

## BEITRÄGE

### I. PHILOSOPHISCH-THEOLOGISCHE ORIENTIERUNG

THOMAS PRÖPPER

#### Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetnischer Verpflichtung<sup>1</sup>

Wenn ein Dogmatiker so offensichtlich, wie es mein Thema ankündet, in sozialetnische Gefilde einbricht, tut er gut daran, sein Vorhaben zu erklären und wohlweisliche Schutzvorkehrungen zu treffen, damit er nicht beim Tanz auf fremdem Parkett ins Schleudern gerät und sich nur zum Gespött der Gastgeber (in meinem Fall also der Sozialetniker) macht. Deshalb zunächst, erste Vorbemerkung, mein Vorhaben: ich will es kurz anhand der Signalwörter des Titels erläutern. Was ich vortragen möchte, beruht auf der entschiedenen theologischen Option für einen autonomen Ansatz der Ethik. Ziel ist, vom Prinzip der Autonomie zur Idee der Solidarität zu gelangen, wobei Solidarität – was im Blick auf die Begriffsgeschichte durchaus nicht selbstverständlich, inzwischen aber angesichts der globalen Interdependenzen bei den großen uns bedrängenden Problemen wohl plausibel sein dürfte – in einem *universalen*, alle Menschen einschließenden Sinne gemeint ist und zudem keiner einschränkenden Bedingung unterworfen sein soll. In Frage stehen (und auf diesen Punkt

---

<sup>1</sup> Unveränderter Text eines Vortrags, der am 18. 5. 1993 im Rahmen der Ringvorlesung »Christliche Sozialetnik im Gespräch mit anderen theologischen Disziplinen« an der Universität Münster gehalten wurde. Auf eine nachträgliche, in vieler Hinsicht naheliegende und doch nur in begrenztem Umfang mögliche Erweiterung dessen, was in einer Vorlesungsstunde gesagt werden konnte, habe ich verzichtet und den Ausführungen lieber den Charakter eines Aufrisses und Diskussionsanstoßes gelassen; auch die Anmerkungen wurden auf das Nötigste beschränkt. Zur Ausführung und theologischen Aneignung der Freiheitsanalyse, die im folgenden nur unter einigen ethikrelevanten Aspekten aufgenommen wird, s. aber *Thomas Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 3. Aufl. 1991, 171–224 (Lit.).

will ich mich konzentrieren) eben die *unbedingte Verpflichtung* zu solcher Solidarität und ihre angemessene *Begründung*. Daß der Anspruch, sie im Ausgang vom Autonomieprinzip erreichen zu können, gegenwärtig wachsendem Mißtrauen begegnet, so etwa das Dialogprinzip dem Autonomiegedanken entgegengesetzt, die Andersheit des Anderen gegen das Subjektivitätsdenken ausgespielt wird – dies stellt für mich die eigentliche Herausforderung dar; durch einen konkreten Versuch (darum geht es im 1. Teil) möchte ich diesem Mißtrauen begegnen. Da andererseits die Anerkennung des Autonomieprinzips auch bei Theologen keineswegs selbstverständlich, vielmehr das Verhältnis der katholischen Theologie zu ihm traditionellerweise gestört ist und seine Aufnahme durch die theologische Ethik auch noch heute (wenn mein Eindruck nicht trügt) weithin nur halbherzig geschieht, möchte ich im 2. Teil über die Ankündigung des Themas hinaus meine Option für eine autonome Ethik noch etwas eingehender theologisch begründen – woraus sich dann abschließend die Aufgabe ergibt, die beiden dabei Unterschiedenen, autonome Ethik und christlichen Glauben, wieder zueinander ins Verhältnis zu setzen.

Und nun – zweite Vorbemerkung – mein wohlweisliches Absicherungsmanöver. Was ich vortragen möchte, entspringt nämlich gar nicht einer übermütigen Lust zur dogmatischen Grenzüberschreitung, sondern ist integrierter Teil der Grundlagenreflexion, mit der ich Rechenschaft über die *philosophischen Implikationen der Dogmatik* zu geben versuche. Auch dies sei in aller Kürze erläutert<sup>2</sup>. Dogmatik ist ja, ihrem Selbstverständnis entsprechend, Hermeneutik des Glaubens: systematische Darstellung seines Inhalts und in eins Vergegenwärtigung seiner Bedeutung. Solche Vermittlungsarbeit aber kann sie in methodisch kontrollierter Weise nur leisten, wenn sie einerseits die wesentliche »Sache« des Glaubens inhaltlich bestimmt – in dieser Hinsicht bezeichne ich die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu als die Grundwahrheit christlicher Theologie – und wenn sie sich andererseits über die Anforderungen klar ist, denen das Denken, das sie für ihre Vermittlungsaufgabe beansprucht, unterliegt. Denn dieses Denken muß nicht nur der wesentlichen Gegebenheit der Glaubenswahrheit entsprechen und sich für ihr inhaltliches Verständnis als geeignet erweisen, es muß nicht nur in sich

---

<sup>2</sup> Vgl. zum Folgenden *Thomas Pröpper*, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik, in: *Eberhard Schockenhoff/Peter Walter (Hrsg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre*. FS für Bischof Walter Kasper, Mainz 1993, 165–192.

