

wärtiger *Gnadenlehre* eine kritische Konfrontation neuerer Ansätze mit Grundaussagen des klassischen Gnaden-traktats. Schon in der Themenformulierung „Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben“ wurde dabei deutlich, daß sich hier auch für die Lehre vom Heiligen Geist unterschiedliche Akzente ergeben können. Bei näherem Hinsehen ergibt sich nach Lehmann, daß die gegenwärtige Neuorientierung des Gnadenverständnisses, der es vor allem um einen Anknüpfungspunkt für die Wirklichkeit der Gnade im konkreten Menschsein und in der realisierten Freiheit zu tun ist, einige Defizite aufweist. So bleibt zu fragen, ob nicht Gnade *als sittliche Hilfe* („medizinelle Gnade“) die Oberhand gewinnt gegenüber einer wirklichen *Selbstmitteilung Gottes*. Das alte Problem der Verhältnisbestimmung von „geschaffener“ und „ungeschaffener“ Gnade könnte neue Bedeutung gewinnen. So können Zweifel aufkommen, ob die Neuansätze, die durchaus begrüßt wurden, in ausreichender Weise den theologischen Begriff des Heils und der Gnade ausschöpfen. Zwar könne der klassische Gnaden-traktat mit seinen deutlich sichtbaren Mängeln hier nicht einfach gültige Antworten liefern, dennoch sei der bisher unausgetragene Streit zwischen der überlieferten Theologie der Gnade und den Neuansätzen unerlässlich und auch fruchtbar. Erinnerung wurde an heute weithin vergessene Topoi wie „Einwohnung des Geistes“, „Gaben des Geistes“, „Früchte des Geistes“.

Wichtige Desiderate

Es ist nicht leicht, ein *Resümee* dieser Tagung zu versu-

chen: die Eigenart des Themas scheint auch darin zu bestehen, daß es hier um eine Wirklichkeit geht, die nur schwer theologisch-systematisch einzuordnen und abzugrenzen ist. Dennoch lassen sich drei Punkte angeben, die nicht nur die Diskussion fast durchgängig beschäftigten, sondern auch wichtige Desiderate für die weiteren Bemühungen um eine Pneumatologie abgeben dürften. Sowohl von der Gnadentheologie wie von der Ekklesiologie her wurde erstens deutlich, daß im Blick auf die neuzeitliche Philosophie und die moderne Gesellschaft vom Geist gegenwärtig besonders im Zusammenhang der *Ermöglichung von Freiheit* gesprochen werden muß. Dabei muß allerdings genau gefragt werden, was griffige Formeln wie „befreite Freiheit“ oder „Gnade als konkrete Freiheit“ eigentlich meinen. Um das Spezifikum der christlichen Rede vom Geist Gottes zu wahren, muß zweitens der *Begriff der Geisterfahrung* und damit auch der Erfahrung überhaupt von der Theologie neu durchdacht werden. Was heißt Geisterfahrung in Abgrenzung etwa zu Gottes- oder Glaubenserfahrung? Gerade weil die Theologie nicht beim reflektierenden Umgang mit mehr oder weniger auffälligen Geisterfahrungen stehenbleiben kann, muß drittens das Thema der *Universalität des Geistes* und damit auch der Kommunikabilität theologischer Aussagen über den Heiligen Geist und sein Wirken neu aufgegriffen werden. *Walter Kasper*, der die Tagung geleitet hatte, wies in seinem Schlußwort mit Recht auf das gegenwärtig problematische Verhältnis von Theologie und Philosophie hin. Gerade am Beispiel der Wirklichkeit des Heiligen Geistes könnte der Versuch einer denkerischen Vermittlung zentraler Gehalte des Glaubens mit seinen Möglichkeiten und Grenzen unternommen werden. *Ulrich Rub*

Theologische Zeitfragen

Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral

Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Moraltheologie

In den vergangenen Jahren hat sich die Diskussion um die Frage, wie wir als Menschen verantwortlich leben sollen, ständig verstärkt; die – freilich in ihrer Berechtigung noch zu prüfende – Rede von der „Krise der Moral“ ist verbreitet. So fragt es sich, ob überhaupt noch eine Ethik oder ein Pluralismus verschiedener, z. T. sich gar ausschließender Ethiken anzunehmen ist.

Die Christen sind von dieser Situation betroffen, ist doch die Zeit allgemeiner Geltung christlicher Ethik längst vorbei. Gegenwärtig wird christliche Ethik nicht mehr nur von wenigen, sich elitär verstehenden Aufklärern abgelehnt, die überdies den christlichen Glauben zur Aufrecht-

erhaltung der Moral des Volkes durchaus für notwendig halten konnten. Seit kurzem ist sie nicht nur „draußen“, sondern unter Christen selbst heftig umstritten.

