

rd. 2000 bis 3000 jugendlichen Heroinabhängigen ausgehen. Die Zahl derjenigen, die die Drogenszene verlassen, muß als wesentlich geringer angesehen werden. Durch Rehabilitationsprogramme oder auf anderem Wege drogenfrei Gewordene ergeben bei Heilungsquoten um 20% bestenfalls 600 bis 800 Personen pro Jahr. Ähnlich hoch wird wohl die Zahl derjenigen sein, die jährlich durch Tod die Drogenszene verlassen werden. Dies alles hat die Öffentlichkeit und die Politiker auf den Plan gerufen. Leider ist außer vielen Reden, Proklamationen und gegenseitigen Vorwürfen nicht viel geschehen. Es ist vielmehr zu befürchten, daß die Drogenproblematik als ein wohlfeiles Wahlkampfthema ausgebeutet wird und sich an der tatsächlichen Situation nur sehr wenig ändert. Diese Befürchtungen sind nicht aus der Luft gegriffen. So muß, um nur ein Beispiel zu nennen, seit Jahren die Caritas als einer der größten Träger von Rehabilitationseinrichtungen in der Bundesrepublik jährlich Millionensummen für die Drogentherapie aufbringen. Allein für die ambulanten Therapieeinrichtungen waren das im vergangenen Jahr über 17 Millionen DM. Nur gut 40% davon stammen aus öffentlichen Haushalten, der überwiegende Teil muß nach wie vor aus Spenden und Kirchensteuermitteln finanziert werden. Und dies in einem Staat, der allein aus dem Branntweinmonopol jährlich fast 4 Milliarden DM einnimmt!

Dieses läßt Zweifel aufkommen an dem Willen unserer Gesellschaft, sich mit der Drogenproblematik ernsthaft auseinanderzusetzen. Bestärkt werden wir darin durch weitere Feststellungen. So hat sich einerseits die Zahl der

Opiatabhängigen in der Bundesrepublik in den letzten 25 Jahren verzehnfacht. Schwerwiegend ist dabei insbesondere die Konzentrierung auf Heroin und die Verlagerung auf junge Menschen zwischen 16 und 30 Jahren. Andererseits haben wir aber im gleichen Zeitraum auch eine zehnfache Steigerung der Zahl der Abhängigen von den legalen Drogen Alkohol und Medikamente ohne großes Aufhebens hingenommen, wenn man von den warnenden Hinweisen der Fachleute und ihrer Organisationen einmal absieht. Wir stellen auch bei Alkohol- und Medikamentenabhängigen eine Verschiebung zu immer jüngeren Jahrgängen fest. Dies provoziert einige unangenehme Fragen an uns alle:

Sind wir auf dem Weg in eine Gesellschaft der Süchtigen? Sind diese Süchtigen der Preis, den wir für unsere freiheitliche Konsumgesellschaft bezahlen müssen?

Sind wir dabei, uns mit 50 000 jugendlichen Opiatabhängigen in unserer Gesellschaft einzurichten, so wie wir es offensichtlich bereits mit den zwei Millionen Alkohol- und Medikamentenabhängigen getan haben?

Nehmen wir die 600 Drogentoten bald nicht mehr zur Kenntnis, so wie wir die 15 000 Alkohol- und Medikamententoten jährlich nicht mehr zur Kenntnis nehmen? Wie lange wird uns unsere Vogel-Strauß-Haltung noch gelingen, wenn bereits heute jede vierte Familie von Suchterkrankung betroffen ist?

Werden wir auch weiterhin anderen, die dafür von uns bezahlt werden, dieses Problem überlassen: der Polizei, der Justiz, den Ärzten, Sozialarbeitern und Psychologen?

Bernhard Schmidtobreck / Berndt-Georg Thamm

Themen und Meinungen im Blickpunkt

„Konfessorische“ Implikationen der Wissenschaft

Folgerungen für die theologische Ethik

Ernst Feil hat in dieser Zeitschrift in zwei Folgen (vgl. HK, Februar 1979, 97–102, und April 1979, 209–214) über die neuere Diskussion unter Ethikern und Moralthologen über die sog. Fundamentalmoral berichtet. In dem folgenden Essay versucht er die wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen und hermeneutischen Grundfragen dieser Diskussion zu verdeutlichen.

Wer sich anhand der Vorschläge zur Fundamentalmoral darüber zu informieren sucht, wie eine theologische Ethik begründet werden kann und welcher methodische Ansatz für ihre Durchführung geeignet ist, mag enttäuscht sein.