selbst konsistent sein und mit dem nichttheologischen Wissen vereinbar, sondern es muß auch, wenn die Glaubensvermittlung mehr als unkritische Akkomodation an zufällige Plausibilitäten sein soll, insbesondere dazu taugen, den von der Glaubenswahrheit unlösbaren Anspruch auf universale, jeden Menschen angehende und ihn unbedingt beanspruchende Bedeutung einsehen zu lassen. Dies wiederum ist auf nichtzirkuläre Weise nur möglich, wenn als Basis solcher Einsicht ein Unbedingtes im Menschen selbst namhaft gemacht werden kann. Dies Unbedingte aber kann nur die *Freiheit* sein. Ich will jetzt auf eine Aufzählung weiterer Argumente für die dogmatische Aneignung des Freiheitsdenkens verzichten – klar muß nur sein, daß seine Aufnahme natürlich die Verpflichtung zur Anerkennung auch der *Ansprüche* einschließt, die aus der Unbedingtheit der Freiheit resultieren. Die für die Dogmatik relevanten Bestimmungen, Einsichten und Fragen ergeben sich, wenn die Analyse auf die Wesensverfassung der existierenden Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit und ihrer gleichzeitigen realen Bedingtheit reflektiert und dann die Frage nach der ihrer Unbedingtheit entsprechenden und durch sie gebotenen Verwirklichung verfolgt. Und weil es mir nun scheint, daß einige der Einsichten, die sich auf diesem Wege einstellen, wohl auch für die Ethik und Sozialethik von Interesse sein könnten, spreche ich dies, um die Chance eines Brückenschlags zu nutzen, an dieser Stelle nur einmal ganz ungeschützt aus. Im Blick auf den Erfolg freilich möchte ich mich vorsichtiger ausdrücken und lieber nur sagen: ich nutze die Gelegenheit, einen Versuchsballon aufsteigen zu lassen.

## I. ETHISCHE UND SOZIALETHISCHE ASPEKTE TRANSCENDENTALEN FREIHEITSDENKENS

Um den Einstieg zu sichern und die Einordnung zu erleichtern, will ich Ausgangspunkt und Methode des Gedankengangs, den ich gleich vortragen möchte, zuvor kurz charakterisieren. So entschieden ich nämlich bei der menschlichen Freiheit einsetze, werde ich mich doch hüten, sie vorab beweisen zu wollen. Denn sie läßt sich nun einmal nicht beweisen (jedenfalls nicht auf objektiv-wissenschaftliche Weise). Wohl aber läßt sich »beweisen«, in reflektierender Besinnung einsehen, daß sie sich nicht beweisen läßt. Und beweisen zudem (wie es *Kant* mit der Auflösung seiner dritten Antinomie vorgeführt hat), daß ihre Möglichkeit nicht auszuschließen ist. Für die Annahme ihrer Wirklichkeit aber kann es genügen, daß wir uns Freiheit alltäglich unterstellen, sie durch retorsive

Argumente verteidigen und uns ihrer reflektierend vergewissern können. Freiheit wird thematisierbar, indem sie in einem reduktiven Verfahren als die unbedingte Bedingung gedacht wird, ohne die sich spezifisch humane Vollzüge wie Moralität, Kommunikation, Recht usw. nicht als möglich begreifen lassen. Ein solches, transzendentalphilosophisch zu nennendes Verfahren trägt dem Sachverhalt Rechnung, daß die ursprüngliche Evidenz moralisch-unbedingter Verpflichtung niemals andemonstriert, sondern eigentlich nur aufgeklärt und somit auch nur auf rekonstruktive Weise begründet werden kann. Damit steht es in der *Nachfolge Kants*, geht aber über ihn mit *Fichte* und der neueren Transzendentalphilosophie (*Hermann Krings*, *Hans Michael Baumgartner* und anderen<sup>3</sup>) doch insofern hinaus, als es den sittlichen Willen, den Kant in den ethischen Grundlegungsschriften zunächst nur seiner Form nach bestimmte, auch in seiner unbedingten Aktualität zu denken und diese kriteriologisch in Anschlag zu bringen versucht. Von der Transzendentalpragmatik *Karl-Otto Apels* wiederum, die als Entwurf einer postkonventionellen Moral und wegen ihrer im Rahmen des »linguistic turn« energisch aufrechterhaltenen Letztbegründungsansprüche zu Recht viel Beachtung findet, unterscheidet sich der von mir bevorzugte Weg durch die Hartnäckigkeit, mit der er die für die Ethik konstitutive Unterscheidung von Gut und Böse einklagt und auf der Frage nach dem Verbindlichkeitsgrund moralischen Sollens insistiert. Vor allem durch diese Frage und den Versuch, sie durch den Rückgang auf ein Unbedingtes zu lösen (d. h. die Konstitution von Geltung durch es zu denken), trennt sich der transzendentalphilosophische vom transzendentalpragmatischen Ansatz, der sich seinerseits mit der Identifikation von pragmatisch nicht hintergehbaren Regelbedingungen der Kommunikation begnügt oder es doch beim bloßen Faktum ihrer Anerkennung beläßt.

Aber nun zu dem Gedankengang selbst, der (wie gesagt) eigentlich die dogmatische Absicht verfolgt, die den Menschen unbedingt angehende und beanspruchende Bedeutung der Selbstoffenbarung Gottes zu zeigen – ein Ziel, zu dem er freilich erst über Zwischeneinsichten gelangt. Ich werde sie jeweils durch einen Hauptsatz markieren und sie, soweit es mir aus der Perspektive des Dogmatikers möglich ist, in ihrer ethischen Relevanz kurz erläutern.

---

<sup>3</sup> Vgl. *Hermann Krings*, *System und Freiheit*. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980; *Hans Michael Baumgartner* (Hrsg.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg/München 1979.