In dieser Situation ist es schwer, allgemein anerkannte und verbindliche Aussagen der Moraltheologie zu finden. Zeichen dafür ist, daß es gegenwärtig keine weithin akzeptierten Lehrbücher der Moraltheologie mehr gibt, nachdem sich das 1954 erschienene, seinerzeit sehr begrüßte Lehrbuch von Bernhard Häring (mit dem nicht unproblematischen, hermeneutisch ungeklärten Titel) „Das Gesetz Christi“ langfristig weniger als das gesuchte neue moraltheologische Lehrbuch erwiesen hat, sondern eher als

Abschluß einer Phase, die eine Zusammenfassung in Lehrbüchern als möglich erscheinen ließ.

Zeichen für die veränderte Situation ist auch die Aussage des in Rom lehrenden Moralthologen Josef Fuchs, daß er seine früheren Vorlesungstexte in offenbar bemerkenswerten Punkten nicht mehr halte¹. Hierfür muß es doch wohl gravierende Gründe geben, denen zu folgen man schwerlich als Nivellierung, Anpassung oder gar Zerstörung der Moral wird bezeichnen können.

Daß die Diskussion um die Moralthologie bzw., wie inzwischen vielfach gesagt wird, die theologische Ethik sehr zugenommen hat, zeigt sich auch in einem Vergleich zweier Literaturberichte: Während Franz Böckle 1957 noch einen recht geschlossenen Bericht vorlegen konnte, in dem vor allem die Bedeutung Karl Rahners hervortritt², sah sich Franz Furger 1974 einer schier erdrückenden Vielzahl von Positionen und Aspekten gegenüber, die auch fundamentale Differenzen beinhalteten³.

Beides, das Zurücktreten bisheriger Lehrbücher sowie der Streit um die Grundlagen einer Disziplin, bestätigt eindrucksvoll die These von Thomas S. Kuhn über „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“⁴: Wenn immer fundamentale wissenschaftliche Anschauungen einer grundlegenden Revision unterzogen werden müssen, da sie den anstehenden Problemen nicht mehr gewachsen sind, entsteht eine tiefgreifende Verunsicherung, die eine Fülle verschiedener Lösungsvorschläge hervorbringt, von denen sich einer auf die Dauer als Grundlage für die weitere Phase der Forschung durchsetzt. Da die Erfahrung einer fundamentalen Umorientierung im Sinne von Kuhn zu Recht nicht als katastrophischer Untergang, sondern als durchaus normaler und unausweichlicher Übergang zu interpretieren ist, besteht aller Grund zur Gelassenheit. Grund zur Gelassenheit besteht selbst dann, wenn Umorientierungen in der Ethik den Menschen besonders betreffen. Daß sie diese Wirkung haben, zeigt die emotionale Reaktion, die abweichendes ethisches Verhalten und Reflektieren – übrigens auf allen Seiten – auslöst.

Die Fundamente der theologischen Ethik stehen also zur Diskussion. Es geht darum, eine „Fundamentalmoral“ zu entwerfen. Thematisch kreist die Grundlagendiskussion vor allem um die sogenannte „autonome Moral“ und um die Fragen der Normen. In allem ist die Frage nach dem Spezifikum christlicher Ethik unstritten.

Zu diesen für die Grundlegung theologischer Ethik wesentlichen Themen sollen im folgenden einige Schwerpunkte skizziert werden. Da Grundlagenfragen der theologischen Ethik als Themen der Fundamentalthologie angesehen werden dürfen, mag es erlaubt sein, sie als Fundamentalthologie zu behandeln, ohne damit zwangsläufig eine Kompetenzüberschreitung zu begehen.

Sinn und Möglichkeit einer Fundamentalmoral

Der Begriff „Fundamentalmoral“, der seit einiger Zeit im Untertitel von Büchern oder Aufsätzen erschien⁵, ist in-

zwischen bei Franz Böckle zum Titel eines Buches geworden⁶. Damit ist eine längere Entwicklung zum Abschluß gekommen, deren Beginn sich z. B. bei Gustav Ermecke sichtbar machen läßt, der ihren Verlauf jedoch entschieden bekämpfte⁷. Ermecke hielt es, wie er im Vorwort der 9. Auflage des von ihm weitergeführten Lehrbuches der Moralthologie von Mausbach sagt, für geboten, aus wissenschaftlich-systematischer Notwendigkeit heraus erstmalig „Grundzüge der Fundamentalmoral“ der allgemeinen Moral vorzustellen⁸; in diesen Grundzügen war jeweils ein „Wirken“ als Entfaltung eines „Seins“ darzulegen. Damit ist als grundlegendes Axiom der Fundamentalmoral die These vertreten, daß letztlich das Sein, näherhin das unendliche, absolute Sein bzw. das nur in Abhängigkeit von ihm existierende geschöpfliche Sein, Voraussetzung jeden Wirkens ist, getreu der scholastischen Maxime „agere sequitur esse“. Eben dieses Axiom wurde in der Folgezeit nicht mehr unangefochten akzeptiert, sondern selbst in Frage gestellt, und zwar deswegen, weil die so vom Sein bzw. vom Wesen ausgehende Ethik der Geschichte nicht gerecht zu werden vermochte.