Denn es scheinen nicht einmal mehr bezüglich der Grundlagen einer theologischen Ethik wesentliche Gemeinsamkeiten zu bestehen. Einigkeit gibt es anscheinend nur in fundamentalen Annahmen wie dem Tötungsverbot, wobei die Frage offenbleibt, was jeweils unter dieses Gebot fällt.

In dieser Situation ergibt sich die Frage, ob wenigstens eine gewisse Übereinstimmung in den Grundproblemen gewonnen werden kann, von denen her sich *Konturen einer gemeinsamen christlichen Ethik* abzeichnen könnten, auch wenn sich fundamentale methodische Differenzen nicht beseitigen lassen dürften. Immerhin dürfte die Verdeutlichung des Problemhorizonts eine Annäherung der Posi-

tionen ergeben, insofern Modelle zur Bewältigung der sich abzeichnenden Probleme auf diese bezogen sind. Fundamental dürfte dabei sein, daß es letztlich um eine theologische Ethik geht, die ja doch etwas anderes ist als eine „säkulare“ Ethik mit einer vorangeschickten und daher von ihr abtrennbaren theologischen Präambel.

Zur Entstehung der gegenwärtigen Situation

Die gegenwärtige Diskussion zur Fundamentalmoral ist innerkirchlich bestimmt durch eine sehr plötzliche Publizierung von Positionen nach einer recht langen Latenzzeit. Denn „die ein Jahrzehnt währende fast hektische Grundsatzdebatte im deutschen Sprachraum verstummte 1910–1930 ebenso plötzlich, wie sie gekommen war“ (Josef Georg Ziegler, *Moraltheologie*, in: *Bilanz der Theologie im 20. Jhd.*, III, Freiburg 1970, 316–360, 325). Sie kam auch danach nicht zum Zuge, bis sich die Situation mit dem II. Vatikanischen Konzil änderte.

Man muß sich freilich fragen, warum gerade die Diskussion in der Moraltheologie erst so spät in Erscheinung trat, nachdem sich in der Liturgie, in der Bemühung um die Schrift und auch in der Frage des Glaubensverständnisses zuvor wichtige Umorientierungen abgezeichnet haben, wenn sie auch nur in der Liturgiereform zu einem amtlich rezipierten Abschluß gekommen sind. Man muß daraus wohl den Schluß ziehen, daß sich Umorientierungen gleichsam *von außen nach innen* vollziehen (wobei das „außen“ keineswegs gleichbedeutend ist mit „äußerlich“!). Aber es ließ sich leichter bei der Notwendigkeit ansetzen, die Neugestaltung der Liturgie zu diskutieren und zu initiieren, als die Frage der Historizität wesentlicher Aussagen der Schrift aufzuwerfen, die ein historisches Verständnis nahelegen und bislang ja auch gefunden hatten, oder gar die Konsequenz dieser Erkenntnis der Geschichtlichkeit des Glaubens für das Glaubensverständnis selbst zu ziehen. Noch einmal schwieriger aber dürfte die *Frage der Geschichtlichkeit auch eines christlichen Ethos* gestellt werden können, da hierdurch die eigene Lebensweise am tiefsten und einschneidendsten betroffen wird. Diese langwährende, nicht von der Moraltheologie selbst verursachte Latenzzeit macht verständlich, daß nun ziemlich plötzlich verschiedene Konzepte vorgelegt werden, die miteinander konkurrieren, während das vorhergehende, seinerzeit faktisch exklusiv geltende Konzept heute über amtliche Verlautbarungen hinaus vor allem für jene bestimmend ist, die in ihm aufgewachsen und mit ihm vertraut sind. Allein von hierher erscheint die innerkirchliche Situation bezüglich der theologischen Ethik so zwiespältig, da zwischen den Vertretern des bisher kanonisierten Konzepts und der neuen, miteinander noch einmal konkurrierenden Vorschläge eine Verständigung sich als außerordentlich schwierig erweist, wenn sie nicht überhaupt unmöglich ist.

Diese innertheologisch schwierige Situation fällt zusammen mit einer *höchst problematischen Situation säkularer*

Ethik insgesamt. Denn wenn man schon nicht die Frage verneinen will, ob Ethik als Wissenschaft überhaupt möglich ist (was ja auch nicht selbstverständlich gewesen ist), fragt sich, welche Ethik man vertreten will angesichts der zahlreichen, z. T. sich ausschließenden und einander bekämpfenden Konzepte. Hier bietet auch der Versuch immer weiterer Abstraktion bzw. metaethischer Reflexion keinen Ausweg, da es ja gerade um den Bezug zu einer bestimmten Ethik und vor allem dem in ihr reflektierten Ethos geht, die durch einen derartigen Versuch eben nicht legitimierbar sind. Haben christliche Bemühungen es hier leichter, insofern der Glaube eine Legitimation bietet, so stellt sich für sie doch die Frage, ob und wie sich dieser Glaube im konkreten sittlichen Handeln realisiert, wenn dieses nach verbreiteter Auffassung allererst dem Urteil der menschlichen Vernunft zu unterstellen ist.