Der erste Satz lautet: *Freiheit soll sein*. Diese vielleicht zunächst verwunderliche Formulierung bringt doch nur auf den Begriff, daß der Mensch das Wesen ist, das nicht nur einfachhin ist, sondern das zu sein *hat*. Zum Bewußtsein seiner Freiheit erwacht, findet er sich in eine Distanz zu der Wirklichkeit versetzt, in der und als die er bereits existiert. Zu ihr kann er nun in ein freies Verhältnis eintreten, kann die konkrete Gestalt seiner Identität projektieren und sie wirklich ausbilden – er kann es, aber er muß es auch, wenn seine Freiheit nicht im Haltlosen verschweben und ungenutzt bleiben soll. Aber selbst in diesem Fall würde er wählen – und sei es auch nur in der Weise, daß er auf den bewußten Gebrauch seiner Freiheit verzichtet und sich vom Zufall abhängig macht. Kurz: Freiheit ist zu denken als ursprüngliche Fähigkeit der Distanzierung, als grenzenloses Sichöffnen, als ursprüngliches Sichverhalten und Sichentschließen – und sie ist mit alledem unbedingte: durch nichts außer ihr zu erklären. Sie ist (mit einem Wort) als *Fähigkeit der Selbstbestimmung* zu denken; *wirkliche* Selbstbestimmung ist sie erst durch die tatsächliche Affirmation eines Inhalts. In diesem Prozeß nun spielt sie eine dreifache Rolle: sie ist 1. das durch sich selber Bestimmbare, 2. das sich (durch die Affirmation eines Inhalts) selber Bestimmende, aber 3. in ihrer formalen Unbedingtheit auch der Maßstab für die wirkliche Selbstbestimmung. Und erst dies Dritte, daß sie sich zu sich selber entschließt und auf ihr eigenes Wesen als Kriterium ihrer Selbstverwirklichung verpflichtet, garantiert ihre *Autonomie* – ein Begriff übrigens, der zugleich ihre Endlichkeit indiziert. Denn Autonomie heißt ja nichts anderes, als daß die *Freiheit sich selber Gesetz* ist, *sich selbst als Aufgabe* gegeben. Das Phänomen ursprünglich ethischer Evidenz, also die Erfahrung unbedingter Verpflichtung läßt sich überhaupt nur auf diese Weise erklären: daß der bedingt existierenden Freiheit die Unbedingtheit des eigenen Wesens bewußt wird und sich als Anspruch geltend macht, an dem sie ihr Handeln orientieren soll. Nicht anders wäre das Gewissensphänomen zu begreifen: als der an die Freiheit in ihrer vorfindlichen Existenz ergehende Anruf der eigenen Wesensbestimmung ... Soviel also zum ersten Satz: Freiheit soll sein. Indem er als ethisches Grunddatum die Selbstaufgegebenheit der Freiheit benennt, sichert er die Autonomie und unbedingte Gültigkeit aller Forderungen, die in ihm begründet sind.

Im zweiten Schritt geht es darum, die oberste *inhaltliche* Norm ethischen Handelns zu finden. Sie ergibt sich durch die Reflexion auf die möglichen Gehalte der Freiheit. Ist Freiheit nämlich, wie wir sahen, bei ihrer realen Selbstbestimmung dem Maßstab des eigenen Wesens verpflichtet, dann kann der Unbedingtheit ihres Sichöffnens letztlich nur ein Inhalt gemäß

sein, der sich seinerseits durch formale Unbedingtheit auszeichnet: die andere Freiheit also, die Freiheit der Anderen. Erst im Entschluß für andere Freiheit wird die Unbedingtheit freier Affirmation angemessen betätigt, erst in ihm vollzieht sich menschliche Freiheit im vollen Sinne *als* Freiheit, während sie in der Objektwelt einen ebenbürtigen Inhalt nicht finden, sondern sich selbst nur als perennierendes Streben verzehren, sich in die schlechte Unendlichkeit verlaufen und als »nutzlose Leidenschaft« aufreiben könnte. Der zweite Satz muß also lauten: *Freiheit soll andere Freiheit unbedingt anerkennen*. Der ethische Ernst dieser Forderung wird freilich erst sichtbar, wenn sie nicht nur auf die glücklichen Fälle begrenzt bleibt, wo ein Wechselverhältnis gegenseitiger Anerkennung zustande kommt und gelingt, sondern auch dort noch befolgt wird, wo die Bejahung einseitig und ohne Erwiderung bleibt und sich zu den Kosten und Risiken innovatorischen Handelns bereithalten muß. Es ist gerade dieser Verzicht auf jede Bedingung, das Interesse am Freisein und somit auch *Freiwerden* der Anderen, aller Anderen, was der Idee der Solidarität erst ihre ethische Dignität gibt. Eine normativ dimensionierte humane Interaktion, schreibt *Helmut Peukert*, zielt »auf die Genese von Subjekten. Sie ist auch advokatorisch, stellvertretend notwendig«<sup>4</sup>. Und insofern wäre der Satz, den wir aufgestellt haben, noch durch zwei weitere zu erläutern. Der erste könnte lauten: *Begegne jeder möglichen Freiheit so, daß du sie schon anerkennst und zuvorkommend als wirkliche behandelst*; und der zweite: *Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie nicht mehr oder noch nicht erwidert oder nicht erwidern kann*<sup>5</sup>. Übrigens stimmt der Grundsatz, der die Freiheit auf die unbedingte Anerkennung jeder anderen (wirklichen und möglichen) Freiheit verpflichtet, präzise mit der Forderung überein, die Kant in seiner dritten, also der (von seinen Kritikern oft übersehenen) durchaus schon inhaltlich bestimmten Fassung des katego-

---

<sup>4</sup> *Helmut Peukert*, Über die Zukunft von Bildung, in: Frankfurter Hefte, FH-extra 6 (1984) 129–137, 134.

<sup>5</sup> Auch noch im letzten Fall scheint mir die Verpflichtung zur unbedingten Anerkennung begründbar: zum einen, weil Menschen von Natur aus zwar keineswegs schon frei, wohl aber zur Freiheit bestimmt sind und ethisches Handeln an dieser Bestimmung auch im äußersten, aussichtslos scheinenden Fall schon deshalb orientiert bleiben muß, weil es sich gegen die Möglichkeit ihrer Verwirklichung jenseits menschlicher Möglichkeiten nicht abschließen darf; zum anderen und grundsätzlich aber, weil unbedingte Bejahung das unbedingte Seinsollen des Bejahten intendiert und sich damit in Widerspruch zum Gedanken seiner definitiven Vernichtung setzt. »Dem Tod eines Menschen zustimmen, heißt, in gewisser Weise ihn dem Tod ausliefern«, schreibt *Gabriel Marcel* (*Das ontologische Geheimnis. Drei Essays*, Stuttgart 1961, 79) – ein Gedanke, der auch in *Helmut Peukerts* »Begriff der anamnetischen Solidarität« impliziert ist.