Offensichtlich ist der Begriff „Fundamentalmoral“, wie Ermecke ausdrücklich sagt, in Analogie zum Begriff „Fundamentaltheologie“ gebildet. Dieser erschien als Ersatz für die Bezeichnung „Apologetik“ geeignet, um die Erweiterung (und erwünschte Bedeutungssteigerung!) dieses theologischen Fachs auf Grundlagenfragen der Theologie im ganzen zum Ausdruck zu bringen; ebenso ersetzt der Name „Fundamentalmoral“ inzwischen vielfach die Bezeichnung „allgemeine Moral“ bzw. „Prinzipienlehre“, um anzudeuten, daß die tradierten Themen dieses Traktats heute erweitert werden müssen. Zur Grundlegung der Moralthologie muß die allgemeine wissenschaftstheoretische Diskussion berücksichtigt werden. So erläutert Franz Böckle die Aufgabe seiner „Fundamentalmoral“: „Bezogen auf die gegenwärtige geistes- und kulturgeschichtliche Situation, soll die Berechtigung einer ethischen Theorie zur Wert- und Normbegründung aufgezeigt und dabei speziell die dem christlichen Glauben zufallende Funktion dargestellt werden.“⁹ Die Fundamentalmoral soll somit unter Beachtung der wissenschaftstheoretischen Diskussion und angesichts der heutigen Fragen der Menschen von der christlichen Tradition her die Grundlagen einer theologischen Ethik entfalten.

Sieht man genauer hin, zeigt sich die Schwierigkeit des Bemühens um eine Fundamentalmoral. Dies mag folgender Hinweis belegen: Eine neuscholastisch geprägte Prinzipienlehre behandelte das letzte Ziel des Menschen, seine Handlungen, die zu diesem Ziel führen, die Gesetze, die Maßstab für diese Handlungen sind, das Gewissen, das die innere Instanz für diese Handlungen ist, sodann die Tugenden als habitualisierte Handlungen und schließlich die Sünde als Verstoß gegen das letzte Ziel¹⁰. Dieses Konzept erweiterte Bernhard Häring durch eine theologische Anthropologie¹¹.

Ambrosius Ruf versucht nun in seinem „Grundkurs Mo-

raltheologie“ eine „Fundamental-moral“ zu erarbeiten¹². Im ersten Teil behandelt er den Anspruch Gottes, nämlich „Gesetz und Norm“, die als „objectum morale“ zu bezeichnen sind; im zweiten Teil geht es um die freie Selbstgestaltung des Lebens durch den Menschen, nämlich um „Gewissen und Entscheidung“, die das „subjectum morale“ betreffen. Auswahl und Definitionen der Leitbegriffe verbleiben freilich sehr im Rahmen scholastischer Terminologie; auch engt die aus pädagogischen Gründen vorgenommene, nicht immer unproblematische Schematisierung in jeweils acht Modelle (vgl. z. B. ein gesondertes „Sündenmodell“ im 2. Band) den Spielraum der Darstellung gegenwärtiger Positionen ein. So liegt der Wert des Grundkurses in der Brauchbarkeit als Arbeitsgrundlage, bes. in den jeweiligen Abschnitten „Zur Weiterführung“.

Gegenüber solchen Versuchen, die die wissenschaftstheoretische Diskussion nicht einbeziehen und daher im Grund den Rahmen der bisherigen allgemeinen Moral nicht wesentlich überschreiten, sucht *Franz Böckle* den Ansatz zu erweitern. Seine Fundamental-moral behandelt im ersten Kapitel unter der Überschrift „Der Mensch zwischen Anspruch und Erfüllung“ das Sollen des Menschen, die Schuld als Widerspruch gegen dieses Sollen und – als Erfüllung des Sollens – die freimachende Freiheit, die durch Jesus Christus geschenkt ist. Im zweiten Teil geht es um Grundfragen der Normbegründung; hierzu werden das biblische Fundament sowie das natürliche Sittengesetz, die Begründung sittlich-relevanter Einsichten sowie die Typen der Begründung sittlicher Urteile und abschließend der Beitrag der Kirche zur Findung sittlicher Normen dargestellt. Diese im bisherigen moraltheologischen Rahmen verbleibenden Themen sind dann sehr verschieden behandelt; wissenschaftstheoretisch sind einige Überlegungen zu Beginn über die gegenwärtige Moralsprache; auf sie wird bei der Erörterung der Praxis und im zweiten Teil bei der Begründung sittlich-relevanter Einsichten zurückgegriffen¹³. Im übrigen werden sehr verschiedene Begründungszusammenhänge hergestellt, wie sich vor allem an den sehr unterschiedlichen Belegen demonstrieren läßt. In besonderem Maße finden Transzendentalphilosophen Berücksichtigung, ohne daß deswegen Böckles Fundamental-moral schon transzendental-philosophisch im engeren Sinne zu nennen wäre. Systematisch gesehen, stehen verschiedene Methoden nebeneinander, die schwerlich miteinander in Einklang gebracht werden können. Zeichen dafür dürfte sein, daß für die *theologische* Erörterung über „Gott als Grund der Freiheit“ ein Philosoph, Hermann Krings, besonders herangezogen wird (80ff.).