Es gibt keinen Grund für die Fundamentalmoral, sich der wissenschaftstheoretischen Diskussion nicht zu stellen, die ja wie sie selbst ein *praktisches* Interesse verfolgt. Diese Diskussion bedeutet für die Begründung theologischer Ethik nicht nur eine Infragestellung seitens solcher Positionen, die den christlichen Glauben und ein von ihm inspiriertes Ethos oder wenigstens die Möglichkeit eines Zusammenhangs zwischen einem Glauben und dem Ethos ablehnen – was zur Überprüfung des eigenen Standpunkts schon nicht unerwünscht sein kann –, sondern zugleich eine Anregung und Förderung durch Positionen, die auch für christliche Bemühungen um ein humanes Ethos wesentliche Aspekte entdeckt oder in Erinnerung gerufen haben.

An den Grenzen der Wissenschaftstheorie

Angesichts differierender Konzepte theologischer Ethik auf dem Hintergrund differierender Konzepte säkularer Ethik zeigt sich, daß jeder Versuch eines Systems an die Konkretion gebunden bleibt, deren Systematisierung er dient. Besonders vom logischen Positivismus durchgeführte Bemühungen um Metasprache haben schließlich ihre letzte Undurchführbarkeit ergeben und den Rückgriff auf die Umgangssprache als letzte Metasprache erforderlich gemacht (vgl. Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1976). Wendet man dieses Ergebnis auf die Ethik an, ergibt sich die *Annahme*, daß ethische Probleme in einem fundamentalen Sinn nicht metaethisch lösbar sind, daß vielmehr jede Metaethik an eine Ethik, genauer, an ein Ethos gebunden bleibt. Trifft diese Annahme zu, so hat sie entscheidende Konsequenzen für die Frage des Verhältnisses von Normen und Ethos. Diese Annahme gründet sich auf Beobachtungen, die vor allem in der Arbeit von Thomas S. Kuhn „Zur Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“ (Frankfurt 1978) vorgelegt und zu einer einheitlichen These verarbeitet worden sind, durch die man eine neue Phase der Wissenschafts-

theorie eingeleitet sehen kann (vgl. *Werner Diederich* [Hrsg.], *Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronen Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1974, 7–51, 8). Dieser – erwartungsgemäß wiederum heftig umstrittene – Entwurf, der (abgesehen von der Arbeit von *Helmut Peukert*) in der Diskussion um die Fundamental-moral unbeachtet geblieben ist (weder er noch die umfangreiche anschließende Diskussion wird im „Handbuch der christlichen Ethik“ genannt), hat auf folgenden Sachverhalt aufmerksam gemacht, der auch von Kritikern wie *Stephen Toulmin* (*Menschliches Erkennen I: Kritik der kollektiven Vernunft*, Frankfurt 1978) nicht bestritten, sondern unterstrichen wird: Es besteht ein *fundamentaler Zusammenhang* zwischen der Notwendigkeit von Revisionen und Neukonzeptionen einer Wissenschaft und den menschlichen Voraussetzungen und Möglichkeiten auf seiten der Wissenschaftler, die nicht ohne eine „*konfessorische*“ *Voraussetzung* ihre Disziplin betreiben können. Eine als „Krise“ interpretierte und erlebte Neuorientierung einer Wissenschaft im Zusammenspiel der Überprüfung einer wissenschaftlichen Grundüberzeugung und methodischer Konzepte muß nach Kuhn als normal in der Geschichte einer Wissenschaft gelten. Daher kann und darf die vielgenannte „Krise der Moralthologie“ nicht überbewertet werden, so belastend die Verunsicherung auch erfahren werden mag. Aber man darf nach den bisherigen Erfahrungen davon ausgehen, daß sich nach einem solchen Übergang wieder gewisse gemeinsame Grundannahmen herauskristallisieren, von denen die jeweilige Disziplin ausgehen kann. Als ganz normal ist daher auch anzusehen, daß verschiedene miteinander konkurrierende Neukonzeptionen vorgelegt werden und daß sich nicht nur deren Vertreter untereinander, sondern vor allem diese insgesamt mit den Vertretern der bisherigen, nun weithin als unzureichend angesehenen Konzeption schwer oder nicht mehr verstehen und verständigen können. Wesentliche Bedeutung kommt der *Gemeinschaft* zu, die Forscher als Vertreter eines mehr oder weniger eng umgrenzten Faches miteinander zwangsläufig bilden. Der Fortschritt der Forschung wird nicht unwesentlich von ihr bestimmt, insofern ihre Grundannahmen für alle verbindlich gelten, die in dieser Disziplin tätig sein wollen, und Revisionen nur erfolgen können, wenn sich aufgrund gravierender Probleme Neukonzeptionen formulieren lassen, von denen sich in einem mehr oder weniger mühsamen Vorgang eine schließlich durchzusetzen vermag. In besonderer Weise muß der Aspekt der *persönlichen Überzeugung und Entscheidung* für die Ethik aufgenommen und fruchtbar gemacht werden. Dieser gleichfalls bei Kuhn herausgestellte Aspekt eines „Glaubens“ an die Grundannahmen einer Wissenschaft (und zwar auch der Naturwissenschaften) ist bislang in der Hermeneutik zwar nicht unbekannt, aber als Voraussetzung gleichsam außerhalb der Betrachtung geblieben; auch für sie ist zu berücksichtigen, daß die Entscheidung eines Wissenschaftlers letztlich ausschlaggebend ist für eine bestimmte wissenschaftliche Annahme, ja Überzeugung, die infolgedessen nicht zureichend „rein rational“ begründet werden kann.