rischen Imperativs formuliert hat und die eben besagt, daß ein Mensch niemals als Mittel, sondern jederzeit als Zweck an sich selbst zu behandeln sei. Zugleich ist hier der Ort, dem eingangs erwähnten Mißtrauen entgegenzutreten; es gipfelt zumeist in dem Vorwurf, ein autonomer Ansatz der Ethik müsse notwendig die ursprüngliche Dignität intersubjektiver Verpflichtung verfehlen, da er den Mitmenschen zur Funktion des eigenen Selbstseins depotenziere. Ein solches Verdikt, meine ich, kann nur äußern, wer das eigentliche Pathos der bisherigen Überlegungen und ihren wesentlichen Ertrag übersieht: ihre Spitze gegen jeden autarken Individualismus und ihre Einsicht, daß gerade die Selbstverpflichtung der Freiheit doch die Anerkennung des Anderen in der Unbedingtheit seiner Freiheit und somit auch die Freilassung in seine ursprüngliche Andersheit fordert. Vermutlich beruhen die Mißverständnisse auch darauf, daß man die transzendentallogischen Begründungsverhältnisse nicht hinreichend vom realen Konstitutionsprozeß unterscheidet. Denn allerdings wird faktisch das Bewußtsein unbedingter Verpflichtung durch mitmenschliche Begegnung vermittelt und vom Anderen her eröffnet: Im Anblick des Fremden, im Angerufensein meiner Freiheit und ihrer Beanspruchung durch ihn geht ihr die Evidenz des Ethischen auf. Aber damit ist die unbedingte Verbindlichkeit des Anspruchs, den ich vernehme, keineswegs auch schon einsichtig geworden. Wie ist sie überhaupt denkbar? Und wie zu begründen? Methodisch sehe ich dafür keinen anderen Weg, als bei der Freiheit desjenigen, der sich beansprucht erfährt, einzusetzen (denn sie ist das einzige Unbedingte, dessen er unmittelbar bewußt werden kann) und dann eben zu zeigen, daß er gerade dadurch sich *selber* entspricht, daß er vom Anderen sich beanspruchen läßt. Für die ethische Grundlagenreflexion jedenfalls wäre es fatal, den Ansatz der Autonomie als monologischen Subjektivismus zu perhorreszieren und die Prinzipien der Alterität und Kommunikation dann nur noch heteronom einklagen zu können. Denn dies hieße im Endeffekt nichts anderes, als auf die Begründung unbedingter Verpflichtung überhaupt zu verzichten.

Mit unserem Satz, der die unbedingte Anerkennung von Freiheit fordert, haben wir zwar die inhaltliche Grundnorm ethischen Handelns erreicht, doch kann sie, da sich weitere Normen aus ihr nicht mehr unmittelbar ableiten lassen, nur als das oberste Beurteilungskriterium fungieren, an dem jede Einzelnorm und der Prozeß der Normfindung selber zu messen sind. Was konkret das Freisein von Menschen fördert oder behindert, hängt immer auch von kontingenten historischen Gegebenheiten ab. Hier hat die sittliche Urteilskraft ihr Betätigungsfeld, das sachgerechte Erkenntnisbemühen, im Zweifels- und Konfliktfall der ethische Diskurs,

nicht zuletzt auch die situative Aufmerksamkeit. Bedenkt man nun aber, daß wirkliche Anerkennung stets (wie ich es nenne) die Struktur des *Symbols* hat, die unbedingte Bejahung sich also durch bedingte, endliche Inhalte, Handlungen oder Verhältnisse vermittelt, die das Seinsollen der anderen Freiheit ausdrücken und (wenigstens anfanghaft) auch realisieren, und achtet man ferner darauf, daß zu diesen symbolischen Wirklichkeiten nicht etwa nur die Blumen zum Geburtstag oder der Besuch eines Kranken gehören, sondern ebenso die Ordnungen des Rechts, des Marktes, der Arbeit und überhaupt alle umfassenden Systeme, die für den Bestand der Freiheit grundsätzlich ebenso wesentlich sind, wie sie faktisch die Freiheit von Menschen behindern oder sogar auslöschen können – dann läßt sich doch noch ein *dritter*, wenngleich ebenfalls nur allgemeiner Satz formulieren. Er könnte lauten: *Freiheit trägt Verantwortung für eine Welt, durch deren Verhältnisse die Bestimmung aller Menschen zur Freiheit gefördert wird und ihre Anerkennung eine gemeinsame Darstellung findet*. Erst dieser Satz, denke ich, schlägt die Brücke zu den spezifisch *sozialethischen* Themen, weil er die objektiv-institutionelle Vermittlung von Freiheiten in den Blick rückt. Wesentlich scheinen mir drei Aspekte. Erstens die prinzipiell *mediale* Auffassung aller Ordnungen und Systeme als objektivierter, strukturierender Gestalten menschlicher Interaktion. Zweitens das Bewußtsein der unaufhebbaren *Dialektik von Freiheit und System*. Die Wesensbestimmung der Freiheit erschöpft sich nicht in den Ordnungen, in denen sie Bestand hat und mit anderen koexistiert. Nur im Widerspruch zu den Systemen, die sie als Bedingung der eigenen und der gemeinsamen Existenz setzt, kann sie deshalb ihre Unbedingtheit und die Unbedingtheit anderer Freiheit behaupten; ein System, das solchen Widerspruch ausschließen wollte, wäre daher ebenso inhuman wie eine Freiheit, die sich jeder Einbindung entzöge. Wesentlich ist drittens die *Orientierung* der notwendigen Veränderungen *am unbedingten Seinsollen jeglicher Freiheit*. Eine Wirtschaftsethik z. B., die dieses Kriterium zugunsten systeminterner Funktionalität absorbierte, verdiente nicht mehr ihren Namen. Der Begriff von Solidarität, den ich starkgemacht habe, hat gerade darum Konsequenzen für das gesellschaftliche Handeln, weil er die Ethik des Rechts konstruktiv auf eine Ethik des Guten bezieht und darauf insistiert, daß gelingendes Leben die Versöhnung von Individualität und Sozialität zur Voraussetzung hat. Anerkennung ist ja mehr als bloß das gleichgültige Geltenlassen des jeweils Anderen und seiner legalen Rechte; die korrektive Funktion, die die Solidaritätsidee gegenüber dem klassischen Liberalismus erfüllte, bleibt deshalb weiterhin aktuell: aktuell jedenfalls in einer Gesellschaft, in der

die subjektive Teilnahmslosigkeit aller gegen alle das Pendant zu ihren objektiven Verbrechen bildet, die sie sich gleichzeitig verschleiert.