In diesem methodischen Dilemma liegt die gegenwärtige Schwierigkeit der Theologie wie speziell der Ethik. Nicht von ungefähr hat sich *Klaus Demmer* auf die (später noch zu erörternde) Bedeutung des transzendentalphilosophischen Denkansatzes für die Fundamental-moral¹⁴ beschränkt, ein Versuch, auf den sich Böckle nicht bezieht. In aller Vorsicht darf man folgern, daß eine Fundamental-moral gegenwärtig nicht abschließend zu leisten ist. Die „Fundamental-moral“ von Böckle darf als Resümierung

zentraler Grundlagenfragen theologischer Ethik und weiter zu diskutierender Möglichkeiten einer Antwort gelesen werden.

Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit

Sucht man nach einem gemeinsamen Nenner der verschiedenen umstrittenen Themen, so wird man die Erfahrung der Geschichtlichkeit der Moral und die damit gegebene Frage nach der absoluten Verbindlichkeit ethischer Normen nennen müssen. Zunächst galt die Voraussetzung, daß sich Geschichte und absolute Wahrheit und entsprechend Geschichte und absolute Verbindlichkeit ethischer Normen ausschließen; denn „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis notwendiger Vernunftwahrheiten nie werden“ (Lessing). Zur Wahrheit gehört demnach, daß sie immer und überall wahr ist. Ethische Maximen, die den Anspruch absoluter Verbindlichkeit erheben, können unter der gegebenen Voraussetzung ebenfalls nicht geschichtlich sein, sondern müssen für alle Menschen und zu allen Zeiten richtig sein. Solche Maximen, heute vielfach „Normen“ genannt, müssen demnach „übergeschichtlich“ sein¹⁵. Sie können nicht aus der Geschichte, sondern nur aus dem Wesen des Menschen stammen, da nicht die zufällige Geschichte, sondern das Wesen eines Seienden und schließlich das Sein selbst Grund für Wahrheit und entsprechend für Verbindlichkeit sein können.

Da sich aber Geschichte in der Neuzeit als konstitutiv für das menschliche Dasein herausstellte, erwies sich die eben genannte Voraussetzung zunehmend als fragwürdig. So ergab sich die Aufgabe, Seinswahrheit und geschichtliche Wahrheit bzw. absolute sittliche Verpflichtung und geschichtlich sich wandelndes Ethos miteinander in Verbindung zu setzen. Diese Aufgabe suchte man unter Zuhilfenahme der Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem zu lösen. Für die Moraltheologie wandte sich vor allem *Johannes Gründel* dieser Aufgabe zu¹⁶. Die verbreitete Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem diente dazu, mit der Annahme eines zeitlos geltenden unveränderlichen Sittengesetzes der absoluten Verpflichtung der fundamentalen sittlichen Gebote Rechnung zu tragen und zugleich einen Spielraum für die Annahme ihrer geschichtlichen Entfaltung und Weiterentwicklung zu gewinnen (13); die Annahme eines „unwandelbaren Kerns“ des natürlichen Sittengesetzes (47) ist letztlich im wiederum unwandelbaren Gebot Gottes begründet, welches der Schöpfung eingestiftet und in der Offenbarung bekräftigt ist, so schwer es auch sein mag, den „zeitlos gültigen, unwandelbaren Kern der göttlichen Forderungen“ (93) im Alten und Neuen Testament freizulegen. Philosophisch grundlegend ist das Axiom „agere sequitur esse“ (41, 98), theologisch darüber hinaus die Annahme des unwandelbaren Willens Gottes (100) und eines göttlichen und somit unwandelbaren Gebotes (Gesetzes). Der Grund für die Problematisierung dieser Anschauung

liegt in der historischen Erkenntnis, daß nicht wenige als wesentlich und damit als gottgegeben angesehene sittliche Verpflichtungen im Laufe der Geschichte verschwanden. Diente der Lösung dieser Schwierigkeit die Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem, so war die Relation zwischen beiden nunmehr festzulegen als Wandelbares *am* Unwandelbaren (146).

Die keineswegs unproblematische Unterscheidung ist nach einer späteren Aussage Gründels so zu verstehen, daß man von einem gewissen Wandel der Natur des Menschen und nicht einfach von dessen vorgegebenem Wesen auszugehen hat¹⁷. Es gibt also nicht nur eine akzidentelle, sondern eine fundamentale, wesentliche Geschichtlichkeit des Menschen. Sie zum Ausdruck zu bringen, diente Dietmar Mieth das Stichwort einer „dynamischen Moral“¹⁸. Durch die hiermit angesprochene Alternative von statischer und dynamischer Moral, die auf der problematischen Unterscheidung von griechischem Seinsdenken und biblischem Geschichtsdenken gründet, soll nicht eine neue, sondern eine sich erneuernde Moral intendiert werden.