Dieser Ansatz einer Hermeneutik, der Überzeugungen und Entscheidungen mit einbezieht, ist ein Indiz dafür, daß die Wissenschaftstheorie inzwischen über eine Handlungstheorie hinaus auf anthropologische Komponenten gestoßen ist, die ebenso Grundlagenfragen der Ethik wie der Hermeneutik betreffen, die überdies unter diesem Aspekt in einen erheblich engeren Zusammenhang rücken, als dies in der hermeneutischen Diskussion deutlich wurde. Überzeugungen und Entscheidungen sind *fundamental* für ein ethisches wie hermeneutisches Konzept. Ob man einen transzendentalen oder einen analytischen Ansatz wählt, ist nicht zwingend mit Argumenten zu entscheiden, so daß die jeweiligen Anhänger einer Position nicht übersehen dürfen, daß für sie selbst ebenso ein Entscheidungsmoment mit im Spiel ist wie für die, welche die Position nicht vertreten können.

Das „konfessorische“ Moment in einer wissenschaftlichen Position, nämlich ein „Glaube“ an diese Position, die zu ändern demnach eine „Konversion“ bedeutet (Kuhn), kann freilich nicht bedeuten, auf die Reflexion dieser Position wie der ihr zugrundeliegenden Entscheidung zu verzichten. Dieses Moment – es darf nicht übersehen werden, daß es sich hier um ein Moment handelt, das nicht in falscher Weise isoliert und verabsolutiert werden darf – kann auch, wie verschiedentlich in der Wissenschaftstheorie üblich, „konventionalistisch“ oder „Moment geschichtlicher Bedingtheit“ genannt werden, ohne daß daraus ein Relativismus gefolgert werden kann; die Gleichsetzung von „geschichtlich geworden“ und „relativistisch“ kann so nicht mehr aufrechterhalten werden. Daß die Annahme dieses Moments als „Irrationalismus“ abqualifiziert wird, liegt auf der Hand, da die schablonenhafte Unterscheidung und Trennung „rational–irrational“ allenthalben wirksam ist. Es ist keine Frage, daß künftig auf eine solche Trennung aufgrund der Erfahrungen nicht zuletzt aus der Wissenschaftsgeschichte verzichtet werden muß.

An den Grenzen neuzeitlicher Hermeneutik

Nimmt man die eben genannten Voraussetzungen persönlicher Überzeugungen und Entscheidungen in ihrer Relevanz für Hermeneutik und Ethik an, ergibt sich die Notwendigkeit, im Rahmen neuzeitlicher Hermeneutik formulierte fundamentale Dichotomien zu überprüfen, auf deren Problematik z. B. *Niklas Luhmann* verschiedentlich hingewiesen hat (in: Jürgen Habermas und Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1971, 90, 400).

Diese Überprüfung müßte einmal auf die schon angesprochene *Dichotomie* von rational und irrational und die mit ihr parallelisierte von Erkenntnis und Entscheidung, Vernunft und Glaube und die hiermit zusammenhängende von Autonomie und Heteronomie eingehen. Sie müßte sich zum anderen auf die Dichotomie von Sein, Wesen, Natur (und die ihnen zugeordnete Wesenswahrheit bzw.

notwendige Vernunftwahrheit) einerseits und Geschichte andererseits wie auch auf die gegenläufige von statischem Seinsdenken und dynamischem Geschichtsdenken beziehen.