Ich erlaube mir nun, damit ich mein Ziel als Dogmatiker erreiche, noch einen *vierten* Schritt zu vollziehen. Obwohl er sozialetisch nicht unmittelbar relevant ist, benötige ich ihn doch für die noch ausstehenden Hinweise zum Verhältnis von autonomer Ethik und christlichem Glauben. Meine dogmatische Leitfrage war ja, ob die Freiheitsreflexion etwas für das Gottesverhältnis erbringt und womöglich sogar etwas, das auch ethische Verbindlichkeit hätte. Die Möglichkeit dazu eröffnet sich tatsächlich, sobald man die schon angedeutete Aporie in den Blick faßt, daß Menschen, wenn sie andere Freiheit unbedingt und ernsthaft bejahen, etwas intendieren und sogar schon beginnen, was sie dennoch selbst nicht vollenden und einlösen können: das unbedingte Seinsollen der Freiheit, das wir stets nur symbolisch, also nur begrenzt und prinzipiell vorläufig ins Werk setzen können. Diese Aporie für definitiv unlösbar zu halten, ist nun jedoch theoretisch nicht zwingend, weil sich hier zugleich die Idee einer Freiheit auftut, die nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre: Einheit von unbedingtem Sicherschließen und ursprünglicher Eröffnung allen Gehalts, theologisch gesprochen: Einheit von Liebe und Allmacht. In der *Idee* Gottes wird also die Wirklichkeit gedacht, die Menschen voraussetzen müssen, wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluß zu sich selbst und zu Anderen intendieren, als begründbar und somit überhaupt als möglich gedacht werden soll.

*Ob* sie aber vorausgesetzt werden darf, wird auch schon für ihre gegenwärtigen Freiheitsvollzüge nicht bedeutungs- und folgenlos sein . . . Der Gewinn dieses Schrittes liegt nun darin, daß er (wie es mein Ziel war) den Glauben an Gott und seine Selbstoffenbarung in seiner unbedingten Bedeutsamkeit philosophisch erschließt – und zwar in einer Weise, die durchaus auch ethische Verbindlichkeit hat. Wenn nämlich das unbedingte Seinsollen, das im Entschluß der Freiheit intendiert ist, allein durch Gott verbürgt werden kann, dann würde sich die Freiheit mit der Ablehnung Gottes ja in Widerspruch setzen zu dem, was sie selbst will, wenn sie tut, was sie – sich selber und anderer Freiheit verpflichtet – tun soll. Insofern wäre Sünde, als Selbstverweigerung gegenüber Gott und seiner Zuwendung verstanden, tatsächlich Schuld: Schuld auch im genuin ethischen Sinn. Allerdings ist dabei zu beachten, daß dieses Resultat noch von einer Voraussetzung abhängt, die es zu einem bloß hypothetischen macht. Denn unsere Analyse der Freiheit war ja lediglich bis zur *Idee* Gottes gelangt. Zwar kann sie ihn denken als den, der allein zu vollenden vermag, was zu beginnen in jedem Fall unsere Pflicht ist; doch verbietet es

gerade der transzendente Charakter dieser Idee, aus ihr auf Gottes Dasein zu schließen oder seine Offenbarungswahrheit vorwegnehmen zu wollen. Kann philosophische Reflexion nun aber schon über Gottes Existenz nichts entscheiden, dann kann sie auch seine Bejahung nicht fordern, so daß es für die autonome Ethik bei der Aussage bleibt, es sei menschliche Pflicht, Gott zu bejahen, *wenn* er uns seine Zuwendung schenkt. Wenn also überhaupt Sünde als aktuelles Gottesverhältnis möglich wird und tatsächlich geschieht, dann ist sie auch Schuld.

Umgekehrt ist Schuld, als genuin ethisches Phänomen begriffen, natürlich als solche nicht auch schon Sünde. Es ist (um es mit *Kierkegaard* zu sagen) eben die Bestimmung »vor Gott«<sup>6</sup>, die noch hinzukommen muß, um menschlicher Schuld die spezifische Qualität der Sünde zu verleihen. Dies ist nun allerdings nicht so zu verstehen, als würden die ethischen Pflichten dadurch unmittelbar zu positiv gesetzten göttlichen Geboten, obwohl sie nun – wie die Adaption humaner ethischer Reflexion durch die christliche Ethik seit jeher beweist – durchaus zu Kriterien avancieren, an denen der Glaube sich praktisch zu bewähren hat. Aber schon die Spitzenaussagen der Bergpredigt werden nicht einfach als positives Gesetz ausgesprochen, sondern als praktische Folge der Verheißung und Selbstzusage Gottes, die ihnen unmittelbar vorausgeht. Was also ethische Schuld zur Sünde qualifiziert, ist im wesentlichen die Weigerung des Menschen, auf diese Zusage zu setzen und aus ihren Möglichkeiten zu leben. Gläubige Praxis, so verstehe ich es, ist *darstellendes* Handeln: ein Handeln, durch das Menschen für andere weitergeben und auf symbolische, niemals erschöpfende Weise realisieren, was sie selber empfangen haben. Und nicht materiale Differenzen konstituieren das Spezifikum christlicher Ethik gegenüber der autonomen, sondern daß sie diese in die »Perspektive der wirksamen Hoffnung« rückt<sup>7</sup>. Die praktische Relevanz dieser Hoffnung wird man freilich umso höher einschätzen, als sie den Menschen gilt, wie sie sich tatsächlich finden, während die Unerbittlichkeit ethischen Sollens davon absieht und wohl auch absehen muß. Dementsprechend liegt die wesentliche Bedeutung der theologischen Kategorie Sünde darin, daß sie die ethische Verfehlung in einen umfassenden Zusammenhang rückt<sup>8</sup>: in den Zusammenhang der umgreifenden

<sup>6</sup> Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode* (GTB 620), Gütersloh 2. Aufl. 1982, 75.

<sup>7</sup> Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977, 581.

