

(1971) 401–441; Ansprache an die Kardinäle (23.6.1972): AAS 64 (1972) 496–505; Johannes Paul II., Ansprache an die III. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (28.1.1979): AAS 71 (1979) 187ff.; Ansprache an die Indios in Cuilapan (29.1.1979): ebd., 207ff.; Ansprache an die Arbeiter von Guadalajara (30.1.1979): ebd., 221ff.; Ansprache an die Arbeiter von Monterrey (31.1.79): ebd., 240ff.; 2. Vat. Konzil, Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“: AAS 58 (1966) 929–941; Pastoral-konst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes“: ebd., 1025–1115; Bischofssynode, De iustitia: AAS 63 (1971) 929–941. <sup>104</sup> Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et Magistra“: AAS 53 (1961) 418ff.; Enzyklika „Pacem in Terris“: AAS 55 (1963) 2389ff.; Paul VI., Enzyklika „Populorum Progressio“: AAS 59 (1967) 257–199. <sup>105</sup> Vgl. Lk 16, 19–31. <sup>106</sup> Vgl. Johannes Paul II., Homilie in Santo Domingo (25.1.1979), 3: AAS 71 (1979) 157ff.; Ansprache an die Indios und Landarbeiter in Oaxaca (30.1.1979), 2: ebd., 207ff.; Ansprache an die Arbeiter von Monterrey (31.1.79), 4: ebd., 242. <sup>107</sup> Vgl. Paul VI., Apostolisches Schreiben „Octogesima adveniens“ 42: AAS 63 (1971) 431. <sup>108</sup> Vgl. Mt 25,31–46. <sup>109</sup> Mt 25,42.43. <sup>110</sup> 2 Tim 4,2. <sup>111</sup> Pius XI., Enzyklika „Quadragesimo Anno“: AAS 23 (1931) 213; Enzyklika „Non abbiamo bisogno“: AAS 23 (1931) 285–312; Enzyklika „Divini Redemptoris“: AAS 29 (1937) 65–106; Enzyklika „Mit brennender Sorge“: AAS 29 (1937) 145–167; Pius XII., Enzyklika „Summi Pontificatus“: AAS 31 (1939) 413–453. <sup>112</sup> Vgl. 2 Kor 3,6. <sup>113</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Pastoral-konst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes“ 31: AAS 58 (1966) 1050. <sup>114</sup> Vgl. AAS 58 (1966), 929–946. <sup>115</sup> 2. Vat. Konzil, Pastoral-konst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes“ 22: AAS 58 (1966) 1042. <sup>116</sup> Vgl. 1 Kor 6,15; 11,3; 12,12–13; Eph 1,22–23; 2,15–16; 4,4–5; 5,20; Kol 1,18; 3,15; Röm 12,4–5; Gal 3,28. <sup>117</sup> 2 Petr 1,4. <sup>118</sup> Vgl. Eph 2,10; Joh 1,14.16. <sup>119</sup> Joh 1,12. <sup>120</sup> Vgl. Joh 4,14. <sup>121</sup> Vgl. Gal 4,4. <sup>122</sup> Joh 11,25f. <sup>123</sup> Totenprästation I. <sup>124</sup> Joh 6,63. <sup>125</sup> Augustinus, Bekenntnisse, I, 1: CSEL 33,1. <sup>126</sup> Mt 12,30. <sup>127</sup> Vgl. Joh 1,12. <sup>128</sup> Vgl. Gal 4,5. <sup>129</sup> Gal 4,6; Röm 8,15. <sup>130</sup> Vgl. Röm 15,13; 1 Kor 1,24. <sup>131</sup> Vgl. Jes 11,2f.; Apg 2,38. <sup>132</sup> Vgl. Gal 5,22–23. <sup>133</sup> Pfingstsequenz. <sup>134</sup> 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 16: AAS 57 (1965) 20. <sup>135</sup> Ebd., 1: a. a. O., 5. <sup>136</sup> Vgl. Röm 8,15; Gal 4,6. <sup>137</sup> Vgl. Röm 8,15. <sup>138</sup> Vgl. Röm 8,30. <sup>139</sup> Mt 20,28. <sup>140</sup> 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 31–36: AAS 57 (1965) 37–42. <sup>141</sup> Joh 14,24. <sup>142</sup> Joh 1,18. <sup>143</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ 5, 10, 21: AAS 58 (1966) 819, 822, 827–828. <sup>144</sup> Vgl. 1. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über den katholischen Glauben „Dei Filius“, Kap 3: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna <sup>3</sup>1973, 807. <sup>145</sup> Vgl. 1. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche Christi „Pastor Aeternus“: ebd., S. 811–816; 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 25: AAS 57 (1965)