Es zeigt sich, daß die Dichotomien, die nicht zuletzt wegen der neuzeitlichen Erkenntnis der Geschichtlichkeit in ihrer durchaus ambivalenten Bedeutung formuliert worden sind, mit zunehmender Erkenntnis der Bedeutung der Geschichtlichkeit selbst fragwürdig werden.

Die *Annahme fundamentaler Geschichtlichkeit* ist nicht zuletzt die Folge der Erkenntnis des geschichtlichen Wandels der eigenen Tradition wie der Differenzen zwischen Völkern und Kulturen; durch diese Erkenntnis haben sich schwerwiegende *ethische Legitimationsprobleme* ergeben. Denn wie lassen sich sittliche Verpflichtungen begründen, wenn sie weder einfachhin auf ein unmittelbares, als solches erkennbares Eingreifen Gottes in der Geschichte noch auf die allgemein erkennbare und erkannte Natur des Menschen zurückgeführt werden können? Wenn sie somit weder absolut, nämlich durch Gott unmittelbar, noch objektiv, nämlich durch eine dem Menschen vorgegebene Natur, begründet zu sein scheinen, wie läßt sich dann ein völliger ethischer Relativismus überwinden? Da diese Überwindung nicht möglich scheint, wird mindestens im katholischen Bereich weiterhin an einer Natur des Menschen festgehalten, die in allem geschichtlichen Wandel unverändert bleibt. Hinter dieser Annahme einer „Wesensnatur“ des Menschen steht ursprünglich die Unterscheidung von Substanz und Akzidens, die für einen geschichtlichen Wandel im Sinne eines auch substantiellen Wandels keinen Platz läßt.

Inzwischen ist die genannte Unterscheidung formalisiert worden zu der Unterscheidung von Wandelbarem und Unwandelbarem. Sie wird metaphorisch zum Ausdruck gebracht durch die *Unterscheidung von Kern und Schale*: Der Kern des Glaubens und des Sittengesetzes sei unwandelbar, die Schale dagegen wandelbar. Es muß verwundern, daß dieses weitverbreitete Bild aufgrund seiner engen Grenzen fast nirgendwo problematisiert worden ist (wie bei *Edward Schillebeeckx*, Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 31); denn daß dieses Bild zu eng ist, um den gemeinten Sachverhalt anzuzeigen, läßt sich schon daraus ersehen, daß das aus dem organischen Bereich stammende Bild von Kern und Schale grundlegend verkürzt wird, wenn der Kern als unwandelbar angesehen wird; denn dann kann, um im Bild zu bleiben, er überhaupt nicht fruchtbar sein, da er, um Frucht zu bringen, seine Gestalt aufgeben muß und sich in einen neuen Keim transformieren muß. Sucht man den Kern dem Wandel zu entziehen, bleibt er steril.

Die Vorstellung von Kern und Schale wird in ihrer gängigen Verwendung nach wie vor von der Vorstellung von Substanz und Akzidens her interpretiert, die ihrerseits dem anorganischen Bereich entstammt, statt wenigstens den organischen Kontext beizubehalten. Um Identität im Bereich des Menschen zu erfassen, wird man Modelle su-

chen müssen, die über den organischen Bereich hinaus die lebendige Weitergabe einschließlich einer freien Annahme einer fundamentalen Überzeugung zum Ausdruck bringen können. Denn der Glaube ist nach christlicher Auffassung ein neues „Leben“, das dem Menschen geschenkt wird, das den gesamten Menschen qualifiziert. Identität dieses neuen Lebens bedeutet die Übernahme des Lebens durch ein Individuum, das sich seinerseits nicht rein individuell entfalten kann, hierzu vielmehr der Sozialität bedarf. Wenn der Mensch selbst geschichtlich ist, impliziert der Empfang eines neuen Lebens seinerseits dessen Geschichtlichkeit, so daß die Identität dieses Lebens nicht mit dem Bild eines unwandelbaren Kerns symbolisiert werden kann. Individuelle Identität des Lebens im Rahmen einer *genealogischen Identität* im Sinne der Weitergabe des Lebens von Generation zu Generation dürfte also allenfalls ein geeignetes Anschauungsmodell dafür ergeben, wie der Glaube in der Geschichte seine Identität wahren kann. Daß geschichtliche Weitergabe menschlichen Lebens jeweils freie Entscheidung und Verantwortung in der Folge der Generationen mit einschließt, versteht sich von selbst. Die Identität des Glaubens dürfte in einer solchen Vorstellung nicht schwerer zu gewährleisten sein als in einem anorganischen Bild, wenn immer der Glaube davon überzeugt ist, daß er von Gott geschenkt und in der Wahrheit erhalten bleibt, nicht aber durch Selbstmächtigkeit des Menschen erworben werden und identisch bleiben kann. Schwerlich wird man daher bestreiten können, daß aus dem anorganischen Bereich genommene Bilder geschichtliche Identität nicht zum Ausdruck zu bringen vermögen. Geschichtliche Identität kann daher nicht in einer sachhaften, dichotomischen Formulierung illustriert werden, in der ein der Geschichte entzogenes Substrat als das Eigentliche angesehen wird, für das ein Wandel lediglich peripher ist.

