, diese Warnung aber nicht an Mobutu weitergegeben zu haben. Der selbst aus der Provinz *Shaba* stammende