Angesichts der Schwierigkeit, Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit der Ethik miteinander in Einklang zu bringen, kann es nicht verwundern, daß dieses Thema nur selten direkt angegangen wird. Bezugnahmen lassen sich freilich vielfach finden. Dabei wird die außerordentliche Schwierigkeit deutlich, die sich für eine reflexive Erfassung ergibt. So fragt sich, ob z. B. die Lebensentscheidung eines Menschen mit Klaus Demmer als Zentrum und Bezugspunkt dem kontinuierlichen Fluß seiner Lebensgeschichte gegenübergestellt werden kann, in dem die ursprüngliche Fülle der Lebensentscheidung „auf die Ebene des geschichtlichen Nacheinander gebracht wird“. Ob auf der Ebene theologischer Aussage der Glaubende am Ende seiner Geschichte steht, sein Leben „ein Warten auf das vollkommene In-Erscheinung-Treten dessen“ ist, was er verborgen schon jetzt lebt¹⁹, mag man bezweifeln. Das „Durchtragen der Lebensentscheidung“ ist wohl kaum damit zu beschreiben, daß es in einem fundamentalen Sitz „Züge des Wartens“ annimmt.

Zu fragen ist, um ein anderes Beispiel zu nennen, inwieweit die Unterscheidung angemessen ist, die Genese sittlicher Einsichten als „psychische(n) Prozeß, der in der Zeit abläuft,“ und somit als „geschichtlich bedingt“ zu qualifizieren, nicht aber die logische Einsichtigkeit eines wahren sittlichen Urteils, welches als zeitlos angesehen wird und daher nach *Bruno Schüller* mit einem zeitlosen „Präsens“ zum Ausdruck gebracht wird²⁰. Schwerlich dürfte die Frage nach der Geschichtlichkeit nicht nur ethischen Verhaltens, sondern auch sittlicher Urteile schon beantwortet worden sein.

Für und wider die Autonomie des Sittlichen

Untrennbar verbunden mit der neuzeitlichen Annahme der Geschichtlichkeit des Ethos und der Ethik ist das

Postulat der *Autonomie des Menschen*, die zur Vollendung des Menschen als Selbstverwirklichung in Freiheit wesentlich ist. Die geschichtliche Entwicklung wird als Prozeß auf diese Autonomie hin verstanden, die – ganz konsequent – nicht von jemandem gegeben, sondern vom Menschen selbst verwirklicht werden muß. Fundamental für sie ist die Befreiung von jeder Heteronomie, insbesondere von jener, die im Glauben an Gott gegeben ist, der „absoluten Gehorsam“ (M. Bakunin) und absolute Unterwerfung unter seinen Willen fordert. Neuzeitliche Bemühungen um die entsprechende Autonomie der Ethik, nicht selten verbunden mit einem entschiedenen Atheismus, bilden somit einen wesentlichen Aspekt fortschreitender Säkularisierung, der zufolge Gott auf einem steten Rückzug aus unserer Welt zu sein scheint; von daher wurden sie als eine Bedrohung des Glaubens und Lebens der Christen in der Welt empfunden.

Daß die Autonomie nicht notwendig eine Gefährdung des Glaubens sein muß, ist kirchlicherseits anerkannt durch die Feststellung der „Eigengesetzlichkeit“ der Welt (II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt, bes. Nr. 36).

Die Frage nach der autonomen Ethik stellt sich daher theologisch unausweichlich. Ihr ist besonders *Alfons Auer* nachgegangen²¹. Seine These lautet, daß das Sittliche auf die Entfaltung menschlicher Freiheit und Würde bezogen ist, daß es daher kommunikabel sein muß und auch tatsächlich ist, weil es in der menschlichen Vernunft begründet und somit „autonom“, nämlich „unabhängig von bestimmten Glaubenshorizonten“, ist (12). „Mit der Rationalität des Sittlichen ist eine Autonomie gegeben“ (29). Freilich weist Auer verschiedentlich nachdrücklich darauf hin, daß diese Autonomie keine absolute Autonomie ist, da sie nicht von ihrem transzendenten Bezug getrennt werden kann (156, vgl. 21, 26, 30 u. ö.), wie ja auch zur Welt „ihre Eingründung in transzendente Relationen“ gehört (146, 172 u. ö.).

Entsprechend seinem Autonomieverständnis unterscheidet Auer zwischen Weltethos und Heilsethos. „Weltethos“, zunächst eigentlich nur in Überschriften genannt, wird später bestimmt als „ein immanentes Ethos“, ein „Ethos der Sachlichkeit, das die Einsichten in die Wirklichkeit unter dem Aspekt ihrer Verbindlichkeit artikuliert“ (160).