30f. <sup>146</sup> Vgl. Mt 28,19. <sup>147</sup> Vgl. 1. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche Christi „Pastor Aeternus“: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Ed. Istituto per le Scienze Religiose, Bologna <sup>3</sup>1973, 811–846. <sup>148</sup> 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 18–27: AAS 57 (1965) 21–33. <sup>149</sup> 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 12, 35: AAS 57 (1965) 16–17; 40–41. <sup>150</sup> Vgl. Augustinus, Sermo 43,7–9: PL 38,257f. <sup>151</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Pastoral-konst. über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes“ 44, 57, 59, 62: AAS 58 (1966) 1064f., 1077f., 1079f., 1082ff.; Dekret über die Ausbildung der Priester „Optatum totius“ 15: AAS 58 (1966) 722. <sup>152</sup> Joh 14,24. <sup>153</sup> Joh 20,21f. <sup>154</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Konst. über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ 10: AAS 56 (1964) 102. <sup>155</sup> Vgl. Röm 6,3–5. <sup>156</sup> Phil 2,8. <sup>157</sup> Vgl. Joh 5,26; 1 Joh 5,11. <sup>158</sup> Vgl. Hebr 9,24; 1 Joh 2,1. <sup>159</sup> 1 Kor 6,20. <sup>160</sup> Joh 1,12. <sup>161</sup> Vgl. Röm 8,23. <sup>162</sup> Offb 5,10; 1 Petr 2,9. <sup>163</sup> Vgl. Joh 1,1–4.18; Mt 3,17; 11,27; 17,5; Mk 1,11; Lk 1,32.35; 3,22; Röm 1,4; 2 Kor 1,19; 1 Joh 5,5.20; 2 Petr 1,17; Hebr 1,2. <sup>164</sup> Vgl. 1 Joh 5,5–11. <sup>165</sup> Vgl. Röm 5,10.11; 2 Kor 5,18–19; Kol 1,20–22. <sup>166</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 11: AAS 57 (1965) 15f.; Paul VI., Ansprache vom 15. September 1965: Insegnamenti di Paolo VI., III (1965) 1036. <sup>167</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Konst. über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ 47: AAS 56 (1964) 113. <sup>168</sup> Vgl. Paul VI., Enzyklika „Mysterium Fidei“: AAS 57 (1965) 553–574. <sup>169</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Konst. über die heilige Liturgie „Sacrosanctum Concilium“ 47: AAS 56 (1964) 113. <sup>170</sup> Vgl. Joh 6,52.58; 14,6; Gal 2,20. <sup>171</sup> 1 Kor 11,28. <sup>172</sup> Mk 1,15. <sup>173</sup> Ebd. <sup>174</sup> Vgl. 1 Petr 2,5. <sup>175</sup> Ps 50 (51), 6. <sup>176</sup> Mk 2,5. <sup>177</sup> Joh 8,11. <sup>178</sup> Mt 5,6. <sup>179</sup> Vgl. Kongr. für die Glaubenslehre, Normae pastorales circa absolutiorem sacramentalem generali modo impertiendam: AAS 64 (1972) 510–514; Paul VI., Ansprache an eine Gruppe von Bischöfen der USA bei ihrem Ad-limina-Besuch (20.4.1978): AAS 70 (1978) 328–332; Johannes Paul II., Ansprache an eine Gruppe von Bischöfen aus Kanada bei ihrem Ad-limina-Besuch (17.11.1978): AAS 71 (1979) 32–36. <sup>180</sup> Vgl. AAS 58 (1966) 177–198. <sup>181</sup> Mt 20,28. <sup>182</sup> Pius XII., Enzyklika „Mystici Corporis“: AAS 35 (1943) 193–248. <sup>183</sup> Joh 1,43. <sup>184</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 1: AAS 57 (1965) 5. <sup>185</sup> 1 Kor 7,7; vgl. 12,7.27; Röm 12,6; Eph 4,7. <sup>186</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 36: AAS 57 (1965) 41f. <sup>187</sup> Gal 5,1; vgl. ebd., 13. <sup>188</sup> Vgl. Joh 10,10. <sup>189</sup> Joh 16,13. <sup>190</sup> Vgl. Röm 5,5. <sup>191</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 63–64: AAS 57 (1965) 64. <sup>192</sup> Vgl. Kap. VIII, 52–69: AAS 57 (1965) 58–67. <sup>193</sup> Paul VI., Ansprache zum Abschluß der 3. Session des 2. Vat. Konzils, 21. November 1964: AAS 56 (1964) 1015. <sup>194</sup> Vgl. 2. Vat. Konzil, Dogm. Konst. über die Kirche „Lumen Gentium“ 56: AAS 57 (1965) 60. <sup>195</sup> Ebd. <sup>196</sup> Hebr 2,10. <sup>197</sup> Vgl. Joh 19,26. <sup>198</sup> Vgl. Apg 1,14; 2. <sup>199</sup> Vgl. Joh 19,27. <sup>200</sup> Joh 3,16. <sup>201</sup> Joh 15,5. <sup>202</sup> Vgl. Apg 1,14. <sup>203</sup> Vgl. Apg 1,13. <sup>204</sup> Vgl. Apg 1,8. <sup>205</sup> Ebd.

## Theologische Zeitfragen

# Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral

## Hermeneutische, analytische, narrative Modelle

*Im ersten Teil des Berichts über Versuche der Begründung und Entwicklung einer Fundamentalmoral (vgl. HK, Februar 1979, 97–102) waren Geschichtlichkeit und Autonomie des Sittlichen die zentrale Kategorie. Der hier folgende zweite Teil stellt Probleme der hermeneutischen Normbegründung in die Mitte.*

Gegenwärtig sind nicht nur und nicht einmal primär die konkreten Normen ethischen Verhaltens umstritten, sondern vielmehr die generelle Einschätzung, ob es überhaupt absolut verbindliche Normen gebe und wie sie zu finden

und zu begründen seien. Eine konsequente „Situationsethik“ wäre ja zugleich eine „Ethik ohne Normen“, da in jeder Situation jeweils neu zu entscheiden wäre, was in ihr als das Gute zu tun sei. In die Nähe einer Ethik ohne Normen kommt die sog. „neue Moral“, wenn sie die Liebe als einzige Norm bezeichnet.