Als Fazit ergibt sich, daß mit der Dichotomie von Kern und Schale das Problem der Geschichte nicht gelöst werden kann. Überhaupt ist die Dichotomie von Geschichte und Natur (Wesen, Sein) in der Weise, wie sie üblich ist, unangemessen. Nicht nur sachlich, sondern überdies auch, historisch gesehen, ist die Dichotomie von statischem Seinsdenken der Griechen und dynamischem Geschichtsdenken der hebräisch-christlichen Tradition unzutreffend, wie inzwischen verschiedentlich festgestellt worden ist, ohne deswegen allerdings schon – zumal in der Theologie – aufgegeben zu sein. Um diese Fiktion aufrechtzuerhalten, müßte man die fundamentale Bedeutung von Freiheit und Verantwortung, die konstitutiv für Geschichte sind, aus der griechischen Tradition eliminieren.

Das Problem einer spezifisch christlichen Ethik

Nicht anders verhält es sich, wie schon angedeutet, mit einer anderen uns so geläufigen Dichotomie, mit der von Glaube und Vernunft und der mit ihr parallelierten Entgegensetzung von irrational und rational. Sie führt

zwangsläufig zur *Problematik einer spezifisch christlichen Ethik*. In ihrer Tragweite wird sie erst völlig deutlich, wenn die damit zusammenhängende Dichotomie von Heteronomie und Autonomie einbezogen wird, der zufolge nur die Bestimmung durch die eigene Vernunft Autonomie bedeuten kann, wie dies durch und seit Kant der Fall ist. Will nämlich eine Ethik rational und autonom sein, kann sie keinen Glauben implizieren.

Geht man diesen Dichotomien nach, so erweisen sie sich keineswegs als selbstverständlich. Zunächst sind sie in der abendländisch-christlichen Tradition nicht fundamental verwurzelt. Für das Griechische gab es die Dichotomie von Glaube und Vernunft in unserem Sinne ebenso wenig wie die mit ihr parallelisierte von heteronom und autonom; und *alogos* (irrational) gab es in Gegenüberstellung zu unserem *rational* (*rhetos*, nicht *logikos*!) in der Mathematik (irrationale Zahlen bzw. Verhältnisse). Die genannten Entgegensetzungen konnten in unserem Sinn erst nach dem Verfall der Hochscholastik aufgrund der Auflösung des Zusammenhangs von *fides* und *ratio* auftreten, als überdies die *ratio* Funktionen der *fides* übernahm und mit Attributen ausgestattet wurde, die zuvor nur Gott zukamen. Erst danach war es für Kant möglich, die Vernunft – ohne jede „Gewaltenteilung“ – sowohl als die höchste gesetzgebende Instanz als auch als „Gerichtshof“ anzusehen; nur als gesetzgebende und höchstrichterliche Instanz konnte für ihn die Vernunft autonom, nämlich durch sich selbst bestimmt, sein, da sie auch als von Gott bestimmte heteronom ist. Nur so konnten Freiheit und absolut verbindliches Sittengesetz miteinander in Einklang gebracht werden. Akzeptiert man diese Konzeption der Vernunft und die in ihr zugrunde liegenden hermeneutischen Voraussetzungen, ist die Frage einer spezifisch christlichen Ethik nicht anders zu lösen als allenfalls im Sinne einer reinen Motivation seitens des Glaubens, die aber als lediglich äußerliche Voraussetzung für die Ethik selbst nicht konstitutiv ist. Freilich hat man dann Autonomie und Heteronomie eindimensional, unanalog konzipiert und überdies die Qualifikationen der Absolutheit, die eine christliche Tradition für Gott reserviert hatte, der Vernunft zubilligen müssen.