Zu diesem Weltethos leistet – so lautet die Hauptthese – der christliche Glaube keinen inhaltlichen Beitrag. „Der Inhalt der christlichen Moral ist menschlich und nicht unterscheidend christlich, darum stammt das sittliche Bewußtsein der christlichen Gemeinde“, wie Auer mit einem Zitat von *Josef Fuchs* sagt, „erkenntnismäßig aus ‚menschlichem‘ Verstehen“ (161). Diese These wird vor allem gestützt durch Untersuchungen zum Alten und Neuen Testament mit dem Ergebnis, daß hier keine materialen sittlichen Verpflichtungen zu finden sind, die nicht schon vor und außer dem Alten Testament bekannt waren. Auch für die alttestamentliche Sittlichkeit läßt sich eine „Übernahme des vorgefundenen Ethos in den alttesta-

mentlichen Glauben“ (78) nachweisen. Der christliche Glaube hat für das Ethos drei unverzichtbare, originäre Funktionen, „die integrierende, die stimulierende und die kritisierende Funktion“ (189). Berechtigtes und von Auer keineswegs abgelehntes „authentisches kirchlich-theologisches Sprechen in Fragen konkreter sittlicher Lebensführung“ erweist sich „immer deutlicher als geschichtlich bedingte und darum auch geschichtlich begrenzte Subsidiärfunktion. Die Findung detaillierter Weisungen für das rechte Weltverhalten ist als originäre Funktion des menschlichen Geistes zu deklarieren“ (188f.).

Wie nicht anders zu erwarten, hat dieser Vorschlag zu einer autonomen Moral Widerspruch erfahren, so in einem von *Joseph Ratzinger* zusammen mit *Heinz Schürmann* und *Hans Urs von Balthasar* vorgelegten Band über „Prinzipien christlicher Moral“²² und am entschiedensten in Bernhard Stöckles „Grenzen der autonomen Moral“²³. Bei Stöckle wird – schon ein wenig befremdlich – zwischen Entwürfen einer Moral ohne Glauben (*Jürgen Habermas*) und eines autonomen, neo-eudämonistischen Ethos (*Herbert Marcuse*) die autonome Moral vor allem von Josef Fuchs und Alfons Auer vorgestellt; als Fazit heißt es, daß die katholische Version der autonomen Moral ziemlich genau mit der profan-neuzeitlichen Grundvorstellung vom Menschen und seinem Erkenntnisvermögen übereinstimmt (38). Wäre es dann nicht besser, Theologen wie Auer zusammen mit Theodor W. Adornos Überlegungen zur Erfahrung des Negativen zu nennen (60ff.)?

Kritische Reflexionen über Versuche einer autonomen Moral sind berechtigt. Doch müssen sie ihrerseits kritischer Überprüfung standhalten. Hier ergeben sich schwerwiegende Fragen. Ist es eine Konsequenz der autonomen Ethik, „in eine nicht mehr überschaubare Pluralität untereinander beziehungsloser, einander heftig widerstreitender und jeweils sich selbst verabsolutierender Daseinsentwürfe auseinanderzufallen“ (88f.)? Ist dieses Problem nur durch die Rückbindung an einen Glauben zu lösen? Entspricht der Pluralismus der Ethiken nicht einem für ihn fundamentalen Pluralismus der Glaubensüberzeugungen, derentwegen die neuzeitlichen Bestrebungen um die Religionsfreiheit dringlich waren, die ja inzwischen auch seitens der Kirche sanktioniert sind? Auch die nur zu berechnete Warnung vor dem Umschlag autonomer Moral in „Hypermoral“ (96ff.) kann weder Auer treffen noch mit Aussagen Arnold Gehlens begründet werden, dessen häufig herangezogene Ethik gerade wegen ihrer elitär-totalitären Tendenzen höchst problematisch ist. Das „etsi Deus non daretur“, das von Hugo Grotius stammt und durch Bonhoeffer weite Verbreitung gefunden hat (131), ist völlig verzeichnet, da es eben nicht „zwecks ‚besserer‘ Erfassung des Humanum“ formuliert ist. Und ob Auer mit seiner nicht unproblematischen Unterscheidung von Weltethos und Heilsethos in ein scholastisches „(und kirchenamtlich doch wohl nicht zu beanstandendes)“ „Natur-Übernatur-Schema“ zurückfällt (vgl. 136), mag dahingestellt bleiben. Eine Kritik an Auer müßte immerhin berücksichtigen, daß er wiederholt und nachdrücklich

Präzisierungen und Begrenzungen des Autonomie-Begriffs vornimmt.