## Versuche einer Begründung von „Normen“

Die grundlegende Diskussion um die sittlichen Normen

wäre für Christen nicht so einschneidend, wenn nicht die überkommenen Vorstellungen, Gott selbst habe auf dem Sinai die Zehn Gebote in einem historisch fixierbaren, wenn auch geheimnisvollen Geschehen erlassen, modifiziert werden müssten. Denn auch die Erzählung vom Sinaigeschehen ist nicht als historischer Bericht, sondern als Glaubenszeugnis des Volkes Israel zu lesen, wie inzwischen selbst in Katechismen vorausgesetzt wird. Mit dieser Veränderung entfällt die Möglichkeit, die Zehn Gebote in einem unmittelbaren und als solchem erkennbaren Handeln Gottes in unserer Geschichte zu begründen. Was ist dann aber mit den göttlichen Geboten und ihrer absoluten Verbindlichkeit?

Man kann der Meinung sein, diese Frage erledige sich dadurch, daß Jesus von Nazaret mit der dezidierten Kritik an alttestamentlicher Gesetzlichkeit gerade den Kern und Sinn des alttestamentlichen Gesetzes bestätigt habe, so daß Paulus zu Recht vom „Gesetz des Christus“ spreche<sup>1</sup>. Christus wird daher häufig als „Norm“ bezeichnet<sup>2</sup>. Doch wird in Aussagen dieser Art übersehen, daß ein inhaltliches „Gesetz des Christus“ von Paulus gar nicht angegeben wird. Auch wird der analoge Charakter der Begriffe „Gesetz“ und „Norm“ in der Theologie praktisch und meist auch theoretisch übersehen.

Als Lösung dieses Problems bot sich das *Naturrecht* bzw. das natürliche Sittengesetz an. Naturrechtliche Argumentationen gehen davon aus, daß die zentralen sittlichen Verpflichtungen des Menschen von der Natur her gegeben sind, die Gott geschaffen hat. Doch damit dürfte vorausgesetzt sein, was gerade zu finden ist, nämlich, wie es absolut verpflichtende sittliche Normen gebe angesichts der wesentlichen Unterschiede in der faktischen Geschichte der Menschen. Übersehen wurde denn auch, warum überhaupt im Verlaufe der Neuzeit naturrechtliche Argumentationen fundamental geworden sind: sie wurden während der Zeit der Religionskriege formuliert unter Zuhilfenahme hochscholastischer Begrifflichkeit, um so die durch den Glauben nicht lösbarer, sondern erst recht verschärften Konflikte zu neutralisieren und damit eine beiden Seiten annehmbare gemeinsame Basis für den Frieden zu gewinnen. Dieser historische Ursprung geriet aber zusehends in Vergessenheit, so daß seit dem 19. Jahrhundert der katholischen Kirche die naturrechtliche Argumentation dazu dienen konnte, sittliche Verpflichtungen so zu formulieren, daß sie wegen ihrer allgemeinen Vernünftigkeit sowohl von den Christen wie von den Nichtchristen Anerkennung finden konnten.

Faktum ist, daß in der katholischen Moraltheologie vom Naturrecht her ohne Wissen um seine wechselvolle Geschichte und seine gegenläufigen Funktionen argumentiert wurde. Aber nicht nur christliche Ethik in einer säkularen Umwelt, sondern auch revolutionäres Ethos zur Durchsetzung eines Umsturzes z. B. während der Französischen Revolution wurde naturrechtlich legitimiert, wie Jürgen Habermas in einer im katholischen Bereich unbekanntem oder übergangenen instruktiven Studie gezeigt hat<sup>3</sup>. Da also eine naturrechtliche Begründung von Normen wegen

deren kultureller und historischer Unterschiedlichkeit heftig umstritten ist, wird derzeit die *Möglichkeit direkter Findung und Begründung absolut verbindlicher ethischer Normen* diskutiert. In dieser Diskussion kehrt die Frage der rationalen Begründung der Normen ebenso wieder wie die Frage ihrer Geschichtlichkeit.

Rationalität und Geschichtlichkeit sind in der Tradition abendländischer Philosophie nur schwer miteinander zu vereinbaren. Dies zeigt ein Versuch zur normativen Logik, wie ihn Wilhelm Korff vorgelegt hat<sup>4</sup> (ein Versuch, dessen Verständnis freilich durch eine eigenwillige Begrifflichkeit sehr erschwert wird). In diesem Versuch geht es um den „Aufweis der gründenden sittlichen Vernunft menschlicher Normativität in ihrer geschichtlichen, naturalen und theologalen Unbeliebigkeit“ (113). Doch wird die geschichtliche Unbeliebigkeit festgemacht an der naturalen, wenn von unbeliebigen, gründenden Faktoren des Normativen vor aller geschichtlich-kulturellen Explikation gesprochen wird (36): „*Der Mensch ist vernünftiges, sittliches, normatives Wesen und damit Kulturwesen nicht erst kraft seiner Geschichte, sondern kraft seiner Natur als Vernunftnatur*“ (65). Läßt aber wirklich die Vernunft als Bestandteil und Funktion der menschlichen Natur den Menschen geschichtliches Wesen sein (72)?

Wichtig ist, daß nach Korff die Unbeliebigkeit der normativen Vernunft nur im Horizont der „gründend-gründenden, offenbarungseröffneten Wahrheit Gottes“ gegeben ist (11, vgl. 48 u. ö.) Die „Vernunft des Handelns Gottes“ wird zum „Formationsprinzip der Vernunft des naturalen Strukturfeldes“ (112). Ungelöst scheint nicht so sehr die Frage, ob hier das *Spezifikum christlicher Ethik* aufgegeben wird – ein Vorwurf, der gegen Korffs Bemühungen so nicht erhoben werden kann –, sondern das Problem, wie aus der Annahme eines von Gott her gegebenen letzten Sinnes die Unbeliebigkeit normativer Vernunft und erst recht unbeliebige Handeln folgen soll, wenn dieses, wie die Praxis zeigt, recht verschieden sein kann. Die Scheidung bzw. nach Korff die Polarisierung von positiver und normativer Vernunft scheint die Gefahr einer Trennung beider ebensowenig überwinden zu können wie die Unterscheidung von praktischer und reiner Vernunft bei Kant. Faktisch läßt sich eine eindeutige „Positivierbarkeit“ eines transzendenten Glaubens des Menschen nicht erkennen. Und schließlich: Erweist sich tatsächlich religio als „das eigentliche Selbstfindungsprinzip der menschlichen Gesellschaft, als die Vernunft ihrer Vernunft, als das geheime, wahre Band ihrer Einheit“ (199)? Dann beruhte eine vom Menschen als Vernunftnatur her entwickelte Ethik auf einer *theologia naturalis*.