<sup>8</sup> Vgl. zum Folgenden Jürgen Werbick, *Schulderfahrung und Bußsakrament*, Mainz 1985, 45f.49.

Sündenmacht, in die der Mensch immer schon einwilligt und die er immer schon fortzeugt, einerseits und in den Zusammenhang der in Jesus Christus offenbaren und seither menschlich bezeugten Liebe Gottes andererseits. Letztlich ist Sünde das Zurückweichen vor den Zumutungen der Liebe aus mangelndem Vertrauen auf die Verheißungen der Liebe und damit auf Gott selbst, der für diese Verheißungen einstehen will. Sie ist (mit einem Wort) die Deutung ethischer Schuld von den Möglichkeiten Gottes her, an denen wir im Glauben Anteil gewinnen könnten.

## II. AUTONOME ETHIK UND CHRISTLICHER GLAUBE

Dieser zweite Teil, weitaus kürzer als der erste, ist nur ein Nachtrag zum bisher Gesagten. Zum einen möchte ich – angesichts der traditionell-katholischen Abwehr des Autonomiegedankens, aber auch im Blick auf die gegenwärtigen Diskussionen – die Option für einen autonomen Ansatz der Ethik, von der ich ausging, nochmals bekräftigen, zum anderen aber auch das positive Verhältnis von autonomer Ethik und christlichem Glauben noch genauer bestimmen und deshalb auf einige Grundprobleme hinweisen, bei denen die Angewiesenheit des ethischen Daseins auf die Sinnvorgabe des Glaubens deutlich hervortritt.

Unter den genuin theologischen Gründen, die sich für die Anerkennung des Autonomieanspruchs menschlicher Freiheit anführen lassen, hat m.E. die Tatsache besonderes Gewicht, daß Gott selber sich bei der geschichtlichen Mitteilung seiner Liebe an die Freiheit des Menschen gebunden hat und sie unbedingt achtet – sichtbar am Weg Jesu bis an sein ohnmächtiges Ende. Ein ganz anderes, aber ebenso schwerwiegendes Argument ergibt sich daraus, daß auch die Möglichkeit allgemeinverbindlicher ethischer Diskurse, an denen der christlichen Ethik doch gelegen sein muß, die Anerkennung des Autonomieprinzips voraussetzt. Ich will diese und andere mögliche Argumente aber jetzt nicht weiter verfolgen, sondern nur so klar wie möglich das Kernproblem bezeichnen, auf das die theologische Autonomiedebatte zuläuft und an dem sich, wie ich meine, ihre Angemessenheit zum neuzeitlichen Reflexionsstand entscheidet. Denn die eigentliche Herausforderung liegt ja darin, daß im Zuge der anthropologischen Wende des Denkens nicht nur die Erkenntnis des sittlich Gebotenen, sondern auch der *Geltungsgrund* moralischen Sollens in das vernünftige *Subjekt* gesetzt wird – und dies wiederum heißt, daß die Berufung auf den Willen Gottes zur Begründung ethischer Pflichten nicht nur entbehrlich, sondern überdies die Aufgabe dringlich wird, angesichts

des prinzipiellen Heteronomieverdachts die Anerkennung des die Menschen beanspruchenden Gottes selbst noch als sittlich verbindliche auszuweisen. Daß diese Zuspitzung des Problems theologischerseits durchweg wahrgenommen und angemessen erörtert würde, läßt sich wohl schwerlich behaupten. Häufig begnügt man sich damit, an *Thomas von Aquin* anzuknüpfen, seine schöpfungstheologische Konzeption zu aktualisieren und damit die Autonomiefrage schon für abgeholten zu halten. So etwa stellte die »Autonome Moral« von *Alfons Auer*, obwohl ihr Erscheinen für heftige Aufregung sorgte, doch nur den überfälligen Versuch dar, gegenüber dem moraltheologischen Positivismus die der Welt selbst eingestiftete Rationalität zu normativer Geltung zu bringen; für die Sollensproblematik genügte Auer dabei noch der Hinweis, daß der Mensch »die Tendenz der Welt auf ihre je bessere Verwirklichung hin in seinem Bewußtsein als unausweichliche Verbindlichkeit« erfahre<sup>9</sup>. Aber auch *Franz Böckle*, der sich in seiner »Fundamentalmoral« ein gutes Stück weit auf das Freiheitsdenken einläßt, bricht dann der entscheidenden Herausforderung doch lieber die Spitze ab, indem er den Gedanken, »daß ein bedingtes Subjekt durch sich selbst oder durch andere bedingte Subjekte unbedingt beansprucht wird«, schlicht als Widerspruch beurteilt, die Notwendigkeit einer »theonomen Legitimation des sittlichen Anspruchs« somit als erwiesen betrachtet und sich deshalb befugt sieht, ihn unverzüglich »aus der Beanspruchung des kontingenten Menschen durch den absoluten Gott« herzuleiten<sup>10</sup>. Aber so einfach, denke ich, kommt man an Kant nicht vorbei und zu Thomas zurück. Denn eine Gehorsamspflicht, für die unmittelbar auf den Schöpfergott rekurriert wird, bleibt nicht nur philosophisch unausgewiesen, sondern hätte auch kaum schon moralische Dignität. Zu zeigen ist vielmehr (und eben dies habe ich im ersten Teil versucht), daß die menschliche Freiheit sich *selber* entspricht, wenn sie von Gott sich beanspruchen läßt. Die Möglichkeit, ihre Autonomie zugleich theologisch aus theonomer Perspektive zu deuten, bleibt davon unberührt. Es ist ja Gott, der als Schöpfer der menschlichen Freiheit durch ihr Wesensgesetz zu ihr spricht. Aber theologisch ebenso wesentlich ist, daß er die geschaffene Freiheit sich

<sup>9</sup> *Alfons Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 36.