Problematischer Dualismus von Welt- und Heilsethos

Zu richten wäre an Auer die zentrale Frage, ob die *Unterscheidung von Weltethos und Heilsethos* in die Geschichte zurückprojiziert und schon als alttestamentlich angenommen werden darf. Die richtige Feststellung, daß sich ethische Verhaltensregeln schon vor und außerhalb einer alttestamentlichen Fixierung finden, kann doch wohl nur unter erheblichen Vorbehalten zur Annahme eines „Weltethos“ im Sinne eines säkularen, weltlichen und profanen Ethos und seiner nachträglichen Integration in den Jahwe-Glauben führen. Denn dieser Jahwe-Glaube ist doch selbst vielfältig genetisch mit seiner Umwelt verbunden, so daß man mit gleichem Recht fragen könnte, worin das spezifisch Hebräische der Vorstellungen dieses Jahwe-Glaubens liege. Der Jahwe-Glaube *und* das mit ihm verbundene Ethos sind gleichermaßen „geschichtlich“. Entsprechend müßte präzisiert werden, in welchem Sinn etwa Thomas von Aquin ein Weltethos vertreten hat (127f.). Denn die Unterscheidung von Glaube und Welt bzw. Glaube und Vernunft ist spezifisch neuzeitlich ebenso wie die Bemühung um eine autonome Ethik. Und neuzeitlich ist auch der Versuch einer Trennung von Glaube und Ethos. Seine Wurzeln hat er zunächst gar nicht im neuzeitlichen Autonomiebestreben, sondern in dem Bemühen, die Glaubenskriege zu beenden.

Hier stellt sich eine zweite zentrale Frage an Auers autonome Moral: Ist die neuzeitliche Trennung von Glaube und Vernunft, die die *Trennung von Glaube und Ethos* begründet, überhaupt von der Sache her möglich? Die Reduktion eines Glaubens auf einen die Welt nicht auch material betreffenden Transzendenzbezug, der lediglich ein autonomes Ethos integriert, unterstellt die Berechtigung dualer Unterscheidungen, wie sie neuzeitlich sehr häufig sind. Eben sie aber sind in Frage zu stellen. Daß Auer diese Dualismen selbst nicht durchhält, zeigt sich – abgesehen von den Einschränkungen des Autonomiebegriffs – in der Aussage, daß aufgrund der Selbstoffenbarung Gottes in jeglicher Menschlichkeit „jede Ethik faktisch christlich“ ist (174), eine nun ihrerseits problematische These.

Die Aporie besteht darin, daß kein inhaltlich exklusiv israelitisch-christliches Ethos zwingend nachweisbar ist, ohne daß daraus schon dessen Säkularität gefolgert werden kann; diese Aporie wird vertieft durch jene andere, daß eine Lebenspraxis, die sich geschichtlich vom christlichen Glauben getrennt hat, nicht daraufhin unterschieden werden kann, ob sie vom Glauben oder von der Vernunft initiiert ist. Von daher ist die Abhebung eines von Jesus Christus gegebenen, spezifisch christlichen Sinnhorizonts (94f., 102, 121, 177) von allgemeinen ethischen Regeln, die zudem selbst eine Abstraktion darstellen, ein Problem. Diese Fragen zu stellen, kann nicht heißen, hinter das Anliegen Auers zurückzugehen. Überlegungen zur Autono-

mie der Ethik sind von fundamentalem Interesse; denn es ist die Frage, warum denn in der Neuzeit solche Bemühungen um eine autonome Ethik überhaupt gemacht werden müssen, anstatt sich der allein freimachenden Botschaft Jesu Christi auch bezüglich des Lebens in der Welt einfach zu öffnen. Auf die Grenzen neuzeitlicher Bemühungen hinzuweisen, kann nicht eine schlichte Vereinnahmung durch den christlichen Glauben beinhalten. Religionsfreiheit und Toleranz haben eine ethische Komponente. Nicht zu leugnen ist, daß hier fundamentale Probleme für den Glauben und das Ethos liegen.

Suchen wir ein Zwischenergebnis zu formulieren, so ergibt sich: Die Diskussion um die Fundamentalmoral ist in vollem Gang, wie sich schon an den Auseinandersetzungen über die Geschichtlichkeit sittlicher Normen und die Autonomie des Sittlichen zeigt. Sie soll in einem zweiten Bericht weiterverfolgt werden.

Bereits hier ist festzustellen: Vorschnelle Klassifizierungen der Positionen verbieten sich. Denn wer für die Autonomie des Sittlichen eintritt, kann die Geschichtlichkeit ethischer Normen gleichwohl ablehnen. Wer die Geschichtlichkeit annimmt, kann noch nicht den Vorwurf auf sich ziehen, statt einer auf festen Grund gebauten Ethik alles in Fluß oder überdies gar ins Schwimmen gebracht zu haben. Ist eigentlich die Vorstellung vom festen Grund soviel verlässlicher als das Bild vom Fluß, das schon Heraklit ins Spiel gebracht hat? Man wird sorgfältig Intentionen und Verbalisierungsmöglichkeiten der einzelnen Positionen verfolgen müssen. Ob man nicht am Ende auch über den Vermittlungsvorschlag einer „theonomen Autonomie“ (Franz Böckle) hinausgehen muß? *Ernst Feil*