Freilich ist mit einer solchen letztlich in einer *theologia naturalis* gründenden Ethik die *Möglichkeit geschichtlicher Begründung* von Normen noch nicht nachgewiesen. Einen Weg zu ihr sucht Johannes Gründel mit seinem von John Henry Newman her entwickelten Vorschlag der „Konvergenzargumentation“<sup>5</sup>. Diese Argumentation geht von den sehr verschiedenen Möglichkeiten menschlicher Erfahrung und Erkenntnis aus, die freilich jeweils für

sich genommen noch keine absolut verlässliche Erkenntnis vermitteln; aufgrund ihrer Konvergenz vermögen sie jedoch eine solche Gewißheit zu begründen, wie sie auch zur Glaubensbegründung erforderlich ist. Für sie können ja auch nur einzelne Argumente beigebracht werden, die in ihrer Konvergenz eine fundamentale Bedeutung gewinnen.

### Die normative Kraft faktisch gelebter Überzeugungen

Mit diesem Vorschlag ist das Problem angesprochen, ob und in welcher Hinsicht die *Erfahrung* von Bedeutung ist für die Findung und Begründung ethischer Normen. Theologisch wurde das Thema „Erfahrung“ schon des längeren als Frage nach „Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute“ verhandelt; nach dem grundlegenden Wandel der Gottesvorstellungen im Verlauf der Neuzeit mit dem zunehmenden Hervortreten der Erfahrung der Unanschaulichkeit Gottes scheint der Vorschlag weite Verbreitung gefunden zu haben, Gotteserfahrung nunmehr über die Sinnerfahrung als „transzendente Erfahrung“ anzusetzen, die als geschichtliche Gotteserfahrung im Sinne der Erfahrung Gottes in der Geschichte gefaßt wird.

Wenn dieses für die theologische Ethik nicht minder bedeutsame Thema in ihr nicht schon früher entsprechende Aufmerksamkeit gefunden hat, dann wohl deswegen, weil eine theologische Ethik besonders leicht in Verdacht gerät, sich der *normativen Kraft des Faktischen* auszusetzen. Daß der Rekurs auf die Erfahrung für die Begründung ethischer Normen so nicht verstanden werden kann und muß, hat Wilhelm Korff mit seinem Vorschlag gezeigt, nicht mehr von der „normativen Kraft des Faktischen“, sondern von der „normativen Kraft faktisch gelebter Überzeugungen“ zu sprechen (Norm und Sittlichkeit, 131–143, 139).

Aspekten der Erfahrung, die für den Glauben und das Leben wichtig sind, ist *Richard Egenter* nachgegangen<sup>6</sup>. Unter besonderer Berücksichtigung spiritueller Aspekte hat er die Bedeutung der Erfahrung im allgemeinen, der sittlichen, der religiösen Erfahrung und der Glaubenserfahrung herausgestellt. Erfahrung erweist sich dabei als ein vielschichtiges Problem, das schwer begrifflich definiert werden kann. Egenter geht es daher auch nicht darum, eine Theorie der Erfahrung zu konzipieren, sondern vielfältige Gestalten und Aspekte der Erfahrung beschreibend deutlich werden zu lassen. Erfahrung erscheint als „negative Erfahrung“, die nur möglich ist, wenn wir etwas noch nicht richtig gesehen haben (37), als in verschiedener Hinsicht schmerzliche Erfahrung, die uns in Enttäuschungen oder gar Verfehlungen zuteil wird (95 ff), und nur so als reife und gereifte Lebenserfahrung; menschliche Erfahrung zeigt sich darüber hinaus als Erfahrung der Hoffnung auf Vollendung.

Freilich erscheint das Verhältnis von religiöser Erfahrung und Glaubenserfahrung als problematisch; ungeklärt bleibt nämlich, ob es einmal eine unmittelbare, religiöse

Gotteserfahrung gibt (126), die Egenter zudem weithin an Hand von biblischen und christlichen Texten verdeutlicht, und zum anderen eine durch Christus vermittelte Glaubenserfahrung (162 ff), die noch relativiert wird durch den Hinweis, daß man sicherlich „auf verschiedenen Wegen zur Erfahrung Gottes“ kommen kann (162).

Wesentlich für Glaubenserfahrung ist die Erfahrung in der Gemeinschaft der Glaubenden, in der auch ein Wandel entsprechend der Wanderung des Volkes Gottes durch die Geschichte möglich ist.