<sup>10</sup> *Franz Böckle*, *Fundamentalmoral*, München 4. Aufl. 1985, 91.85. Differenzierter allerdings *Dietmar Mieth* (Art. Autonomie, in: *NHthG* 1, 2. Aufl. 1991, 139–148), der Kants Verständnis von Autonomie »im Sinne der Identität von Freiheit und Norm« ausdrücklich aufnimmt (144) und eine weiterführende Zuordnung von autonomer Ethik und Glaubenspraxis bietet. Gleichwohl scheint auch für Mieth weniger die eigentlich geltungstheoretische Frage nach der Begründung unbedingten Sollens als das Interesse an der »methodisch richtigen Erkenntnis« und »methodischen Selbständigkeit der sittlichen Vernunft« (145.148) im Mittelpunkt zu stehen.

selbst übergibt und bedingungslos freiläßt. Gerade darin erweist sich die göttliche Souveränität seiner Herrschaft: daß er unbedingte Freiheit neben sich wollte – eine Freiheit, die erst wahrhaft zu ihm, ihrem Gott, kommt und nicht anders zu ihm kommen *soll*, als daß sie zugleich zu sich *selbst* kommt. Nicht obwohl, sondern *weil* er frei ist, ist der Mensch auf Gott hingeordnet und kann dies eben im Maße der Bewußtheit seiner Freiheit als *eigene* Bestimmung erfahren.

Erst mit dieser Einsicht, denke ich, wird das Schema der Konkurrenz, in dem die Neuzeit die Beziehung von göttlicher und menschlicher Freiheit weithin gedacht hat, von Grund auf überwindbar. Zugleich bietet sie die Möglichkeit, auch die Sünde nicht nur als Widerspruch gegen Gott, sondern ebenso ursprünglich als Selbstwiderspruch des Menschen, als Verfehlung seiner wesentlichen Bestimmung zu begreifen und sich damit auf eine Sichtweise einzulassen, die der Theologie zwar seit jeher bewußt war, aber erst in der Neuzeit für das Sündenverständnis zentral wird: grundlegend bei *Kant* und dann klassisch durchgeführt in *Kierkegaards* Analysen der Sünde als Verzweiflung. Erst sie erlaubt es, den Menschen auf eine nicht nur äußerliche, nicht bloß heteronom-anklagende Weise bei seiner Verantwortung vor Gott zu behaften. Auch wenn das Wesen der Sünde erst in der Aktualität des Gottesverhältnisses konstituiert und offenbar wird, ist sie deshalb doch keineswegs nur der Schatten, den der Glaube auf die Selbstbeurteilung des Menschen zurückwirft, sondern als Verfehlung seiner Wesensbestimmung wirksam auch dort, wo die aufgehende Möglichkeit des Glaubens niedergehalten und das Bewußtsein der Sünde verdunkelt wird. Wäre es anders, wäre die Sünde nicht eine Grundverkehrtheit des Menschen selbst, die dann auch seine konkrete Wirklichkeit heimsucht: ein schlimmes, durchaus erfahrbares Übel – dann würde man den Menschen die Not ihrer Sünde erst einreden müssen, um ihnen sodann den Trost des Glaubens bieten zu können<sup>11</sup>. Sünde ist, anthropologisch gesehen, der von vorneherein hoffnungslose Versuch des Menschen, das Problem der Freiheit, als die er existiert, aus eigenem Vermögen lösen zu wollen: auf dem Weg einer Selbstbehauptung nämlich, die sich dazu verurteilt hat oder verurteilt glaubt, ohne Gnade leben zu müssen.

Das zuletzt Gesagte führt uns nochmals zum Verhältnis von autonomer Ethik und christlichem Glauben. Mit zwei Hinweisen möchte ich abschließend versuchen, nun auch die faktische Angewiesenheit der Ethik

---

<sup>11</sup> Vgl. auch *Wolfhard Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 88f.

auf die Sinnvorgabe und Verheißung des Glaubens anzudeuten. Der erste betrifft die beiden Grundaporien, die im Vollzug des ethischen Handelns aufbrechen und es insbesondere dann gefährden, wenn die Existenz eines Menschen sich *nur* moralisch versteht. Die erste Aporie resultiert aus dem grundlegenden Mißverständnis darüber, was von moralischem Handeln letztlich zu erwarten ist, oder anders gesagt: sie ergibt sich aus der mangelnden Unterscheidung zwischen dem, was Sache der Ethik, und dem, was Sache des Glaubens ist. Wir sahen ja, daß Menschen die letzte Sinnhoffnung ihrer Freiheit, ihr in der unbedingten Bejahung intendiertes unbedingtes Seinsollen, doch selber nicht einzulösen vermögen. Zwar können sie diesen Sinn ihres Daseins füreinander »darstellen« und vermitteln, aber sie können es doch begründet nur dann, wenn er als schon eröffnet vorausgesetzt werden darf<sup>12</sup>. Was damit in den Blick rückt, ist nichts anderes als die anthropologische Relevanz der Rechtfertigungslehre. Denn Rechtfertigungsglaube bedeutet, daß der Mensch sich befreit wissen kann von der Notwendigkeit, die letzte Berechtigung seines Daseins (eben sein *absolutes* Bejahtsein und die *Gültigkeit* seines unbedingten Seinsollens) selber gewährleisten zu müssen – ein selbstauferlegter, aber zerstörender Zwang, weil seine unstillbare, angstgetriebene Dynamik den Menschen wesentlich überfordert und gerade auch sein moralisches Tun pervertiert: pervertiert zum Mittel einer verbissenen, aber letztlich vergeblichen Selbstvergewisserung<sup>13</sup>. Indem also der Glaube das ethische Handeln von der Sinnproblematik unseres kontingenten Daseins entlastet, *begrenzt* er die Ansprüche der Ethik. Aber, und dies ist entscheidend: er tut es *zugunsten* der Ethik.

Die zweite Aporie zeigt sich, sobald die Sinnbedürftigkeit der Ethik selber bewußt wird. Was zu ihr zu sagen ist, hat bereits *Kant* mit maßgeblicher Klarheit durchdacht<sup>14</sup>. Denn so rigoros er das von allen

<sup>12</sup> Es ist wesentlich für die Liebe, formuliert *Edward Schillebeeckx*, daß sie »die Existenz jemandes gutheißt . . . Aber unsere geschöpfliche Liebe ist darin nur eine Bejahung der schöpferischen Liebe Gottes, aus der sie ihre Wahrheit bezieht« (Christus [Anm. 7] 817).