¹ Vgl. *Josef Fuchs*, Sittliche Normen – Universalien und Generalisierung, in: MThZ 25 (1974) 18–33; ² *Franz Böckle*, Bestrebungen in der Moraltheologie, in: Johannes Feiner, Josef Trütsch und Franz Böckle (Hrsg.), Fragen der Theo-

logie heute, Einsiedeln 1960, 425–446; ³ *Franz Furger*, Zur Begründung eines christlichen Ethos – Forschungstendenzen der katholischen Moraltheologie, in: Josef Pfammatter und Franz Furger (Hrsg.), Theologische Berichte IV, Einsiedeln 1974, 11–87; ⁴ *Thomas S. Kuhn*, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1973; ⁵ *Klaus Demmer*, Sein und Gebot. Die Bedeutsamkeit des transzendentalphilosophischen Denkansatzes in der Scholastik der Gegenwart für den formalen Aufbau der Fundamentalmoral, München – Paderborn 1971; vgl. auch die in Anm. 2 genannte Fuchs-Festschrift; ferner *Franz Böckle*, Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moraltheologie, in: Johannes Gründel, Fritz Rauh und Volker Eid (Hrsg.), Humanum. Moraltheologie im Dienst des Menschen, Düsseldorf 1972, 17–46; ⁶ *Franz Böckle*, Fundamentalmoral, München 1977; ⁷ Vgl. z. B. Die Auseinandersetzung mit *Josef Fuchs* bei *Gustav Ermecke*, Das Problem der Universalität oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung, in: MThZ 24 (1973) 1–24; ⁸ *Joseph Mausbach* und *Gustav Ermecke*, Katholische Moraltheologie, Münster I, 1959, V.; ⁹ *Franz Böckle*, aaO. 15f.; ¹⁰ *Hieronymus Noldin*, Summa theologiae moralis I, Innsbruck 1952; ¹¹ *Bernhard Häring*, Das Gesetz Christi I, Freiburg 1967; ¹² *Ambrosius Karl Ruf*, Grundkurs Moraltheologie, Freiburg I 1975, 19ff., und ausdrücklicher II, 1977, 14ff.; ¹³ *Franz Böckle*, aaO. 21f. und 32–36; ferner 65–67 und 282–284; ¹⁴ *Klaus Demmer*, Sein und Gebot; ¹⁵ Vgl. die Charakterisierung des natürlichen Sittengesetzes als unveränderlich, überzeitlich und übergeschichtlich etwa bei *Josef Fuchs*, Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts, Düsseldorf 1955, 81; ¹⁶ *Johannes Gründel*, Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie. Erwägungen zur Moraltheologie anhand des Axioms „agere sequitur esse“, Düsseldorf 1967, 1971; ¹⁷ *Johannes Gründel*, Ethik ohne Normen? Zur Begründung und Struktur christlicher Ethik, in: ders. und Hendrik van Oyen, Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums (= Kleine ökumenische Schriften e), Freiburg 1970, 37; ¹⁸ *Dietmar Mieth*, Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral, Graz 1970; ¹⁹ *Klaus Demmer*, Die Lebensentscheidung. Ihre moral-theologischen Grundlagen, München – Paderborn 1974, 184; das Folgende gegen 171f.; ²⁰ *Bruno Schüller*, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: *Klaus Demmer* und *Bruno Schüller*, Christlich glauben und handeln, aaO. 276; vgl. Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1973, 128f.; ²¹ *Alfons Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, Düsseldorf 1971; vgl. ders., Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos, in: *Johannes Gründel*, Fritz Rauh und Volker Eid (Hrsg.), Humanum, 47–65; ders., Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung, in: *Alfons Auer* u. a. (Hrsg.), Normen im Konflikt, Freiburg 1977, 29–54; ²² *Joseph Ratzinger* unter Mitarbeit von *Heinz Schürmann* und *Hans Urs von Balthasar*, Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln 1975; ²³ *Bernhard Stöckle*, Grenzen der autonomen Moral, München 1974. Kritisch zur Kritik an der autonomen Moral äußert sich *Dietmar Mieth*, Autonome Moral im christlichen Kontext, in: Orientierung 40 (1976) 31–34.

Länderbericht

Konflikttherd Indochina (II)

Die Entwicklung seit 1975

In einem ersten Beitrag über den Indochina-Konflikt (vgl. HK, Januar 1979, 49–54) wurden die historischen, kulturellen und ökonomischen Hintergründe der jahrzehntelangen Kämpfe und Auseinandersetzungen auf der indochinesischen Halbinsel beschrieben. Der folgende zweite Beitrag behandelt die Entwicklung seit 1975, wobei der durch die Eroberung Phnom Penhs einstweilen militärisch entschiedene Konflikt zwischen Vietnam und Kam-

bodscha und die damit verflochtenen Interessen der Nachbarstaaten und vor allem der in Südostasien konkurrierenden Großmächte, China und die Sowjetunion, im Mittelpunkt stehen.

Der neuerliche Konflikt zwischen Kambodscha und Vietnam begann im Grunde unmittelbar im Anschluß an den Fall Saigons. Anfang Mai 1975 besetzte Kambodscha die