Freilich bleibt auch das Thema „Erfahrung“ kontrovers. *Dietmar Mieth* hat sich in seinen Studien „Moral und Erfahrung“ mit den empirischen Grundlagen theologischer Ethik sowie speziell mit der Bedeutung der menschlichen Lebenserfahrung im Hinblick auf eine *Theorie des ethischen Modells* befaßt und dabei die Berücksichtigung der konkreten Erfahrung für die theologische Ethik vertreten<sup>7</sup>; in Verbindung mit einer noch einmal kritischeren Einschätzung des Axioms „agere sequitur esse“ findet sich bei *Johannes Gründel* ein „Versuch zur Begründung einer Ethik auf menschlicher Erfahrung“<sup>8</sup>. Demgegenüber hat *Bruno Schüller* sittliche und empirische Einsicht und dementsprechend *sittliches Werturteil* und *Tatsachenurteil* so voneinander abgehoben, daß die Erfahrung für bessere empirische Einsichten, nicht aber für die logische Einsichtigkeit eines wahren sittlichen Urteils von Bedeutung ist<sup>9</sup>. Es bleibt zu fragen, ob man eine moralische Einsicht von einer empirischen so trennen und dementsprechend einen geschichtlichen Wandel allein den ethisch relevanten Faktoren der Situationen, nicht aber den Normen zuschreiben kann (284).

### Normfindung durch transzendente Hermeneutik

Wenn sich angesichts dieses Dilemmas das Verständnis der „Erfahrung“ entgegen der unreflektierten Annahme als höchst kompliziert erwiesen hat, so stellt sich die Frage nach dem Verständnis unseres Verstehens, d. h. nach der *Hermeneutik*. Überraschend ist, daß dieses von den Geistes- und Sozialwissenschaften sowie zunächst vornehmlich von der evangelisch-systematischen Theologie heftig diskutierte Thema in der theologischen Ethik bislang viel zu wenig Beachtung gefunden hat. Beispielhaft läßt sich dies damit belegen, daß *die Frage nach der Sprache der Moral* kam erörtert wurde, so wenig freilich menschliches Verstehen in sprachlichem Verstehen aufgeht. Unter dieser Voraussetzung ist Bruno Schüller zuzustimmen: „Nachdem man in der Theologie viel nachgedacht hat über ein verantwortliches Sprechen von Gott, wäre es wahrscheinlich an der Zeit, auch über einen verantwortlichen Umgang mit der Sprache der Moral nachzudenken.“<sup>10</sup>

So dürfte es kein Zufall sein, daß *Hans Rotter* sein Buch „Grundlagen der Moral“ mit dem Untertitel „Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik“<sup>11</sup> verse-

hen hat; dann aber nicht so sehr hermeneutische als vielmehr *anthropologische* Fragestellungen entwickelt. Überlegungen zu sittlichen Grundbegriffen, zur Wertproblematik und zum Anspruch des sittlichen Aktes oder auch zu Fragen biblischer Weisungen, zu Tradition und Lehramt, wie Rotter sie anstellt, implizieren freilich – wie jede ethische Reflexion – eine Hermeneutik. Sie zu explizieren hätte einen tieferen Sinn, um entgegen einem verbreiteten Trend klarzustellen, daß sich eine Hermeneutik eben nicht losgelöst von einer Anthropologie entwickeln läßt, und so die Einführung einer an Sprachlichkeit entwickelten Hermeneutik zu vermeiden.

Erste Aufnahmen des Themas „Hermeneutik“ im moraltheologischen Kontext durch *Walter Kerber* und *Theo Beemer* (hier ohne jede Erörterung der wesentlichen Positionen der allgemeinen Hermeneutik-Diskussion!) fanden noch keine umfassenden Weiterführungen. Zu Recht ist das Thema daher von Franz Fürger und Klaus Demmer in Erinnerung gerufen worden<sup>12</sup>. Wohl aber wurden in diesem Zusammenhang zu nennende methodische Entwürfe vorgelegt, auf die einzugehen sich lohnt.

Unter ihnen ist zunächst auf den Versuch von *Klaus Demmer* hinzuweisen, der den transzendentalphilosophischen Denkansatz für die Fundamentalmoral fruchtbar machen will<sup>13</sup>. Demmers Ziel ist, die Bemühungen um eine Begründung der Metaphysik als Erkenntnismetaphysik, die durch Kants „Kritik der reinen Vernunft“ erforderlich geworden waren, in die Moraltheologie einzubeziehen. Dabei wird der transzendente Denkansatz nicht als totales Prinzip der Wirklichkeitsbewältigung verstanden.

Demmer sucht zunächst das philosophische Anliegen des transzendentalen Denkansatzes herauszustellen, nämlich die *Selbstausslegung des Erkenntnisaktes*; für diese Selbstausslegung sind die formalen Strukturen des Erkenntnisaktes offenzulegen; als wohl bedeutendste erweist sich die Verbindung von Wahrheit und Geschichtlichkeit, wobei Geschichte als „ontologisches Geschehen“ charakterisiert wird (26f). Im Mittelpunkt des Interesses steht die transzendentalphilosophische Begründung der sittlichen Entscheidung; sie ergibt, daß die geschichtlich unvollkommene Entscheidung in der „transgeschichtlich vollkommenen Entscheidung“ gründet, d.h. „auf den ontologischen Grund wie das geschichtliche Ende der vollkommenen Lebensentscheidung“ vorgreift (82f). Im zweiten Teil geht es um eine transzendentalphilosophische bzw. -theologische Reflexion der Offenbarung, welche als ein geschichtliches Ereignis zu bestimmen ist. Eine Definition der Geschichte kann dabei letztlich nur eine „*theologisch christologische*“ sein (140). Auf die *Menschwerdung* als das „zentrale Ereignis der Menschheitsgeschichte“ hin steht „alle Geschichte in transgeschichtlicher Relation“ (157). Somit läßt sich auch nur von der Inkarnation her ein Moralprinzip erheben, nämlich die „liebende Antwort des Glaubenden auf die liebende göttliche Selbsterschließung in der Person Jesu Christi“ (179f, vgl. 188). Bei der Erörterung der Bedeutung dieses Moralprinzips für den formalen Aufriß einer Fundamentalmoral sind besonders

die Überlegungen über die Analogie von Gesetz Christi und sittlichem Naturgesetz bedeutsam.