<sup>13</sup> Natürlich resultieren entsprechende Aporien und zerstörende Überforderungen auch dann, wenn die Begründung des Daseinsinnes vom *Anderen* erbracht oder für ihn geleistet werden soll.

<sup>14</sup> In seiner Grenzreflexion der zunächst als Basistheorie wissenschaftlicher Rationalität ausgewiesenen Theorie kommunikativen Handelns hat *Helmut Peukert* (Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976) Kants Dialektik der praktischen Vernunft als Dialektik der kommunikativen Vernunft reformuliert und so in beispielhafter wissenschaftstheoretischer Vermittlung die Relevanz der jüdisch-christlichen Tradition, die Gott als rettende Wirklichkeit für die Toten behauptet, aufgewiesen und kritisch vergegenwärtigt.

erstrebte Glück als Prinzip autonomer Sittlichkeit ausschloß, anerkannte er es doch als dem natürlichen Endziel des Menschen gemäßen Bestandteil des moralisch gebotenen »höchsten Guts«. Moralität und Glück sind nicht identisch: weder ist das Glücklich-sein-Wollen Tugend, noch die Moral schon das Glück. Ebensowenig ist ihr Zusammenhang synthetisch gegeben: beide folgen auch nicht auseinander, wie der faktische Weltlauf zur Genüge beweist. Gerade weil Kant sich so tief auf ihren realen Unterschied einließ und dennoch keines von beiden aufgab, weder das Verlangen nach Glück noch die Unbedingtheit der Pflicht, konnte das Problem ihrer Vereinigung überhaupt so bedrängend für ihn werden. Kaum jemals, urteilt *Paul Ricoeur*, wurde schärfer gesehen, daß die Versöhnung von Freiheit und Natur, die Synthese von Sittlichkeit und Glück nur eine erhoffte sein könne und eines transzendenten Urhebers bedürfe<sup>15</sup>. Die Möglichkeit einer absurden Ethik freilich hat *Kant* nie erwogen, er hätte sie kaum für vollziehbar gehalten. Die Sinnhaftigkeit der Moral war für ihn vielmehr so fraglos, daß sie ihrerseits sogar zur Basis der Gottesgewißheit avancierte. Aber auch wenn man *Kant* in diesem Punkt nicht mehr folgt, bleibt davon unberührt doch seine Einsicht, daß moralisches Handeln, wenn es denn sinnvoll sein soll, über diesen Sinn jedenfalls selber nicht mehr verfügt. Die Unterscheidung zwischen dem, was Sache des Menschen ist, und dem, was allein Sache Gottes sein kann, konnte eindeutiger kaum festgestellt werden. Und auch diese Unterscheidung, im Glauben vollzogen, kommt der Ethik zugute, weil sie dem lähmenden Anschein letzter Vergeblichkeit widerspricht und uns somit ermutigt zu tun, was wir als Menschen tun können.

Mein letzter Hinweis zur Angewiesenheit der Ethik auf die Sinnvorgaben des Glaubens rückt einen Sachverhalt in den Blick, den ich bei allen Überlegungen vorausgesetzt habe und der gleichwohl nicht gesichert, sondern heute eher gefährdet erscheint. Die Evidenz des Freiheitsdenkens, das ich starkgemacht habe, hängt nämlich an der Aktualität des Freiheitsvollzugs – an der Voraussetzung näherhin, daß sich die einzelne Freiheit im unvertretbaren Akt ihrer Selbstwahl zu sich selber entschließt und auf ihr eigenes Wesen als Maß ihrer Selbstbestimmung verpflichtet. Bedenkt man nun aber, daß sie in die Realität dieses Vollzugs, unbeschadet seiner Ursprünglichkeit, doch durch den Anruf anderer Freiheit faktisch vermittelt wird und überdies, um ihr volles Wesensmaß zu erfassen, wohl auch von religiösen Sinnvorgaben abhängig war, und

---

<sup>15</sup> Vgl. *Paul Ricoeur*, Die Freiheit im Licht der Hoffnung, in: *ders.*, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973, 199–226, 216ff.

beachtet man zugleich die reale gesellschaftliche Bedingtheit aller Freiheitsvollzüge – dann wird die Frage bedrängend, ob und wie weit das Faktum selbstverpflichteter Freiheit überhaupt vorausgesetzt werden kann. Die laufenden realen Prozesse, flankiert von Strömungen des Denkens, die dem ohnehin bedrängten Freiheitsbewußtsein das letzte Zutrauen zu sich nehmen, rufen eher Befürchtungen wach. Anonymisierung der Schuld, Manipulation der Leitbilder und Werte, fragmentiertes Bewußtsein, diffuse und fragile Identitäten, Verlust einer Sprache, die noch unbedingt Angehendes aussagt, Ästhetisierung und Individualisierung der Verbindlichkeiten, Schwinden moralischer Kompetenz – die Symptome einer Regression des Freiheitsbewußtseins sind unübersehbar. Und was sein wird, wenn die historisch noch wirksamen Sinnvorgaben des Glaubens erst einmal völlig verabschiedet, aufgebraucht und vergessen sind, steht durchaus noch dahin. Die Konsequenz für Theologie und Kirche kann deshalb nur sein, nach realen Vermittlungsprozessen des Glaubens zu suchen, durch die Menschen sich unbedingt anerkannt und zur verbindlichen Übernahme ihrer Freiheit ermutigt erfahren. Dabei läßt sich die hermeneutische Aufgabe der Glaubensvermittlung vom praktischen Interesse an der Subjektwerdung aller nicht trennen. Denn gerade weil die Wahrheit des Glaubens als Erfüllung menschlicher Freiheit erst in deren autonomer Zustimmung zum Ziel kommt, wird auch die Frage nach den realen Bedingungen für die Konstitution verantwortlichen Subjektseins unabweisbar und dringend. Und hier, denke ich, liegt auch das Interesse, das christliche Sozialethik und Dogmatik wie kein anderes verbindet.

Thomas Pröpper, Dr. theol., ist Professor für Dogmatik und theologische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.