Dieser fundamentale, schwerlich nur Kant anzulastende Fehler liegt in einer *unanalogen Konzeption von Autonomie und Heteronomie*, derzufolge eine „Bestimmung“ durch Gott die „Autonomie“ der Vernunft aufhebt. Es bedürfte einer genaueren Analyse, inwieweit Kants Konzeption eines reinen Religionsglaubens als eines bloßen Vernunftglaubens bedingt und bestimmt ist durch sein Interesse, sich von dem „statutarischen Kirchenglauben“ seiner Zeit entschieden abzusetzen. Löst man seine Konzeption von diesem Kontext, ergibt sich die gewohnte abstrakte Entgegensetzung von Glaube und Vernunft. Wie schon angedeutet, dürfte die Vernunft nicht ohne konfessorische Implikationen zureichend beschrieben werden können. Trifft dies zu, erweist sich eine fundamentale Annahme der Trennung und Entgegensetzung

von Glaube und Vernunft, die sich in der neuzeitlichen Entwicklung herausgebildet hat, als eine einschneidende Verkürzung. Unter diesem Aspekt müsste die Auseinandersetzung zwischen einer „autonomen Moral“ (*Alfons Auer*) und einer Moral des „Handelns aus dem Glauben“ (*Bernhard Stoeckle*) neu aufgerollt werden.

Glaube – konstitutiv für das Ethos

Fassen wir zusammen: Die hier vorgetragenen Überlegungen suchten zunächst die gegenwärtige Situation theologischer Ethik zu verstehen: Nach der Infragestellung eines lange bestimmenden Konzepts ist eine Phase vielfältiger Entwürfe unvermeidlich. Diese keineswegs beliebige oder gar mutwillige Infragestellung trifft nicht nur auf eine jahrzehntelange hermeneutische bzw. wissenschaftstheoretische Diskussion, durch die sie wesentlich bedingt ist; sie trifft vielmehr zusammen mit dem Sichtbarwerden von Grenzen dieser wissenschaftstheoretischen Bemühungen wie bislang geltender hermeneutischer Grundannahmen. Sie intendiert keineswegs eine grundlegende Ablehnung von Wissenschaftstheorie oder Hermeneutik; im Gegenteil, ohne Grundlegung durch sie ist eine Ethik nicht möglich.

Doch genügt weder eine analytisch verfahrenende Sprachwissenschaft noch eine dominant oder gar exklusiv am Modell der Sprache entwickelte Wissenschaftstheorie oder Hermeneutik. Vielmehr müssen sowohl der energetische Aspekt (*Paul Ricœur*, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt 1974) wie der biographische Aspekt der Entstehung und Bedeutung einer Reflexion durch Berücksichtigung des jeweiligen konkreten Kontexts grundlegende Berücksichtigung finden (wie dies, freilich nur in einer Hinsicht, bei *Maria Ossowska*, *Gesellschaft und Moral*, Düsseldorf 1972, geschieht). Dadurch würde eine Hermeneutik im ethischen Kontext der Konkretion Rechnung tragen, an die die Wissenschaftstheorie in entscheidenden Punkten zurückverwiesen hat.

Würde so – ohne falsche Isolierung bzw. Verabsolutierung der Psychoanalyse – die bislang *sinnvolle Annahme eines Unbewußten*, das für unser Handeln und Verstehen wesentlich ist (und das insgesamt in der Grundlegung der Fundamentalmoral viel zu peripher erscheint), sowie der individual- und sozialgeschichtliche Kontext ethischer Reflexionen miteinbezogen, würde eine Irreführung durch die abstrakte Verwendung von (ethischen) Reflexionen vermieden.

Ziel der Überlegungen war es, die fundamentale Eingebundenheit menschlichen Denkens und Handelns in gesamt-menschlich-biographische Gegebenheiten samt ihrem genealogisch-gesellschaftlichen Kontext herauszustellen. Solchermaßen vielfältig eingebundenes menschliches Denken und Handeln ist getragen von fundamentalen Überzeugungen, die in einer letztlich meist nicht genau datierbaren Entscheidung persönlich getroffen bzw. ratifiziert worden sind. Diese von einem „Glauben“, einer

„Konfession“ bzw. – wie bezeichnenderweise neutralisierend in der Wissenschaftstheorie gesagt wird – von einer „Konvention“ abhängige Entscheidung oder Entscheidung für eine Überzeugung ist grundlegend nicht nur für jede Ethik (mindestens in unserer westlich-abendländischen Tradition), sondern für Wissenschaft überhaupt. Um mit *Leszek Kotakowski* zu sprechen: „Der Grundsatz ‚credo, ut intelligam‘, der den Vorrang des Glaubens vor den Beweisen feststellt, gilt im endgültigen epistemologischen Sinne auch auf dem Gebiet der Wissenschaft“ (Das Unsagbare zu sagen, zit. nach: Süddeutsche Zeitung, 24.–26. 12. 77).