Die (sprachlich schwierigen) Überlegungen Demmers gehen fraglos einem zentralen Anliegen nach, wenn sie die Grundlagen theologischer Ethik in ihrer Fundierung in der in Jesus Christus realisierten Offenbarung Gottes reflektieren. Hierfür möchte Demmer den *transzendental-philosophischen Denkansatz* fruchtbar machen. Freilich ist die inzwischen vielfach gestellte Frage zu wiederholen, ob dieser Ansatz Geschichte zu erfassen vermag, um die es gerade auch Demmer geht. Setzt „Geschichtlichkeit, um der eigenen sinnvollen Möglichkeit willen, Übergeschichtlichkeit voraus“?<sup>14</sup> Ist sie überdies tatsächlich Setzung des Glaubens?<sup>15</sup> Ist eine „transgeschichtliche Reduktion“ (entsprechend der transzendentalen Reduktion) überhaupt möglich? Wenn die begrenzte (!) transzendente Methode der dauernden Ergänzung durch die objektiv-intentionale Methode bedarf (249), wäre letztere nicht genauer zu erläutern und durchgängig miteinzubeziehen? Vielleicht würde dann statt der Überwindung der Problematik von Lex Christi und natürlichem Sittengesetz oder von Gesetz und Gewissen durch eine ‚Entgeschichtlichung‘ die analoge Struktur der Lex Christi in der Geschichte in den Blick kommen. Gleichmaßen entgegengesetzt dürfte die Frage nach dem spezifischen Gehalten christlicher Ethik anzugehen sein. Gerade hierfür sind die Überlegungen über das Analogieproblem bedeutsam, denen Demmer seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat.

## Modelle analytischer und narrativer Ethik

Als Beispiel methodischer Versuche sollen hier (und nicht, wie es auch möglich gewesen wäre, im Zusammenhang mit der Normenproblematik) auch die Bemühungen von *Bruno Schüller* genannt werden, in denen die besonders im angelsächsischen Raum entwickelte *analytische Ethik* aufgenommen ist. Diese bemüht sich um Berücksichtigung der in der analytischen Philosophie entwickelten Sprachphilosophie, Wissenschaftstheorie und Erkenntnistheorie, um dadurch zu Präzisierungen zu gelangen, die in einer metaphysisch orientierten Ethik nicht möglich zu sein scheinen.

Schüller hat seine Aufmerksamkeit vor allem den beiden Typen ethischer Argumentation, der teleologischen und der deontologischen, zugewandt<sup>16</sup>. Die *teleologische* Argumentation nimmt an, daß der sittliche Charakter einer Handlungsweise ausschließlich bestimmt wird durch ihre guten und üblen Folgen, die *deontologische*, daß der sittliche Charakter einer Handlungsweise nicht von den Folgen her, sondern von den sittlichen Verpflichtungen her, wie sie in Normen gefaßt sind, zu bestimmen ist nach dem Motto, daß auch ein guter Zweck nie sittlich schlechte Mittel zulasse. Die Analysen zu beiden Typen, die sich übrigens auch nach Schüller nicht leicht unterscheiden lassen, dienen besonders einer kritischen *Überprüfung der*

*deontologischen Argumentation* in der katholischen Moraltheologie. Zentral für die Überlegungen sind Unterscheidungen wie vor allem die von sittlichem und nicht-sittlichem Wert bzw. Unwert (Typen, 40), die von sittlich gut und sittlich richtig bzw. sittlich schlecht und sittlich falsch (bes. 102) oder theologisch die vom Willen des all-wirkenden und des sittlich gebietenden Gottes (179; Neuere Beiträge, 145f). Mit solchen Unterscheidungen läßt sich sagen, daß etwas sittlich gut und zugleich sittlich falsch oder auch sittlich schlecht und zugleich sittlich richtig sein kann. Nach Schüller läßt sich so auch das Problem der Pflichtenkollision überwinden.

Aber gerade hier zeigt sich die *Fragwürdigkeit logischer Unterscheidungen*, wenn sich Pflichtenkollisionen nicht durch noch so langes Überlegen lösen lassen, wenn sich zwischen sittlich richtig und sittlich gut schwerlich trennen läßt. Und statt zwei Arten göttlichen Willens voneinander abzuheben, dürfte es angemessener sein, die *analoge Struktur* der Bezeichnung „Wille Gottes“ auch in ihrer Konsequenz für die Bezeichnung „göttliches Gebot“ zu berücksichtigen.

Als letzter methodischer Versuch soll hier der Vorschlag einer narrativen Ethik von *Dietmar Mieth* notiert werden<sup>17</sup>. Mit dessen Konzept der *Konstituierung ethischer Modelle aus der Dichtung* ist ein interdisziplinärer Weg beschritten. Er kann hier nicht hinsichtlich der beiden Beispiele, des *Tristan Gottfrieds* von Straßburg und der *Josephromane* *Thomas Manns*, verfolgt werden. Vielmehr kann nur auf die Intention von *Mieth* hingewiesen werden. Sie richtet sich darauf, angesichts der „Krise der Normen“ eine „*Erneuerung der Haltungsethik*“ in Angriff zu nehmen (*Dichtung, Glaube und Moral*, 112). Statt von Normen ist von dem „neuen sittlichen Sein des Christen“ auszugehen, das sich in jahrhundertlangem Prozeß ohne moralwissenschaftliche Reflexionen durchsetzte und erst dann in Kategorien der Verhaltensregeln zum Ausdruck kam (111). Nicht die Beseitigung ethischer Normen, wohl aber ihre Relativierung und Konkretisierung ist intendiert (80ff); sie wird erreicht durch die Konstituierung ethischer Modelle, durch die das spezifisch Christliche als ein Konkretum zum Ausdruck gebracht wird (79f). Mit dem Begriff „Modell“ ist nicht Subjektivierung (und damit Beliebbarkeit) gemeint, sondern – in Anlehnung besonders an *Theodor W. Adorno* und *Heinrich Rombach* – Erfassung der Verbindlichkeit des Sittlichen in seiner Konkretheit, aufgrund derer das Sittliche zugleich unwiederholbar ist und zur Nacheiferung empfohlen wird (56)<sup>18</sup>. Unter dem Stichwort „narrative Ethik“ geht es darum, anhand der Anschaulichkeit und Konkretheit, wie sie in der Dichtung gegeben ist, die prozessuale Erfahrungsgestalt des Sittlichen (*Dichtung, Glaube und Moral*, 72) als Impuls deutlich zu machen, und dies gerade in einer säkularisierten Welt, in der eine christliche Moral nicht durch spezifisch christliche materiale Normen, sondern durch ihren lebendigen Rückbezug an die Person Jesu (80) begründet wird. Den Versuch, die literarische Säkularisierung (zu der *Herbert Schöffler* und *Albrecht Schöne* wichtige Arbeiten bei-

gesteuert haben) auf die ethische Säkularisierung in der Literatur zu beziehen, um nach dem Ende der christlichen Dichtung der konkreten Sittlichkeit in ihrer Problematik und in ihrem Impuls ansichtig zu werden, wird man begrüßen. Ob es sinnvoll gewesen wäre, die beiden literarischen Beispiele, die in sich geschlossene Studien darstellen und darum auch in zwei verschiedenen Publikationen vorgelegt werden konnten, abschließend in Beziehung zu setzen und so die systematische Rekonstruktion literarisch eruiert Modelle weiterzuführen, ist allerdings zu fragen.

Über den bisherigen Rahmen hinaus ist die auch für die theologische Ethik fundamentale Arbeit von *Helmut Peukert* zu nennen (vgl. *HK*, Februar 1977, 109f). In ihr wird eine Konvergenz zwischen Theologie und Wissenschaftstheorie herausgearbeitet, insofern letztere versucht, ihre vielfältigen Aporien (vgl. bes. L. Wittgenstein, R. Carnap, B. Russel, K. Gödel, K. Popper) durch einen Rückgang auf kommunikative Praxis zu lösen; denn auch die Theologie ist nach *Peukert* als Theorie kommunikativen Handelns zu entfalten, wozu Grund- und Grenzerfahrungen in der jüdisch-christlichen Tradition, vor allem die unabgeholten Leiderfahrungen Verstorbener Anlaß geben. Zu fragen ist, ob nicht in Analogie zum transzendentalphilosophischen bzw. -theologischen Ansatz ein ‚praxeologischer Beweis‘ eines Absoluten geführt wird, „das alle Gott nennen“ (*Thomas von Aquin*), wenn die „im kommunikativen Handeln erschlossene Wirklichkeit ... als ‚Gott‘ bezeichnet werden“ muß (311). Die eingehenden Analysen *Peukerts* eröffnen die Möglichkeit, das Verhältnis von (praktischer) Vernunft und geschichtlichem Glauben neu zu überprüfen.

## Geschichtliches Ethos – Geschichtlichkeit der Ethik?

In der hier vorgelegten Berichtfolge galt es, zentrale Themen einer „Fundamental-moral“ zu skizzieren, wie sie gegenwärtig diskutiert werden. Es konnten keine Themen der theologischen Ethik selbst berücksichtigt werden. Sucht man ein Ergebnis zusammenzufassen, so mag es angesichts der jeweils zu stellenden Fragen in dem Anschein bestehen, als sei alles in Frage gestellt. Macht man sich mit Grundlagendiskussionen der Wissenschaft vertraut, wird man aus diesem Anschein keine falschen Schlüsse ziehen. Der Streit um die Werturteilsfreiheit (*Max Weber*), der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (*Theodor Adorno* und *Karl Popper*) oder der Streit um Gesellschaftstheorie und Systemtheorie (*Jürgen Habermas* und *Niklas Luhmann*) mögen als Beispiele fundamentaler Kontroversen dienen. Wie offen Fragen der Grundlegung von Wissenschaft gegenwärtig sind, hat *Peukert* überzeugend dargestellt. Entscheidender als eine nie erreichbare endgültige Lösung der (freilich unverzichtbaren) Fragen ist ihre Formulierung auf dem inzwischen erreichten Fragestand der Grundlagendiskussion. Offene Fragen hinsichtlich der Grundlegung einer Theorie

menschlichen Lebens und Handelns können menschliches Leben und Handeln nicht suspendieren. Niemand könnte aus den aporetischen Tugenddialogen Platons den Schluß ziehen, es könne und brauche nicht mehr gerecht, mutig oder maßvoll gehandelt zu werden, solange die Aporien nicht überwunden sind.

Die hier skizzierte Diskussion läßt sich dahingehend resümieren, daß die *Geschichtlichkeit des Ethos* kaum mehr bezweifelt wird, daß aber kontrovers bleibt, ob daraus auch eine *Geschichtlichkeit der Ethik* gefolgert werden kann oder muß. Konsequenter ist die Frage der Geschichtlichkeit der Normen umstritten und mit ihr die Frage nach der Bedeutung der Erfahrung für die Findung und Begründung von Normen. Wenn es gute Gründe für die Annahme gibt, daß der Mensch fundamental geschichtlich und Geschichte daher für ihn nicht nur ein Akzidens ist, das zu seinem (ungeschichtlichen) Wesen hinzukommt, dann ist auch die Ethik als Theorie menschlichen Lebens und Handelns geschichtlich. Es gibt keinen Grund, in dieser Annahme schon eine Nivellierung oder gar Eliminierung eines vom christlichen Glauben geprägten Ethos zu sehen, wenn immer dieser Glaube selbst geschichtlich ist. In diesem Glauben müßte sich realisieren lassen, was neuzeitlich als Autonomie des Menschen vielfach gegen diesen Glauben zu realisieren versucht wurde.