Als Konsequenz der in diesem Zusammenhang der Wissenschaftstheorie wesentlichen Bedeutung der Forschergemeinschaft ergibt sich für die Theologie eine fundamentale Eingebundenheit ethischer Reflexionen und Konzepte in die (Forscher-)Gemeinschaft als einer Gemeinschaft, die bewußt auf einem Glauben beruht. Diese *Eingebundenheit in eine Gemeinschaft von Glaubenden* (auf die in anderem Zusammenhang und mit anderem Ansatz Bernhard Fraling, Glaube und Ethos, Normfindung in der Gemeinschaft der Gläubigen, in: Theologie und Glaube 58 [1973] 81–105, zu Recht aufmerksam gemacht hat) ist – wissenschaftstheoretisch – deswegen zu Recht anzunehmen, weil die Relevanz des Glaubens bzw. einer Überzeugung für die Ethik schließlich doch auch für eine „christliche Ethik“ gelten darf und muß, so daß ihre Qualifikation als „irrational“ mit Karl Popper nur dann berechtigt ist, wenn jede Wissenschaft irrational genannt werden muß, weil sie letztlich auf einer (zwangsläufig „irrationalen“) Entscheidung beruht.

Damit verschiebt die Annahme dieses zuvor „konfessorisch“ genannten Moments einer Entscheidung für eine

Ethik (wie für eine Hermeneutik) die Frage nach einer spezifisch christlichen Ethik. Es kann nicht mehr darum gehen, daß eine Ethik und somit auch die christliche Ethik einen Glauben impliziert. Aufzuhellen ist vielmehr, wie der Zusammenhang von Glaube als Moment (bislang zu mißverständlich Motivation oder Impuls genannt) für menschliches Handeln als Realisation dieses Glaubens näherhin zu beschreiben ist.

Das spezifisch Christliche kann daher nicht darin bestehen, daß es eine als exklusiv christlich nachweisbare sittliche Regel oder Handlung gibt. Dies kann schon deswegen nicht als Kriterium angegeben werden, weil die Gegenprobe einer ohne christlichen Glauben verlaufenen Entwicklung von Ethos und Ethik nicht möglich ist. Daß aber generell Implikationen des Glaubens immer wieder Impulse und Maßstäbe für sittliches Verhalten und Handeln gegeben haben, ist anzunehmen, wie auch nicht zu bestreiten ist, daß Christen und Kirchen hinter diesen Impulsen und Maßstäben – nicht selten wesentlich – zurückgeblieben sind. Die Wahrheit des Glaubens kann – bedauerlicherweise – nicht an der Vollkommenheit der Glaubenden abgelesen werden. Nur daß der Glaube lediglich äußere Motivation oder auch Inspiration eines „säkularen“ Ethos wäre, wird man nicht mehr unangefochten annehmen können. Glaube ist vielmehr konstitutiv für Ethos und Ethik.

In dieser Fundierung christlichen Glaubens liegt schließlich die Berechtigung, überhaupt von „christlicher Ethik“ oder „Moraltheologie“ zu sprechen. Wie diese durchzuführen ist, ob sie nicht als Theologie partizipieren muß an der *theologia negativa*, die nur analog von Gott (und dementsprechend von Gottes Liebe und Gottes Gesetzen) sprechen kann, muß hier unerörtert bleiben. *Ernst Feil*

Zeitfragen

Vor einer Renaissance der Religionssoziologie?

Zum gegenwärtigen Stand von Theoriebildung und Forschung

Der folgende Bericht nimmt die jüngste internationale Woche für Religionssoziologie zum Anlaß, die gegenwärtige Lage der Religionssoziologie sowohl als Teil der allgemeinen Gesellschaftstheorie wie als spezielle empirische Soziologie aufzuzeigen. Sein Verfasser, Ingo Mörth, ist Assistent für Soziologie an der Universität Linz. Mörth ist vor allem durch sein Buch „Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionsstheorie“ (Stuttgart 1978) über Fachkreise hinaus bekannt geworden.

Ende August 1979 fand in Venedig die 15. internationale Woche für Religionssoziologie statt. Über 300 Wissenschaftler aus aller Welt trafen sich, um anhand des diesjährigen Generalthemas „Religion und Politik“ über die neueren Aspekte und Probleme der soziologischen Beschäftigung mit religiösen Phänomenen zu diskutieren. Das dabei sichtbar werdende wieder wachsende Interesse an der sozial-strukturellen Bedeutung von Religion und religiösen Institutionen ist ebenso ein Anlaß, auf die gegenwärtige Lage und die daraus resultierenden Probleme