Ernst Feil

<sup>1</sup> Vgl. Heinz Schürmann, „Das Gesetz des Christus“ (Gal 6,2) in: ders., Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975, 97–120; <sup>2</sup> So von Bernhard Häring, Das Gesetz Christi I, 25, bis Franz Böckle, Fundamentalmoral, 226; <sup>3</sup> Naturrecht und Revolution, in: ders., Theorie und Praxis (= stw 9), Frankfurt 1971, 89–127; <sup>4</sup> Wilhelm Korff, Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, Mainz 1973; <sup>5</sup> Johannes Gründel, Die Bedeutung einer Konvergenzargumentation für die Gewißheitsbildung und für die Zustimmung zur absoluten Geltung einzelner sittlicher Normen, in: Wahrheit und Verkündigung, München 1967, 1607–1630; ders., Ethik ohne Normen? 64–66; <sup>6</sup> Richard Egenter, Erfahrung ist Leben, München 1974; <sup>7</sup> Dietmar Mieth, Moral und Erfahrung, Freiburg/Schweiz 1977, 23–59, 111–134; <sup>8</sup> Johannes Gründel, Normen sittlichen Verhaltens in der Gesellschaft, in: Menschenwürdige Gesellschaft, hrsg. von den Salzburger Hochschulwochen, Graz 1977, 111–179; <sup>9</sup> Bruno Schüller, Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregeln, in: Klaus Demmer und Bruno Schüller, Christlich glauben und handeln, 261–286; <sup>10</sup> Bruno Schüller, Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen“, in: Josef Pfammatter und Franz Furger, Theologische Berichte IV, 109–181, 119; <sup>11</sup> Hans Rotter, Grundlagen der Moral. Überlegungen zu einer moraltheologischen Hermeneutik, Einsiedeln 1975, 12; <sup>12</sup> Walter Kerber, Hermeneutik in der Moraltheologie, in: Theologie und Philosophie 44 (1969) 42–66; Theo Beemer, Von der moraltheologischen Hermeneutik, in: Concilium 5 (1969) 395–404; Franz Furger, Möglichkeiten und Grenzen ethischer Rede, in: Fritz Rauh und Charlotte Hörgel (Hrsg.), Die Grenzen des menschlichen Ethos, Düsseldorf 1975, 113–131; Klaus Demmer, Hermeneutische Probleme der Fundamentalmoral, in: Dietmar Mieth und Francesco Compagnoni (Hrsg.), Ethik im Kontext des Glaubens, Freiburg/Schweiz 1978, 101–119; <sup>13</sup> Klaus Demmer, Sein und Gebot; <sup>14</sup> ders., die Lebensentscheidung, 12; <sup>15</sup> ders., Sein und Gebot, 142; <sup>16</sup> Bruno Schüller, Die Begründung sittlicher Urteile; ders., Neuere Beiträge zum Thema „Begründung sittlicher Normen“; <sup>17</sup> Dietmar Mieth, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik, Mainz 1976; ders., Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Josephromane Thomas Manns, Tübingen 1976; <sup>18</sup> ders., Narrative Ethik, in: ders., Moral und Erfahrung, Freiburg 1977, 60–90, 78 ff. – Zu Anmerkung 5 im ersten Bericht (HK, Februar 1979, 102) ist nachzutragen: Klaus Demmer und Bruno Schüller (Hrsg.), Christlich Glauben und Handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion, Düsseldorf 1977.

## Zeitbericht

### „Puebla ist erst ein Anfang“

#### Lateinamerikas Weg der „befreienden Evangelisierung“

Es wäre schlimm, wenn Puebla ein Rückschritt für die Kirche in Lateinamerika würde, meinte der ecuadorianische Bischof Leonidas Proaño, als 1977/78 die ersten vom CELAM-Generalsekretariat in Bogotá koordinierten Vorbereitungen für die Dritte Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Puebla/Mexiko in vollem Gange waren. Schlimm, weil damit die Hoffnungen des lateinamerikanischen Volkes enttäuscht würden. Ein zweiter prominenter Bischof, der in Brasilien lebende Spanier Pedro Casaldáliga, forderte zum gleichen Zeitpunkt eine „Konversion des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM zu Medellín und dem Zweiten Vatikanum“ (HK, Mai 1978, 219 ff.).

Von Papst Johannes Paul II. persönlich eröffnet und mit thematischen Schwerpunkten ausgestattet, begann die Konferenz von Puebla am 27. Januar und endete am 13. Februar mit der Abstimmung über ein 230 Seiten lan-

ges Schlußdokument „Evangelisierung in Gegenwart und Zukunft Lateinamerikas“ und einer „Botschaft an die Völker Lateinamerikas“. An beiden Texten, aber auch am Konferenzverlauf (soweit Fakten und Stimmungen nach außen drangen) läßt sich fürs erste ablesen, ob und inwieweit die damals geäußerten Befürchtungen der Abkehr von einer „befreienden“ Glaubensverkündigung berechtigt waren.

#### Eine engagierte „Botschaft an die Völker“

Eine abschließende Wertung der Konferenz von Puebla muß allerdings auch die Folgetreffen der nationalen Bischofskonferenzen und deren Ergebnisse für die pastorale Praxis berücksichtigen. Denn so offensichtlich befriedigt